

Benedita Celeste de Moraes Pinto
Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro
Fernanda Nílvea Pompeu Varela
Maria de Fátima Rodrigues Nunes
(Organizadoras)



Educação, Memórias, Resistências e Saberes em Diálogos

BCMP
editora
Cametá-Pará



**BENEDITA CELESTE DE MORAES PINTO
BÁRBARA DE NAZARÉ PANTOJA RIBEIRO
FERNANDA NÍLVEA POMPEU VARELA
MARIA DE FÁTIMA RODRIGUES NUNES
(ORGANIZADORAS)**

EDUCAÇÃO, MEMÓRIAS, RESISTÊNCIAS E SABERES EM DIÁLOGOS

**LABOUR & BCMP
CAMPINAS-SP
2021**

Editor
José Roberto Gonçalves

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

E24 Educação, memórias, resistências e saberes em diálogos [livro eletrônico] / Organizadoras Benedita Celeste de Moraes Pinto... [et al.]. – Campinas, SP: Labour; Cametá, PA: BCMP, 2021. 206 p.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-86005-09-7

1. Negros – História – Amazônia. 2. Quilombos. 3. Exclusão social. I. Pinto, Benedita Celeste de Moraes. II. Ribeiro, Bárbara de Nazaré Pantoja. III. Varela, Fernanda Nílvea Pompeu. IV. Nunes, Maria de Fátima Rodrigues.

CDD 981.2

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

PARCERIAS

CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/UFPA-CAMETÁ

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA
(PPGEDUC/UFPA)

FACULDADE DE HISTÓRIA DA AMAZÔNIA TOCANTINA (FACHTO) UFPA/CAMETÁ

PROCAD AMAZÔNIA

(UFPA/PPGEDUC-UFMT/PPGE-UFAM/PPGE)

CONVENIO MARCO ENTRE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PATAGONIA SAN JUAN BOSCO (UNPSJB) Y LA
UNIVERSIDAD FEDERAL DO PARÁ

(UFPA – CUNTINS CAMETÁ)

GRUPO DE PESQUISA HISTÓRIA, EDUCAÇÃO, LINGUAGEM NA REGIÃO AMAZÔNICA
(HELRA)

GRUPO DE PESQUISA QUILOMBOS E MOCAMBEIROS: HISTÓRIA DA RESISTÊNCIA NEGRA NA AMAZÔNIA
(QUIMOHRENA)

LINHA DE PESQUISA CULTURAS E LINGUAGENS
(PPGEDUC/UFPA)

Labour Editora
Editor Executivo - José Roberto Gonçalves



EDITORES

José Roberto Gonçalves
Andrea Silva Domingues

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Silva Domingues (*UFPA/PROCAD AMAZONIA-Pará-Brasil*)
Benedita Celeste de Moraes Pinto (*UFPA/PROCAD AMAZONIA-Pará-Brasil*)
Cristina Helou Gomide (*UFG/FAED-Goiás-Brasil*)
José Roberto Gonçalves (*GP: DISENSOL, CNPq- São Paulo Brasil*)
Marcos Montysuma (*UFSC- Santa Catarina - Brasil*)
Susana A. C. Rodríguez (*Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta. Investigadora Ciunsa-Argentina*)

CONSELHO CONSULTIVO

Cleberson Disessa (*UNA – Minas Gerais - Brasil*)
Doriedson do S. Rodrigues (*UFPA- Pará - Brasil*)
Elizabeth Maria Espindola (*GP:DISENSOL-CNPq-Santa Catarina - Brasil*)
Lucas Lopes (*UFPA- Pará - Brasil*)
Marilda de Castro Laraia (*IFSUL- Minas Gerais- Brasil*)
Marisa Montrucchio (*Colégio Viver – São Paulo - Brasil*)
Mônica Gatica (*INSHIS-UNP-Ahora – Patagônia Argentina*)
Rita de Cássia Paiva (*UFPA- Pará - Brasil*)
Tatiane do Socorro Correa Teixeira (*SEMED-Pará-Brasil*)

[2021]

EDIÇÃO

Labour Editora
EDITOR EXECUTIVO
José Roberto Gonçalves

Rua José Carvalho de Miranda, 1144
Campinas - São Paulo
(19) 4141.8188
laboureditora@gmail.com

BCMP Editora
EDITORA EXECUTIVA
Benedita Celeste de Moraes Pinto

Passagem Guarany, 686
Marambaia-Cametá-Pará
(91) 8103-1062
celpinto18@gmail.com

Projeto Gráfico, Diagramação e Capa
Roberto Gonçalves
Revisão: Angela Leão e Fernanda Varela

Sumário

Apresentação	7
Políticas Públicas Educacionais Indígenas no Município de Tucuruí e a Escola Wararaawa Assuriní	11
<i>Maria Gorete Cruz Procópio, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	
Farmácia Viva: Lugar de Experiências com Plantas Medicinais	28
<i>Sherlyane Louzada Pinto, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	
“Você é o Que Você Come”: as Práticas Alimentares na Etnia Assuriní do Trocará no Município de Tucuruí-PA	43
<i>Maria de Fátima Rodrigues Nunes, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	
Experiências de Mulheres Quilombolas: Trajetórias Para o Ensino Formal no Quilombo de Igarapé Preto em Oeiras do Pará	58
<i>Sílvia de Lima Batista, Andréa Silva Domingues</i>	
De Volta ao Cabelo Natural: Representações Sociais da Mulher Negra Surda Sobre a Transição Capilar	75
<i>Renata Ferreira Siqueira, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	
Lutas, Resistências e Interação Social do Povo Indígena Assuriní da Aldeia Trocará, Município de Tucuruí/PA	90
<i>Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	
Memórias de Fé, Lutas e Resistências Negras na Festividade de São Benedito, na Vila de Carapajó/ Cametá-Pará	104
<i>Fernanda Nílvea Pompeu Varela, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	
Fendas na Legislação Indigenista da Época Pombalina no Grão-Pará e Maranhão: Párticas de Resistência	117
<i>Ângela Sánchez Leão</i>	

História, Cultura, Educação Formal e Saberes no Povoado Quilombola de Igarapé Preto, Município de Baião-PA	132
<i>Micele do Espírito Santo da Silva, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	
Crianças Fazem a Festa: Socialidades e Heranças Identitárias na Buscação de Todos os Santos em Jurussaca Nordeste do Pará – Brasil	149
<i>Maria Helena de Aviz dos Reis</i>	
Cabanagem em Cametá na Memória do Povo	166
<i>Rhana Beatriz Maia de Freitas, Benedita Celeste de Moraes Pinto</i>	
Os Traçados da Cidade: a Belém da Primeira Metade do Século XX	178
<i>Tatiane do Socorro Correa Teixeira</i>	
Informações a sobre as Autoras	193
Índice Remissivo	200

Apresentação

Educação, Memórias, Resistências e Saberes em Diálogos, é um livro que apresenta alguns resultados dos estudos que vêm sendo desenvolvidos em povoações quilombolas, indígenas e ribeirinhas, no norte da Amazônia, por pesquisadores (as) ligados (as) aos Grupos de Pesquisa: História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (HELRA-CNPq) & Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (QUIMOHRENA-CNPq).

A obra é constituída, na sua maioria, por análises resultantes de projetos e subprojetos de pesquisas executados ou em execução na Faculdade de História da Amazônia Tocantina e no Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins – Cametá, sob a coordenação da Prof.^a Dr.^a Benedita Celeste de Moraes Pinto, dentre os quais se destaca: *Pesquisa Memória, Cultura e Cidade: vivências de homens e mulheres na Cidade de Cametá, no Pará, Séculos XVIII a XXI*; *Pesquisa História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia & pesquisa História, Educação, Cultura e Saberes Afro e Indígena na Região do Tocantins*, sendo esta, vinculada ao PROCAD AMAZÔNIA - UFPA/PPGEDUC-UFMT/PPGE-UFAM/PPGE, além de parcerias estabelecidas com pesquisadores de outros grupos de pesquisas e instituições de ensino. Reunimos estudos na intenção de alçar vozes em favor da educação, memória, resistência e saberes de diferentes povos, sujeitos e de práticas culturais existentes em diversos tempos e espaços que compõem a região amazônica brasileira.

Os artigos que compõem essa coletânea são resultados finais e/ou parciais das pesquisas produzidas por educadoras/pesquisadoras engajadas na produção de conhecimento e na visibilização de seus campos de atuação com compromisso social e enquanto produtores de agência, sendo parte significativa do processo histórico, social e cultural o qual estão inseridos.

O primeiro trabalho **“Políticas públicas educacionais indígenas no município de Tucuruí e a escola Wararaawa Assuriní”**, de autoria de Maria Gorete Cruz Procópio e Benedita Celeste de Moraes Pinto tem como objetivo analisar as políticas educacionais indígenas no município paraense de Tucuruí, na intenção de compreender como essas políticas são aplicadas e desenvolvidas. Por meio de levantamento bibliográfico e de pesquisa qualitativa, com uso da observação participante e entrevistas, afirma-se que, a educação intercultural e diferenciada para as populações indígenas, são políticas públicas que ainda se encontram presentes apenas na teoria.

Sherlyane Louzada Pinto e Benedita Celeste de Moraes Pinto no artigo **“Farmácia viva: lugar de experiências com plantas medicinais”**, tomam com foco os saberes e práticas de cura por meio de experiências com plantas medicinais, presentes nas vivências de antigos moradores da cidade de Cametá, buscando compreender o significado da existência dos quintais ainda reservados como espaço de expressões de produção, dinamismo, afetividade, e principalmente por apresentar elementos naturais que marcam esses lugares como fonte curativa, podendo assim ser considerado como “farmácia viva”, interpretados como espaço íntimo, sagrado, amparador, e de significações “do envelhecer” tendo experiência, vivências e conhecimentos, “envergalhadas” pelos poderes curativos das plantas e ervas medicinais neste município.

No artigo **“Você é o que você come”: as práticas alimentares na etnia Assuriní do Trocará no município de Tucuruí-PA”**, Maria de Fátima Rodrigues Nunes e Benedita Celeste de Moraes Pinto analisam as práticas alimentares do povo indígena Assuriní da aldeia Trocará. Fazendo uso de documentos escritos, imagéticos e da oralidade enquanto recurso metodológico, as autoras mostram que alimentação é um importante símbolo representativo de culturas, sociabilidades e identidades. E que devido a interação com outros hábitos há modificações na base alimentar desse povo indígena, trazendo novas configurações e sentidos não apenas para o consumo de alimentos, mas, para os próprios rituais dos Assuriní.

“Experiências de mulheres quilombolas: trajetórias para o ensino formal no quilombo de Igarapé Preto em Oeiras do Pará” de Sílvia de Lima Batista e Andréa Silva Domingues, tem por objetivo interpretar algumas narrativas e trajetórias de vida de professoras negras na comunidade quilombola de Igarapé Preto, localizado no município paraense de Oeiras do Pará, pensando em seus percursos educativos e como suas experiências como educadoras negras contribuíram na construção de um projeto educacional de uma escola para o / do quilombo, como uma perspectiva antirracista. Com base teórica na História Social e a Pedagogia crítica, além de terem como metodologia a História Oral e do diálogo com a história do tempo presente, apontam como resultados parciais a problematização e compreensão sobre o ser professora, mulher, negra, dentro da Comunidade de Igarapé Preto e como este ser professora foi também um processo de identidade étnica para essas mulheres.

“De volta ao cabelo natural: representações sociais da mulher negra surda sobre a transição capilar”, de autoria de Renata Ferreira Siqueira e Benedita Celeste de Moraes Pinto, busca analisar as representações sociais da mulher negra surda de

modo a entender por meio do processo de transição capilar como esta ressignifica sua identidade. Tendo como base epistêmica as Representações Sociais (RS) com o intuito de apreender as imagens e sentidos atribuídos pela mulher negra surda sobre o processo de transição capilar, bem como o uso do cabelo natural como expressão de estilo, gosto pessoal e forma de ressignificar a identidade negra, as autoras demonstram que a mulher negra surda, interlocutora da pesquisa, sofreu preconceito e discriminação no processo de transição capilar, mas ressignificou-se fortalecendo sua identidade enquanto negra através do cabelo crespo/cacheado.

Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro e Benedita Celeste de Moraes Pinto, no trabalho **“Lutas, resistências e interação social do povo indígena Assuriní da aldeia Trocará, município de Tucuruí/PA”**, buscam analisar como as práticas tradicionais, culturais e simbólicas do povo indígena Assuriní resistem a partir da intensa interação que desempenham com práticas e populações não indígenas, sobretudo do município paraense de Tucuruí. Fazendo uso da observação participante, da história oral e da memória enquanto aporte metodológico, as autoras evidenciam que muitas são as mudanças sofridas por essa população indígena, no entanto, não são acontecimentos recebidos de forma passiva, os Assuriní buscam maneiras de enfrentamento, se mobilizam e resistem para continuarem suas práticas, manter sua população e garantir melhores condições de vida para todos os habitantes da Terra Indígena Trocará.

Em **“Memórias de fé, lutas e resistências negras na festividade de São Benedito, na vila de Carapajó/Cametá-Pará”**, Benedita Celeste de Moraes Pinto e Fernanda Nílvea Pompeu Varela fazem uso de narrativas orais de moradores da vila de Carapajó no município de Cametá/PA para analisar a trajetória da criação de uma irmandade na qual atesta-se que a partir da confraria, os pretos são reconhecidos como os donos da prática festiva de São Benedito. Na construção da escrita das autoras, percebemos em Carapajó, um lugar de exaltação e efervescência da memória e da historicidade negra, visto que, aqueles sujeitos apropriam-se de meandros que testificam o reconhecimento do potencial de resistência histórica, religiosa, cultural, social e de tomada de poder pelos “festantes” carapajoaras.

Dando atenção nas formas de resistências religiosas de indígenas cristianizados no período colonial brasileiro, Ângela Sánchez Leão nos apresenta no artigo **“Fendas na legislação indigenista da época pombalina no Grão-Pará e Maranhão: práticas de resistência”**, resultados de sua pesquisa de doutorado, com atenção acerca da justiça sobre a condição do indígena, na segunda metade do século XVIII. As formas de resistências foram várias, refletidas na pajelança, enquanto forma política de continuidade de valores étnico-culturais, assim como, as formações de mocambos e negociações interrompidas pelos Principais para os descimentos.

Micle do Espírito Santo da Silva e Benedita Celeste de Moraes Pinto com o artigo **“História, Cultura, Educação Formal e Saberes no Povoado Quilombola de Igarapé Preto, Município de Baião-PA”**, analisam o processo educativo na comunidade de Igarapé-Preto, localizada na fronteira entre Baião e Oeiras do Pará. Por meio da história oral, registros de conversas informais com pessoas mais velhas,

assim como entrevistas formais com representantes da escola e da comunidade, as autoras apontam que a educação na comunidade, como, diversos outros direitos, foram conquistados através do engajamento da população, embora, muitas melhorias precisem ser feitas para atender a realidade local e torne-se de fato uma educação específica para quilombolas com direito a sua história e cultura.

Maria Helena de Aviz dos Reis no artigo **“Crianças fazem a festa: socialidades e heranças identitárias na buscação de Todos os Santos em Jurussaca, nordeste do Pará – Brasil”**, traz uma reflexão sobre as socialidades e as heranças identitárias observadas na Buscação de Todos os Santos por ocasião da festa homônima, que ocorre em outubro no quilombo de Jurussaca, nordeste do Pará. Com foco na atuação das crianças enquanto agentes importantes da festa, a autora mostra que as crianças participam efetivamente da festa buscando os santos em todas as casas pela comunidade, principalmente no terceiro dia do evento, levando para o local central da festividade. Os caminhos metodológicos levam em conta a escuta dessas vozes, inclusive dos parentes e amigos adultos destas que as encaminham para as práticas socioculturais. Questionando se a etnografia com as crianças segue as conexões e passos de seus antepassados? Quais as histórias de vida e vivências reiteradas no cotidiano e que se constituem dimensões das práticas culturais e políticas identitárias do lugar?

Tatiane do Socorro Correa Teixeira em **“Os traçados da cidade: A Belém da primeira metade do século XX”**, visa compreender os traçados da cidade de Belém, entre as décadas de 40 e 50 do século XX para que assim, sejam apresentados os lugares de lazer existentes na capital paraense, constituído por um território central moderno, marcado pelos resquícios da belle époque, pelos grandes clubes carnavalescos e territórios com caracterizações depreciativas. À medida que a cidade crescia em termos populacionais, se expandiam também nos diferentes espaços, os modos de frequentar o carnaval, seja em clubes na Avenida Nazaré, aos arredores da Praça da República, ou nas brincadeiras de rua no bairro do Jurunas.

Para finalizar essa coletânea, apresentamos o artigo de Rhana Beatriz Maia de Freitas **“Cabanagem em Cametá na memória do povo”**, que busca visibilizar o movimento revolucionário da Cabanagem em Cametá/PA. Se apoiando nos relatos utilizados disponíveis no livro do padre Tiago Thorlby “A cabanagem na fala do povo” (1987), o foco da autora é entender a representação da Cabanagem presente na memória dos cametaenses, em vista que é perceptível os usos políticos do imaginários pelas autoridades e o reflexo de uma forma de representação determinada pelo status social.

Convidamos-lhes, portanto, a uma leitura crítica e atenção criteriosa, sobre os diálogos aqui propostos, para que assim possamos possibilitar maior conhecimento em relação aos diferentes povos, sujeitos e práticas que constituem o território amazônico. Sendo assim, desejamos a vocês leitores, uma leitura prazerosa e cheia de aprendizados.

Boa leitura
Organizadoras

Maria Gorete Cruz Procópio¹
Benedita Celeste de Moraes Pinto²

Políticas Públicas Educacionais Indígenas no Município de Tucuruí e a Escola Wararaawa Assuriní

1 - Mestre em Educação pela Universidade Estadual do Pará- UEPA. E-mail: anjoete@yahoo.com.br

2 - Professora/pesquisadora da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO) e do Programa de Pós- Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins -UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

1. Introdução

O presente estudo visa fazer uma reflexão a respeito de como vêm ocorrendo as Políticas Educacionais Indígena na Escola Wararaawa Assuriní, Aldeia Trocará no Município de Tucuruí, buscando identificar junto à Secretaria de Educação as Políticas Educacionais específicas voltadas para Educação Escolar, na aldeia indígena Trocará. Para tanto, inicia-se essa discussão focando na Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988, que passou a reconhecer o direito dos indígenas e de seus processos próprios de aprendizagem, instituindo com isso a possibilidade de criação de uma escola definida para esses sujeitos, e com um duplo reconhecimento de uma educação que viesse respeitar as suas diferenças e especificidades de cada povo.

Na intenção de que todas as pessoas sejam portadoras de direito, de ser e de dizer o seu mundo, a partir de sua origem étnica, atentando para suas necessidades básicas, como por exemplo, a educação, cuja Lei nº 9394/96, das Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), estabelece as normas específicas para a oferta da Educação Escolar para os povos indígenas. Dessa forma, a referida Lei define como um dos princípios norteadores do ensino nacional o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas, garantindo às escolas indígenas um processo educativo diferenciado e respeitoso de sua identidade cultural e bilíngue.

Neste sentido, foi possível fazer os seguintes questionamentos a respeito das Políticas Educacionais Indígenas: Como as Políticas para a Educação Escolar Indígena vêm sendo desenvolvidas no Município de Tucuruí? Como essa Educação vêm sendo direcionada para as escolas indígenas? Buscando entender como se dá a relação da Secretaria de Educação desse Município com as Escolas Indígenas.

Como ocorre a participação dos indígenas Assuriní nos projetos educacionais que são realizados por essa Secretaria de Educação? Com o intuito de saber quais os processos metodológicos utilizados para o respeito e a valorização da diversidade cultural desses sujeitos, bem como, compreender a relação dos alunos indígenas no espaço escolar, uma vez que a Escola, muitas vezes, não age de forma imparcial, ou melhor, silencia esses sujeitos diante de sua própria cultura.

Partindo dessas inquietações, este estudo teve como objetivo geral analisar como vêm ocorrendo às Políticas Educacionais Indígenas no Município de Tucuui, e como estas políticas, são direcionadas para a Educação Escolar na Escola Wararaawa Assuriní, da Aldeia Trocara.

Diante desses fatores buscou-se identificar junto à Secretaria de Educação do Município, as Políticas Educacionais voltadas especificamente para às Escolas Indígenas, assim como, a existência de cursos de formação específica para os professores que trabalham nesta escola, procurando entender como as práticas pedagógicas são ali desenvolvidas, na perspectiva de identificar quais os principais desafios encontrados pelos professores, para que estes possam contribuir, de fato, com a efetivação de uma Educação Intercultural, comunitária, bilíngue, multicultural e específica para os povos indígenas e, assim, a Escola se torne um espaço de valorização e síntese dos conhecimentos e saberes tradicionais.

Em termo metodológico utilizou-se a abordagem qualitativa, uma vez que a mesma apresenta característica específicas e que foram consideradas durante todo o período desses estudos, observação participante, por possibilitar contato direto do pesquisador com a realidade estudada, bem como a entrevista semiestruturada que, segundo Chizzotti, possui “um discurso livre orientado por algumas perguntas-chaves” para que, assim, os sujeitos pudessem discorrer livremente sobre o assunto (CHIZZOTTI, 1991, p. 45).

Diante do exposto, foi possível perceber como vêm sendo atendidos os direitos desses sujeitos nas Políticas Municipais de Educação, destacando que a Educação Indígena enfrenta dificuldade no sentido de qualificar a sua prática educativa de acordo com a realidade dos povos indígenas para a valorização, do reconhecimento, da afirmação da diversidade sociocultural e da autonomia Política desses povos, com a materialização de um calendário escolar adaptado de acordo com a realidade desses sujeitos, utilizando em suas atividades, material didático próprio para o exercício da docência de professores indígenas e não indígenas (BERGAMASCHI, 2008).

Nesse sentido, a visão histórica construída pelos colonizadores em relação a esses sujeitos, necessita ser desconstruída, pois durante um longo período de sua história os povos indígenas conviveram com uma Política Integracionista, que tentava de todas as formas negar a sua cultura. Contudo, essa história ganhou um novo sentido a partir do dia 05 de outubro de 1988, quando foi promulgada a Constituição da República Federativa do Brasil, que passou a reconhecer o direito do índio e de seu processo próprio de aprendizagem, instituindo a possibilidade de criação de uma escola definida para esses sujeitos, procedendo ao reconhecimento de uma educação

que viesse respeitar as suas diferenças e especificidades (SILVA, FERREIRA, 2001).

Deste modo, a pesquisa constatou que as políticas públicas direcionadas a uma Educação Intercultural e Diferenciada para as populações indígenas, em nível Municipal, ainda estão presentes apenas nos discursos, porque, atualmente, a realidade das escolas localizadas nas aldeias do povo indígena Assuriní, ainda busca ultrapassar os obstáculos rumo a uma Educação Escolar indígena que apresente concepções e propostas diferenciadas no que tange aos processos e meios próprios para a transmissão dos conhecimentos e saberes desses sujeitos, uma vez que no Município de Tucuruí a Educação Escolar Indígena ainda se encontra vinculada à Secretaria de Educação Rural, o que mostra que não têm uma secretaria específica para a Educação Escolar Indígena.

2. A diversidade cultural construindo novos caminhos para educação

No contexto atual é fundamental fazermos uma reflexão a respeito da diversidade cultural, visto que ela tem com propósito o respeito pela diferença, assim percebe-se que a escola tem um papel fundamental de mostrar através da educação, que vivemos em uma sociedade composta por uma grande diversidade cultural, portanto não poderá ser entendida como uma sociedade homogênea.

Diante desses fatores, a Escola tem a responsabilidade de trabalhar a valorização e o respeito sobre os sujeitos, uma vez que o sentido de educar vai além de sua implementação e do compromisso, principalmente porque ela exige uma reflexão ética no contexto escolar para a valorização da cultura daqueles sujeitos que historicamente foram silenciados.

Durante a história da educação no Brasil a escola sempre valorizou a cultura do homem branco, talvez seja este um dos fatores que leva a educação, até hoje, a ter dificuldade para trabalhar o respeito à diversidade cultural. Sendo que a mesma deve primar pelo trato da igualdade no que consistir em um problema a ser enfrentado no espaço escolar, que necessita de oportunidade para produzir saberes a todos durante o processo de aprendizagem (MOREIRA; CANDAU, 2003).

O que nos leva a perceber que o homem é um ser essencialmente social, sendo então incapaz de ser retratado fora do contexto no qual ele vive. Por isso, o aluno ao ingressar na escola carrega consigo toda a sua bagagem cultural, no qual inclui sua cultura advinda da sua vivência no meio em que está inserido, o que revela, no espaço escolar, existir uma grande diversidade cultural e que precisa ser valorizada (LA TAILLI, 1992).

Nesse sentido, a escola deve ver o ser humano como um ser singular que tem a sua própria maneira de aprender e interagir com o outro durante o processo

de aprendizagem. Que faz com que o ser humano seja excepcional, por possuir uma história que está ligada a uma composição biológica, cultural e social na sua formação (MOREIRA; CANDAU, 2003).

Com isso, percebe-se que a escola recebe diferentes grupos étnicos, que possui uma grande diversidade cultural que precisa ser vista como elemento de inclusão e não de exclusão no contexto escolar. Com o intuito de que esse elemento advindo de suas experiências vividas no cotidiano dos alunos possa ser valorizado e articulado com os conteúdos no espaço escolar, o que permitirá com que esses sujeitos deem significado aos conhecimentos que vêm de sua própria realidade como sujeitos ativos dentro desse processo.

Segundo às análises de Santos, é possível mostrar que a cultura é uma preocupação atual, e bem-vinda dentro desse contexto porque há certa preocupação em entender os diversos caminhos que ela conduz entre os diferentes grupos humanos, para perceber as suas relações e visões futuras. Para o desenvolvimento da humanidade que historicamente foi marcado por contato, conflitos entre os diferentes grupos e modos de organização da sua vida social, para a apropriação dos recursos naturais, e para a transformação, no sentido de conceber a realidade da melhor forma, que possa expressar a realidade dos diferentes grupos (SANTOS, 1983).

Por isso, as estratégias pedagógicas na escola devem levar em consideração a cultura e a diversidade cultural existentes nesse espaço. Principalmente, como um dos elementos primordiais na organização do currículo escolar, sendo este um componente fundamental de luta contra a discriminação e o racismo no cotidiano escolar (MOREIRA; CANDAU, 2003).

Além disso, Moreira e Candau enfatizam que o Multiculturalismo Crítico aponta que o currículo deve corresponder a uma expectativa emancipatória que envolva o conhecimento da diversidade e das diferenças culturais, tendo como objetivo analisar os desafios das relações de poder que constantemente evidenciam as diferentes culturas que simultaneamente circulam em um mesmo local (MOREIRA; CANDAU, 2003).

Por isso, a prática pedagógica baseada no princípio multicultural, deve orientar-se diante dos problemas advindos da diversidade cultural que se refletem na sala de aula, uma vez que esse é um local que busca uma atitude que ultrapasse o "Daltonismo Cultural" que existe no cotidiano escolar, e que precisa ser discutido no referido espaço, porque busca-se uma perspectiva que valorize e leve em consideração toda a riqueza decorrente da vivência das diferentes culturas, no referido espaço (MOREIRA; CANDAU, 2003).

Nesse sentido, Moreira e Candau destacam as ideias de alguns especialistas que entendem que precisamos ultrapassar esse "daltonismo cultural" por meio de algumas táticas pedagógicas que possibilitem lidar com essa heterogeneidade. De modo que se busquem os elementos mais relevantes do Multiculturalismo, principalmente aqueles que os especialistas dizem que precisamos reescrever o conhecimento a partir das diferentes raízes étnicas (MOREIRA; CANDAU, 2003).

Contudo, esse projeto só será possível se for construído de forma coletiva e não de forma que cada um esteja no seu mundo, porque precisamos reescrever nossas experiências ligadas em nossas raízes étnicas, sendo essa uma experiência vivida pelos descendentes de africanos como bem retrata a diáspora. Nesse sentido, o conhecimento tem que ser reescrito a partir das diversas linguagens, diversas culturas, e também não se deixar levar pela ideia de que o conteúdo é algo estável (MOREIRA; CANDAU, 2003).

Segundo Moreira e Candau (2003) uma das questões fundamentais de ser trabalhada no cotidiano escolar, na perspectiva de uma educação que atenda à diversidade cultural e à diferença, diz respeito à discriminação e ao preconceito, tão presentes na nossa sociedade e na Escola (MOREIRA; CANDAU, 2003).

Verificamos, desta forma, que a diversidade cultural e a diferença são elementos que estão presentes no cotidiano escolar e que não devem ser dissociados do currículo da Escola como se eles fossem fatores que não estivessem inseridos nesse contexto, muito pelo contrário, esses são fatores que devem estar sempre presentes no momento em que se constrói o currículo escolar.

Por isso, é fundamental fazer uma reflexão a respeito do Projeto Político Pedagógico da Escola, articulado com a Secretaria de Educação, a fim de que seja um projeto claro, porque o projeto pedagógico é inseparável da Escola. Então, questionar, desnaturalizar e desestabilizar essa realidade constitui um avanço significativo. Consequentemente, defender o processo para reinventar a cultura escolar é uma tarefa difícil (MOREIRA; CANDAU, 2003). Uma vez que muitos educadores afirmam que para se efetivar os ideais baseado na diversidade cultural é necessário haver vontade política, para assim apostar nos horizontes de novos sentidos para a construção de uma sociedade e de uma educação verdadeiramente democrática, construídas através de uma articulação entre igualdade e diferença, na perspectiva do Multiculturalismo emancipatório (MOREIRA; CANDAU, 2003).

Diante desse processo, os professores têm um papel fundamental para que haja um avanço, principalmente porque a formação inicial e continuada desses profissionais é um elemento fundamental para que eles possam trabalhar essas questões na educação. Mas, sabemos que essa é uma preocupação que ainda não ocupa um lugar de prioridade, apesar de saber que já vem ganhando espaço em algumas instituições.

Neste sentido, para construir caminhos que valorizem a diversidade cultural na educação, é desafiador primeiramente porque vivemos em uma sociedade que historicamente negava as diferenças, o que compromete as dimensões das dinâmicas educativas. Porque a organização de um Currículo Multicultural vai além da introdução de alguns conteúdos, sendo então indispensável buscar um olhar com mais sensibilidade à diferença cultural, porque a visão monocultural está ainda latente na Educação Escolar, principalmente quando nós nos referimos aos povos indígenas.

3. Na perspectiva de uma educação para a diversidade cultural: a implementação da Lei 11.645/2008

Segundo Cerezer (2012), a partir das Leis 10.639/03 e 11.645/08, o Estado brasileiro passou a reconhecer a existência do racismo e do preconceito racial, iniciando esse processo com a implementação de um conjunto de políticas públicas visando combater as disparidades entre brancos, negros e indígenas. Essa ação significou um importante avanço nas lutas, para a afirmação dos direitos humanos básicos tanto para negros quanto para os indígenas da sociedade brasileira. E as Escolas Públicas e privadas passaram a ser consideradas como espaços privilegiados para o desenvolvimento da educação e das relações Étnico-Raciais, passando-se a considerar a diversidade cultural no contexto escolar (CEREZER, 2012).

Visto que as Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação das relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, de 2004, apontam a Escola como a principal responsável para trabalhar a questão da discriminação para a emancipação dos grupos discriminados, ao proporcionarem acesso aos conhecimentos científicos, a registros culturais diferenciados, à conquista da racionalidade que rege as relações sociais e raciais, a conhecimentos avançados, indispensáveis para consolidação e conserto das nações como espaços democráticos e igualitários (CD, DA DIVERSIDADE DO MEC, 2007).

Com isso, espera-se ter uma nova visão com relação às questões indígena e negra, podendo assim, constituir um campo fértil para ampliarmos essas temáticas em sala de aula, por meio da educação, uma vez que ela possui a responsabilidade ética e política para o desenvolvimento de uma formação multicultural em que a diversidade cultural esteja presente.

No contexto educacional essa é uma discussão necessária para poder compreender a diversidade étnico-racial e cultural existente em nossa sociedade, podendo a Escola incluir em sua proposta curricular pedagógica a temática indígena e negra, o que possibilitará novas discussões nas escolas a respeito aos elementos que envolvem esses sujeitos.

Para Cerezer (2012), formação, saberes e práticas do professor na fase inicial de sua profissão, são fundamentais porque é o momento em que ele está construindo a sua identidade profissional docente, estando um profissional repleto de inseguranças, incertezas e desafios, assim acreditamos que esse é um momento propício para a superação dos preconceitos com relação à diversidade étnico-racial e cultural presente em nossas escolas, pois essa é uma problemática ainda presente e que requer discussões aprofundadas a respeito dessas questões. Com isso, é importante analisar nossas escolas, para se perceber como essas temáticas vêm sendo tratadas pelos profissionais da educação em nossas escolas (CEREZER, 2012).

Diante disso, o mesmo destaca que no atual cenário educacional brasileiro, inúmeros estudos e publicações têm se preocupado em aprofundar as discussões referentes às questões étnico-raciais, com destaque para as abordagens sobre a História e a Cultura Afro-Brasileira, a africana, a história e a cultura indígena, reconhecendo a participação destes povos na construção da sociedade brasileira (CEREZER, 2012).

Portanto, percebe-se que está havendo uma mudança com relação às discussões que envolvem a questão negra e indígena, fatores esses que representam uma conquista para os movimentos sociais, no sentido de que estão sendo atendidas às demandas históricas dos movimentos negro e indígena. Seja na mídia, nos congressos ou eventos realizados ao longo de nosso país, bem como, nas pesquisas e nos mais diversos materiais que vem sendo publicados. Mas, ressalta-se, ainda, a necessidade de um conhecimento mais amplo e detalhado sobre a situação do negro e dos povos indígenas, da sua história, da sua cultura e da sua participação na história da sociedade brasileira.

4. Uma reflexão sobre as ações educacionais municipais indígena em Tucuruí

As políticas públicas educacionais indígenas em níveis municipais ainda precisam ser vistas como prioridade nas ações das políticas de governo, ao contrário ficarão difíceis para serem efetivadas, visto que tais políticas de educação diferenciadas precisam levar em consideração as peculiaridades destas etnias. Apesar de a Secretaria de Educação Municipal de Tucuruí demonstrar interesse para que, de fato, venha a se efetivar uma política educacional diferenciada para as comunidades indígenas, de acordo com os princípios da diferença determinado pelo MEC, ainda precisa superar muitos desafios. Um deles, segundo Procópio, é que a educação escolar indígena, no referido município encontra-se vinculada à Secretaria de Educação Rural, sendo que deveria ter uma secretaria específica para a Educação Escolar Indígena (PROCÓPIO, 2012).

Contudo, ainda é a Secretaria de Educação Rural a responsável por acompanhar a educação escolar na comunidade dos indígenas Assuriní, não tendo consonância com a gestão compartilhada, conhecem as legislações, os parâmetros e as resoluções definidas na agenda governamental, nacional. Logo, dependem de muitos fatores para determinar uma prática acelerada na implantação do modelo de educação diferenciada. As comunidades indígenas, por sua vez, representadas pelos educadores, enfrentam múltiplas dificuldades nas vivências da escolarização, porém preocupam-se com a valorização da cultura e da história de seu povo nas propostas educativas executadas no cotidiano.

Conforme Procópio, percebeu-se nas respostas dos gestores e dos educadores que trabalham na comunidade indígena dos Assuriní que existe um interesse por parte do

Poder Público Municipal de Tucuruí para que se efetive uma política pública educacional em algumas comunidades indígenas. Mas, a morosidade destes desdobramentos faz com que essas comunidades sintam que está longe de serem concretizadas tais políticas, retratando assim a desigualdade nos direcionamentos do gerenciamento Público (PROCÓPIO, 2012). Embora as vozes externas dos gestores que direcionam as Políticas Públicas Educacionais e a organização escolar dos indígenas Assuriní afirmem que tem consciência de parte das dificuldades enfrentadas pelos educadores indígenas, para desenvolver planos coerentes com suas realidades.

Evidencia-se, portanto, o sentido atribuído em relação à deficiência na formação continuada, prejudicando o trabalho educativo, pois são poucas as iniciativas de investir em encontros educativos mais frequentes que visem conhecimento das demandas cotidianas, da diversidade presente nos contextos históricos e culturais da relação interétnica, enfrentada pelos educadores no campo de encontro “a escola”, pode ser um dos caminhos para a transformação.

É preciso ter noção dos conflitos existenciais para assumir posturas diferentes perante tais realidades dessas políticas, conhecendo a dimensão da realidade, e o respeitar a diferença, o contrário é negar as relações de dominação cultural que ainda determinam ações de caráter simplista, transferindo as responsabilidades de uma área para outra do governo.

No contexto escolar das comunidades indígenas notou-se que gerenciamento público sofre também com a falta de cumprimento das alianças consensuais na gestão compartilhada, como a Educação Escolar Indígena no Brasil fica sob responsabilidade nacional e aos Estados e Municípios cabem sua execução e acompanhamento, nem sempre os investimentos são realizados de acordo com a realidade.

Nesse sentido, quando ouvimos as vozes dos educadores indígenas em seus contextos escolares, diversos professores têm consciência das fragilidades enfrentadas na vivência das políticas educacionais cotidianamente, por isso conhecer as estruturas curriculares é fundamental. Contudo, os educadores que atuam em sala de aula transformam o pouco conhecimento que tem em sensibilidades, mediante a uma prática significativa que busquem reconhecer o universo simbólico e os elementos da cultura dos educandos, tornando-os participantes dos campos de produção do conhecimento diariamente, no seu espaço escolar.

Diante disso, existem alguns pontos que merecem destaque no sentido atribuído pelos gestores e educadores indígenas dessas comunidades, inclusive dos Assuriní, pois, a mudança de direcionamento das ações de um subsistema para outro destacado pelo MEC, também provoca desajustes na organização do ensino, visto que a implantação do currículo diferenciado presente nas Políticas Educacionais Indígenas tem acontecido de forma fragmentada nas comunidades indígenas, tanto nas respostas de um, quanto de outro, além disso, existem poucos investimentos em recursos materiais, humanos e orçamentários, seguem o mesmo perfil das escolas ditas dos brancos.

Apesar de algumas escolas estarem estruturadas segundo os moldes urbanos, nem sempre representam avanço dentro dessas comunidades, às salas ainda não expressam a liberdade de pensar, sentir e produzir meios de recriar visões de mundo e escolarização mais amplas, conforme os anseios das comunidades indígenas.

Conforme enfatiza Procópio, a preocupação com a valorização da história e da cultura dos povos indígenas é um fator presente nestas comunidades envolvidas, e que foi bem perceptível no contexto dos Assurini, e também já observada em outras comunidades indígenas, dentre elas os Anambé que também buscam uma escola que seja um espaço de articulação e do reconhecimento da sua cultura tradicional, nos seus mais variados significados e sentidos atribuídos segundo as nuances da diversidade cultural (PROCÓPIO, 2012).

Para Dussel, devemos olhar o “outro” na sua alteridade e não como negado, silenciado que foi historicamente esse sujeito, sendo uma ação necessária para todas as vozes na nossa atualidade, diante dos conceitos das políticas públicas educativas em construção na escolarização oferecida aos indígenas, assim trabalha a superação do etnocentrismo para um diálogo, com o “outro” com suas diferenças na vida e nas intercomunicações sociais para uma educação escolar que tenha um terreno ativo para uma cultura, fundamentava-se na liberdade humana de transitar em diversos espaços, dominar seus códigos, símbolos e conhecer o outro (DUSSEL, 1994).

Portanto, percebe-se que o desafio da diversidade cultural está presente em todas as esferas humanas, sendo unidades de laços, eixos de redes e de interações entre diversos tipos de pessoas. Nosso olhar valorativo, destemido é que estimula novas posturas, foi um dos motivos enfrentados para nos infiltrarmos espaços cotidianos dos indígenas, fatores que são fundamentais para que uma escola tenha, de fato, um compromisso com o grupo na comunidade que ela está implantada (DUSSEL, 1994).

5. As ações da Secretaria Municipal de Educação em Tucuruí para as políticas educacionais indígenas

A Secretaria de Educação de Tucuruí, através de sua secretária, vem trabalhando na perspectiva de que futuramente venha ter uma secretaria para a diversidade cultural, onde deve-se inserir a educação escolar indígena, para assim poder desenvolver as políticas educacionais voltadas para a educação desses sujeitos. Com isso, visa à superação da discriminação e do preconceito existentes na sociedade, em que seu principal papel é contribuir para um dia a dia participativo, democrático, promovendo o intercâmbio entre escola e comunidade, por isso as ações dessa secretaria têm o compromisso de executar as políticas educacionais para as escolas Indígenas de forma mais eficaz. Neste sentido, traça-se, no tópico a seguir, um quadro demonstrativo dessas políticas públicas educacionais.

6. Um olhar reflexivo sobre as diferentes vozes nas aldeias indígenas

Percebe-se que a política pública educacional que vem sendo direcionada para a escola do povo Assuriní ainda é incipiente, uma vez que a escola desses indígenas precisa seguir, por exemplo, um calendário escolar determinado pela própria Secretaria de Educação do Município de Tucuruí, embora, a Escola Wararaawa Assuriní tenha o seu próprio calendário escolar adaptado de acordo com as especificidades desses sujeitos.

Desta forma, é importante frisar que a Secretaria de Educação deste município ainda está longe de efetivar, de fato, uma política educacional voltada para uma educação específica e diferenciada, onde os programas educacionais para organização do magistério intercultural e formação continuada para professores venham a ser realidade no contexto educacional Indígena, no referido Município.

Pois, esses são elementos que devem fazer parte das políticas públicas educacionais indígenas municipais, assim, percebe-se que a Secretaria de Educação deste município ainda não possui um currículo de fato diferenciado para a revitalização das culturas indígenas, principalmente, que tenha o interesse de demonstrar uma revitalização das culturas indígenas e, que seja articulado com os educadores que atuam em escolas indígenas. Atualmente, a reivindicação dos professores Assuriní é inserir no currículo de sua escola aulas de língua indígena, tanto para os índios quanto para os não índios, que, aliás, na prática já vem sendo exercitada por este povo.

Diante disso, o currículo proposto pelas políticas públicas educacionais deve levar em consideração a realidade vivenciada pelos indígenas. Uma vez que já vem sendo exercitada a construção de uma proposta curricular no contexto dos Assuriní, mas percebe-se que ainda existem algumas dificuldades, principalmente com relação ao material didático que ainda vem de forma muito reduzida para as escolas indígenas.

Assim, as vozes que vem de alguns profissionais da Secretaria de Educação enfatizam que eles têm um interesse muito grande de estar, por exemplo, criando uma secretaria para a educação escolar indígena no município, para que seja possível oferecer a esses profissionais da educação uma formação específica e diferenciada para atuarem em escolas indígenas no município de Tucuruí.

6.1. Vozes que vêm de dentro da aldeia

Fazendo uma reflexão sobre os professores que trabalham na escola da aldeia dos Assuriní, foi possível perceber que educação ainda acompanha as propostas pedagógicas curriculares determinadas pela Secretaria de Educação do Município de Tucuruí e que vem sendo executada nas Escolas desses indígenas. Além disso, os professores também enfatizaram a necessidade de um curso de formação continuada específica para atuarem em escolas indígenas, e que na sua visão poderia contribuir

significativamente com sua prática educacional, no sentido de estar valorizando a cultura e a história desses sujeitos.

Mas, enquanto essa formação não chega, os primeiros passos vêm sendo dados no espaço escolar pelos educadores que já inseriram no currículo da Escola um dia da semana para trabalhar a aula de Línguas Indígenas dos Assuriní, do mesmo modo que também trabalham com oficinas voltadas para a valorização da cultura desses indígenas. Sendo essas algumas das atividades realizadas pelos professores que demonstram interesse para que se efetive uma educação específica e diferenciada para esses indígenas. Desta forma, os profissionais da educação buscam incorporar saberes informais nas suas práticas de escolarização dentro dessa comunidade, principalmente quando levam aos sábios, os mais velhos para trabalhar a Língua Mãe, e realizam oficinas nessas comunidades com alunos para fazerem os seus artesanatos no sentido de se manter viva a cultura nessas comunidades indígenas.

Estes profissionais enfatizam que são praticamente inexistentes as iniciativas de investir em encontros educativos mais frequentes que vise conhecimento das demandas cotidianas, da diversidade presente nos contextos históricos e culturais dos povos indígenas, para que haja uma relação mais eficaz em que a Escola seja um caminho para a valorização cultural desses sujeitos.

Percebe-se que no contexto escolar das comunidades indígenas o gerenciamento público sofre também com a falta de cumprimento das alianças consensuais na gestão compartilhada, com relação a educação escolar indígena no Brasil, que ficou sob responsabilidade do governo federal e aos estados e municípios cabem sua execução e acompanhamento, mas que nem sempre os investimentos são realizados de acordo com a realidade dessas Etnias (CD, DA DIVERSIDADE DO MEC, 2007).

Nesse sentido, as vozes dos educadores indígenas em seus contextos escolares deixam fazer emergir indícios de fragilidades e ausências enfrentadas cotidianamente na vivência das políticas educacionais. Portanto, conhecer as estruturas curriculares é fundamental, mas não se pode negar que os educadores que atuam em sala de aula transformam o pouco conhecimento que tem em sensibilidades, mediante a uma prática significativas, que busca reconhecer o universo simbólico e os elementos da cultura dos educandos, tornando-os participantes dos campos de produção do conhecimento diariamente no espaço escolar.

Sendo assim, alguns pontos merecem destaque no sentido atribuído pelos gestores e educadores indígenas dessas comunidades, inclusive dos Assuriní, pois, a mudança de direcionamento das ações de um subsistema para outro, destacado pelo MEC, também provoca desajustes na organização do ensino, visto que a implantação do currículo diferenciado presente nas políticas educacionais indígenas tem acontecido de forma fragmentada nas comunidades indígenas, tanto nas respostas de um, quanto de outro, além disso, existem poucos investimentos em recursos materiais, humanos e orçamentários, eles seguem o mesmo perfil das Escolas ditas dos brancos (CD, DA DIVERSIDADE DO MEC, 2007).

Apesar de algumas escolas estarem estruturadas segundo os moldes urbanos, nem sempre representam avanço dentro dessas comunidades, as salas ainda não expressam a liberdade de pensar, sentir e produzir meios de recriar visões de mundo escolarização mais amplas, conforme os anseios das comunidades indígenas (CD, DA DIVERSIDADE DO MEC, 2007).

Conforme analisa Procópio, a preocupação com a valorização da história e da cultura dos povos indígenas é um fator presente nestas comunidades envolvidas, e que foi bem perceptível no contexto dos Assuriní, e também já observada em outras comunidades indígenas, dentre elas a dos Anambé que, também, buscam uma escola que seja um espaço que propicie a articulação e o reconhecimento da sua cultura tradicional, nos seus mais variados significados e sentidos atribuídos segundo as nuances da diversidade cultural (PROCÓPIO, 2012).

Diante do exposto acima, apresentar as dificuldades encontradas durante a pesquisa não tem grande relevância, quando se percebe que na realidade da vida social, os valores se fundem para expressar um sentimento de organização das classes dominantes na conquista de um bem comum, de modo forçado, espontâneos, desafiadores, criativos e consensuais que podem ser acompanhados no quadro demonstrativo e no cruzamento de opiniões supracitadas.

Para Dussel, devemos olhar o “outro” na sua alteridade e não como negado, silenciado que foi historicamente esse sujeito, sendo uma ação necessária para todas as vozes na nossa atualidade, diante dos conceitos das Políticas Públicas Educativas em construção na escolarização oferecida aos indígenas, assim trabalha a superação do etnocentrismo para um diálogo, como o “outro” com suas diferenças na vida e nas intercomunicações sociais para uma educação escolar que tenha um terreno ativo para uma cultura, fundamentava-se na liberdade humana de transitar em diversos espaços, dominar seus códigos, símbolos e conhecer o outro (DUSSEL, 1994).

Com isso, percebe-se que o desafio da diversidade cultural está presente em todas as esferas humanas, sendo unidades de laços, eixos de redes e de interações entre diversos tipos de pessoas. Nosso olhar valorativo destemido é que estimula novas posturas, foi um dos motivos enfrentados para infiltrar, nos espaços cotidianos dos indígenas, fatores que são fundamentais para que uma escola tenha, de fato, um compromisso com o grupo na comunidade que ela está implantada.

Portanto, as dificuldades encontradas durante a pesquisa têm grande relevância, quando se percebe que na realidade da vida social os valores se fundem para expressar um sentimento de organização das classes dominantes na conquista de um bem comum, de modo forçado, espontâneos, desafiadores, criativos e consensuais que podem ser acompanhados nesse quadro demonstrativo e no cruzamento de opiniões desses sujeitos (CUNHA, 2012).

Segundo Cunha, quando os colonizadores portugueses chegaram às costas brasileiras, pensavam que haviam chegado a um paraíso terreal, onde se vivia comumente por mais de cem anos em eterna “inocência”, daí a visão dos Colonizadores durante esse período, que também iniciou o descobrimento dos “gentios” durante o

curso da nossa História. Desta forma, percebe-se que os portugueses tinham como características: civilizar, exterminar, explorar, povoar, conquistar e dominar o nosso território, esses termos utilizados pelos portugueses estavam diretamente ligados às relações de poder de uma determinada civilização sobre outra (CUNHA, 2012).

A partir de então, nesse processo de descobrimento do Brasil pelos Portugueses, a primeira representação que se tinha dos povos indígenas é de que eles eram primitivos e vivam em um estado natural. Além disso, foram considerados como sujeitos a-históricos porque não tinham escritas, logo não tinham sua própria história escrita, apesar de terem vivido há muito tempo neste território antes da chegada dos europeus.

Nesse sentido, o processo de colonização do Brasil teve muitas armadilhas, dentre elas a ilusão do primitivismo de uma sociedade que vivia parada no tempo, o que podemos dizer que essa foi uma visão equivocada que se fez com relação ao índio durante o processo de colonização (CUNHA, 2012).

Conforme afirma Cunha, na história das sociedades Indígenas durante o processo de colonização era muito presente a ideia de Isolamento. Sendo importante destacar que ao utilizar esse termo, deve-se utilizar com bastante cautela, uma vez que esses indígenas viviam refugiados das missões religiosas ou dos serviços dos colonos que se “retribalizaram” ou aderiram aos grupos independentes, como os dos Mura, esses fatores deixaram claro que nesse contexto havia a existência de um ponto de contato e de circulação de uma cultura material, assim as sociedades indígenas de nossa atualidade não são, portanto um produto da natureza porque antes a sua relação com o meio ambiente foi mediatizada pela história (CUNHA, 2012, p.12).

Na concepção de Cunha, a ação dos Jesuítas Católicos baseou-se no discurso da catequese, da necessidade de expansão do Catolicismo para fora da Europa. Esse discurso e ação foram práticas definidas no Concílio de Trento (1545 – 1563), numa época em que Portugal e Espanha já ocupavam terras em outros continentes.

Mas, quando analisamos a atual sociedade brasileira, percebemos que o número de indígenas integrados era muito pequeno. Esse foi um processo tratado, ao longo da História, como um processo de dizimação, e extermínio das populações nativas, se levarmos em conta a dimensão territorial e o número inicial de nativos, remanescentes. Na prática, os Jesuítas promoveram a “aculturação” dos nativos, impondo a religião e os costumes dos Europeus, que acabaram desestruturando as comunidades indígenas, gradualmente eliminadas, principalmente pela ação bélica, seja de bandeirantes, seja de fazendeiros apoiados na ideia de “Guerra Justa” (CUNHA, 2012).

Diante disso, percebe-se que os portugueses quando chegaram a terras brasileiras em 1500, chamaram de “Novo Mundo” na América, e com eles também chegaram os navegadores que desembarcaram no litoral do novo território, assim os primeiros europeus tomaram posse das terras e tiveram os primeiros contatos com os indígenas denominados pelos portugueses de “selvagens” (RIBEIRO, 1996).

Desse modo, podemos chamar esse primeiro contato entre portugueses e indígenas de “encontro de culturas”, e também de extermínio dos indígenas tanto por meio dos conflitos entre os portugueses, quanto pelas doenças trazidas pelos europeus, dentre estas a gripe e a sífilis, momentos estes em que os portugueses efetivaram poucos empreendimentos no novo território conquistado e marcado pela exploração do trabalho indígena que contribuiu significativamente para a dizimação de muitas Etnias (CUNHA, 2012).

Nesse mesmo contexto surgem também as políticas indigenistas, aquela que era pensada a partir da visão do outro, ou seja, pela visão dos colonizadores, uma vez que a coroa tinha os interesses fiscais e estratégicos de ver próspera a colônia, com o intuito de se garantir politicamente. Para tanto, velar pelos aliados indígenas em suas lutas com franceses, holandeses e espanhóis, seus competidores internos, garantia seus limites externos, desejando-se fronteiras vivas formadas por grupos indígenas aliados.

Segundo Cunha, a partir da expulsão dos Jesuítas por Pombal, em 1759, e, sobretudo, da chegada de Dom João VI ao Brasil, em 1808, a política indigenista viu sua arena reduzir e sua natureza ser modificada, não havendo assim mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar o índio e de ocupar suas terras (CUNHA 1992, p.14).

Por outro lado, Cunha, também retrata a política indígena, aquela pensada a partir da visão dos próprios índios, ao contrário daquela onde durante muitos anos de nossa História prevaleceu à ideia de que os índios foram apenas vítimas de um sistema e de uma política de práticas que lhes eram externas e que os destruíam.

O resultado paradoxal dessa postura “politicamente” correta somava e eliminava física e etnicamente os índios como sujeitos históricos. Nesse sentido, não há dúvida de que os índios foram atores também de sua própria História e de que, nos interstícios da política indigenista, vislumbra com algo do que foi a política indígena (CUNHA 1992, p.18).

Cunha recupera na sua obra, “História dos Índios no Brasil”, outra imagem e História desses sujeitos, uma vez que esta autora destaca a importância da iconografia, tentando mostrar documentos pouco conhecidos ou inéditos, época essa que está mais viva a especulação sobre o significado dessa nova humanidade, a partir da popularização da fotografia e das viagens exóticas, multiplicam-se as imagens, e restam saber se elas nos revelam as verdadeiras imagens desses sujeitos, do mesmo modo, que apontam para uma verdadeira história indígena ainda que está por vir (CUNHA 1992, p.20).

Portanto, trata-se de uma política que visava fazer uma consciência histórica em que os índios possam ser sujeitos e não apenas objetos, de uma política que para nós parece ser nova, mas, para os índios, ela parece ser costumeira. Sendo estes elementos fundamentais para a gênese do homem branco que tinha na iniciativa do contato apreendido as sociedades indígenas como produto de sua própria história, ação ou vontade (CUNHA 1992, p.17).

7. Considerações finais

Os povos indígenas desde o processo de colonização vêm sendo perseguidos e marginalizados. Essa percepção evidencia que mesmo diante das políticas de proteção e das leis que asseguram os direitos indígenas, estamos longe de um tratamento digno e respeitoso com a diversidade cultural desses sujeitos que foram os primeiros habitantes desta terra e os donos originais dela. Portanto, ao longo dos anos, os povos indígenas vêm perdendo sua identidade, sua cultura e costumes, hoje veem a educação como um forte aliado para manter viva sua história.

Nestas condições, escola para esses sujeitos passou a ser pensada dentro dos direitos humanos e sociais, com o intuito do reconhecimento da diversidade cultural e das experiências sociais e políticas. Além disso, alguns órgãos do estado apoiam e passam a discutir a educação escolar dentro de uma nova visão, de respeito à educação intercultural e como instrumento de reafirmação étnica, que valorizem os conhecimentos tradicionais desses sujeitos e revitalize a sua memória histórica, com a necessidade de se apropriar dos conhecimentos da sociedade nacional para fazer valer os seus direitos.

Percebe-se, com isso, que os conceitos em relação a Educação Escolar Indígena ao longo dos anos vêm sofrendo alterações, uma vez que atualmente os povos indígenas vem almejando novas perspectivas para tonarem-se agentes participativos das políticas educacionais dentro de suas próprias comunidades, isso possibilitara com que essas políticas sirvam de instrumento de luta e reivindicação para esses sujeitos. Embora hoje o discurso da educação seja de valorização dos saberes indígenas, percebe-se que ainda há uma grande resistência por parte do poder público para que se efetive uma educação diferenciada para os povos indígenas, capazes de reduzir os numerosos desafios encontrados no campo teórico, metodológico e administrativo da Educação Escolar Indígena.

Consequentemente, devemos considerar que mesmo dentro de uma mesma etnia as formas de pensar a realidade mudam de comunidade para comunidade, dependendo, muitas vezes, da forma como a liderança percebe o mundo que o cerca e qual o papel atribui à escola. Assim, embora seja perceptível o avanço das políticas educacionais para essas populações nas últimas décadas, muito ainda tem que ser feito para que os indígenas consigam colocar em prática a legislação que já conseguiram normatizar e também ganhem, cada vez mais, autonomia junto às esferas de poder público para opinar quanto às políticas que os afetam diretamente e para que se efetive na prática de uma escola preconizada pela legislação, de modo que as escolas em áreas indígenas estejam a serviço desses povos, para garantir os projetos futuros dessas etnias. Portanto, as políticas educacionais só terão resultado se os povos indígenas participarem diretamente da elaboração desse processo, podendo assim, expressar suas experiências no processo construtivo do trabalho pedagógico, cultural, político e institucional de suas escolas.

Referências

- BERGAMSCHI, Maria Aparecida. **Povos indígenas e a educação** - Porto Alegre -Mediação 2008.
- BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**: Brasília: Imprensa, oficial, 1988.
- BRASIL, **Ministério da Educação. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, LDB, 9394/96, 20 de dezembro de 1996.
- CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 1991.
- CEREZER, Osvaldo Mariotto. **III Congresso Internacional sobre professorado principiante e Inserción profesional a la Docencia**, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CAD, SECAD, 3. **Políticas públicas para educação escolar indígena**. ANO, 2007.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1ª ed. — São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del Otro: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidade**, Editora Cambio XXI. ed. Mexico, 1994.
- LA TAILLE, Yves ET.al. Peaget, Vigostsky, Wallon. **Teóricos psicogenético em discussão**. São Paulo, Smunus Editoriais, 1992.
- MOREIRA, Antônio Flavio Barbosa, VERA, Maria Candau. **Educação Escolar e cultura (s): construindo novos caminhos**, 2003.
- PROCÓPIO, Maria Gorete Cruz. **Educação Escolar Indígena na Amazônia: uma abordagem histórica sobre os desafios, avanços e perspectivas na Escola Wararaawa Assuriní localizada na Transcimetá Tukurui-Pará**, (TCC-UFPA), 2012.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização** (1ª): Rio de Janeiro - civilização brasileira 1996.
- SILVA, Aracy Lopes D.A; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. **Antropologia, História, Educação: A pesquisa indígena e a escola**. 2ed São Paulo: Global, 2001.
- WEIGEL, Valéria Augusta de Medeiros. **Escola de branco em maloca de índio**. Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

Sherlyane Louzada Pinto¹
Benedita Celeste de Moraes Pinto²

Farmácia Viva: Lugar de Experiências com Plantas Medicinais

¹ Mestre em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura/Universidade Federal do Pará. E-mail: sherlylp@hotmail.com

² Professora/pesquisadora da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO) e do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins -UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

1. Introdução

O presente estudo faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre experiências e vivências pelo uso com plantas medicinais presentes na vida de antigos moradores da cidade de Cametá-PA, em que destaca a importância secular dos conhecimentos tradicionais da medicina habitual, onde segundo Di Stasi, essas práticas seculares com plantas e ervas medicinais foram “durante muito tempo os feitos curativos, que consolidaram acalentos, dores e sofrimentos, o modo pelo qual o homem atual traduz em sua vida o merecido reconhecimento desses saberes e práticas medicinais, sendo reconhecida como uma atividade humana por excelência, ultrapassando todas as barreiras e obstáculos durante o processo evolutivo chegando até os dias atuais, sendo amplamente utilizada por grande parte da população mundial como fonte de recurso terapêutico (DI STASI, 2006, p. 10).

Portanto, partindo desse pressuposto consolida-se que a ultrapassagem desses conhecimentos passou por diversas gerações por meio da oralidade, “transgredida pelas lembranças e memórias, estabelecendo uma relação simbólica com os lugares e momentos importantes” (LE GOFF, 1990). Deste modo o estudo lançante por meio deste artigo elucida compreender o significado que existe nos quintais ainda reservados como espaço de expressões de produção, dinamismo, afetividade, e principalmente por apresentar elementos naturais que marcam esses lugares com espaço de fonte curativa, podendo assim ser considerado como “farmácia viva”, interpretados como espaço íntimo, sagrado e amparador.

Dentre um dos lugares que poderia se apresentar como espaço de saberes e experiências com plantas medicinais estão os quintais, onde segundo Souza, eles

reproduzem sinais e significações de vivências, principalmente, transitados por mulheres, que acabariam por demarcar “tal local, para se plantar, colher e criar animais domésticos” como suplemento alimentar, e fonte curativa” (SOUZA, 2009).

Para a disseminação de cura, os chamados quintais, passam a servir como possibilidade privada de reconhecimento e ligação com as maneiras tradicionais de “vidas antigas”, traduzidas pelo semear, plantar e colher, propostas pela elegância dos encontros de espécies de plantas para as mais diversas enfermidades, criando-se assim a pluralidade de sensações e significações presentes por elementos naturais e não naturais que simbolizam esses lugares como produtivo, dinâmico, afetivo e vital. A vitalidade encontrada pela produtividade curativa dos quintais também está associada a construção amparadora que as plantas medicinais presentes possuem, caracterizando esses quintais como “farmácia viva”, no qual disponibiliza formas e caminhos para assim descrevê-los.

Portanto, esse estudo apresentara os meios e as aberturas pelas quais passamos a chamar os quintais dos antigos moradores da cidade de Cametá, como “farmácia viva”, além de abordar quais os caminhos teóricos e metodológicos que associaram os quintais a um lugar de significados, existência e fomento de recorrência curativa para as enfermidades encontradas no dia a dia de homens e mulheres que vivem há mais de quarenta anos em Cametá.

2. Caminhos Teóricos Metodológicos

Ressalta-se que para a realização dessa pesquisa foi feita observação participante com antigos moradores da cidade de Cametá no CENCAPI (Centro de Convivência a Pessoas Idosas), projeto assistencialista municipal, e entrevistas domiciliares através de questionário com perguntas abertas e fechadas, totalizando vinte e quatro entrevistas.

Dentre as perguntas fechadas, destacaram-se: idade, tempo de escolaridade, tempo de moradia em Cametá, conhecimento de algumas plantas que possuía para fins curativos, utilização de plantas medicinais para a cura de enfermidades, nome de plantas utilizadas como via de tratamento medicinal, informações técnica/farmacológica sobre os princípios das plantas medicinais, formas ensinamento sobre o uso das plantas medicinais, dentre outras.

Todas as entrevistas apresentaram, seus momentos impensados, onde uma boa parte das visitas foram desdobradas por argumentos autônomos, criando-se uma dinâmica de relatos espontâneos, para que os entrevistados interagissem, intencionando as leituras e interpretações de suas experiências de vidas. As entrevistas propiciaram entender que os interlocutores, idosos, possuem um embasamento teórico-prático sobre o uso das plantas medicinais, descrevendo por meio da sua realidade local,

práticas e saberes na manipulação e uso dos remédios feitos com plantas medicinais, que são permeados pela compreensão particular de mundo através do seu eu.

Nesse sentido, foi perceptível por meio da observação participante, que havia necessidade de se verificar melhor alguns pressupostos da pesquisa, como a visualização das hortas domésticas dos(as) entrevistados(as), a forma de feitura e utilização dos remédios caseiros que diziam utilizar, daí a necessidade de se realizar visitas domiciliares, e assim, também foram se estreitando laços de amizade e confiança entre entrevistados e a pesquisadora.

Durante as atividades de pesquisa de campo, para a realização de entrevistas e registro de imagens fotográficas foi solicitada a assinatura do termo de livre consentimento a todos os participantes/colaboradores da pesquisa. Seguindo esta dinâmica, foram realizadas vinte e três visitas domiciliares do universo de vinte e quatro sujeitos participantes.

Observou-se, assim, que por meio das visitas domiciliares, uma boa parte dos entrevistados apresentavam, em sua residência, uma parte reservada que dinamizava as relações dos afazeres domésticos com o uso de plantas medicinais localizados na parte inferior das casas, onde costuma-se chamar de quintal, e esse lugar “separado” segundo afirmam Brito e Coelho, são “parte da casa de simples acesso, onde costuma-se cultivar diversas espécies de plantas alimentícias, medicinais e ornamentais, com base em um grande pertencimento pessoal de quem costuma cultivar e zelar pelo local de grande simbologia e significados (BRITO e COELHO, 2000).

Com o intuito de apresentar esse espaço de simbologia chamado de quintal e sua relevância como sendo uma “farmácia viva”, nos qual extraímos o poder e o chamado valor sensível, pois é no quintal que se reproduzem os sentidos e percepções além da construção de “saberes e disseminação de práticas tradicionais como o uso de plantas medicinais. É por meio desse ambiente que muitos sujeitos, principalmente as mulheres, realizam suas atividades habituais” (TUAN, 1983).

Para a concretização desta pesquisa tivemos como aporte teórico-metodológico obras que discutem: espaço, lugar, quintal, farmácia viva, tendo como destaque autores como: BRITO e COELHO (2000); TUAN (1983); PERREIRA e ALMEIDA (2010); PINTO (2010); SILVA (2004); SOUZA (2009), ALGRANDI (1997), que auxiliaram nas análises que fazem parte do presente trabalho.

Portanto, esse estudo é proveniente de uma pesquisa de cunho qualitativo, pois vale-se das afinidades particulares movidas pelo universo dos significados de antigos moradores, mediante a sabedoria e práticas com plantas medicinais, “articuladas por simbologia, pertencimento, valores e afetividade, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, o que traduz em descrever que é uma pesquisa “que não pode ser reduzida à operacionalizações de variáveis” (MINAYO, 2000, p. 20 e 21).

3. Entendimento de Quintal como um Lugar de Espaço de Significados “Vivos”

Durante o período colonial, sobretudo, no século XIX, o quintal era reconhecido “como o espaço residuais de reprodução alimentícia das cidades” (ALGRANDI, 1997, p. 145-151), esses ambientes foram ocupados por várias instalações destacadas como construção dos fundos das casas, onde diretamente ligados aos lares, os quintais eram uma espécie de abastecimento, funcionando não somente como unidades de consumo, mas também como unidades de produção doméstica (produção de farinha, produção artesanal).

Deste modo, a denominação de quintal também se faz presente nas afirmações de Brito e Coelho (2000), que o caracterizam como “o lugar situado próximo da casa, de acesso fácil e favorável, no qual se conserva ou se cultivam diversas espécies alimentares, medicinais, ornamentais”, sendo justamente aquele espaço velado, não acessível ao olhar público, e que, no entanto, constitui uma parcela apreciável dos espaços residenciais (BRITO; COELHO, 2000, p. 7).

Para Souza (2009), o entendimento de espaço está relacionado “a uma espacialidade concreta da sociedade, apresentada como lugar de produção social, podendo ser vista em muitas situações como um processo espacial dinâmico”. Nessa perspectiva, elege-se o espaço como análise social ativo em ambientes como quintal, hortas, e pequenos lugares de produção social. Entendendo-os como espaço vivido cotidianamente (SOUZA, 2009, p. 170).

Segundo Tuan (1983), cotidianamente o quintal decorre da:

Experiência com o lugar inserido, criado pelas relações de intimidade do espaço em que se vive. Como exemplo de lugar íntimo, elege-se o quintal como um espaço de saberes pessoais, vividos cotidianamente pelos sujeitos, uma vez que é através dessa relação íntima que eles revigoram os seus conhecimentos com os elementos naturais presentes por esse espaço (TUAN, 1983, p. 12).

A partir das análises de Tuan (1983), “é no quintal que se reproduzem os saberes. É ali que estão os elementos naturais comuns do dia a dia, transformando esse espaço um lugar em que se vive, e se realiza o cotidiano em saberes sociais”, é por meio desse ambiente que muitos sujeitos, principalmente as mulheres, realizam suas atividades cotidianas (TUAN, 1983, p. 12).

O quintal também para a análise desse estudo pode ser entendido como um lugar de calma e de intimidade para quem conhece, pois é um ambiente recheado de elementos naturais marcados por significados, onde “pulsam” lembranças pelo avistar de marcas de objetos e plantas que recordam sujeitos “memoráveis” além de recordações de momentos de recorrência para a extração de plantas medicinais em casos de crises e desespero. Portanto, o quintal pode ser entendido como um lugar de espaço de significados vivos, onde encontram-se construções de produção, dinamicidade, afetividade e força vital, onde percebe-se a expressividade de “vidas”

que se apresentam pelas marcas naturais das cores, cheiros, espessuras, tamanhos e sabores, que delineiam as plantas como fonte de poderes curativos, nos quais podem ser caracterizadas e classificadas pelas identificações e precedências delas.

Nesse sentido, o lugar onde se delineia como quintal pode ser interpretado por “farmácia viva”, onde encontram-se elementos e significados que vitalizam tal espaço como íntimo, sagrado e amparador.

4. Farmácia Viva: Dimensão Simbólica dos Espaços do Viver pelas Experiências com Plantas Medicinais

Por meios das visitas nas residências dos antigos moradores da cidade de Cametá, “assistenciados” pelo CENCAPI, observou-se que os quintais, ainda existentes, fazem parte de uma logística de circulação de pessoas que apresentam afeição e apego aos elementos que ali se apresentam, sendo estes considerados como espaço vivido cotidianamente. Para dona Maria Lima, 69 anos, o quintal da sua casa é caracterizado como o seu espaço de dedicação e cuidado:

O meu segundo lugar preferido da minha casa é o meu quintal, é aqui que plânto as flores que acho muito bonitas, veja essa? [mencionando suas mãos para uma de suas roseiras preferidas] é linda, de um perfume que só vendo (...) é aqui que converso com minhas amigas [rosas e flores do quintal], esse lugar me traz paz porque minhas plantas só me fazem bem (...) eu não saio daqui (...) tudo santo dia é dia de vi aqui [no quintal] (...) eu tenho de tudo um pouco, tenho minhas flores, minhas plantinhas medicinais, minhas arves que dão fruta (...) (Fala de Dona Maria Lima, 69 anos, antiga moradora da cidade de Cametá. Entrevista realizada em 2018).

Dessa forma, com base na fala desta entrevistada, o quintal pode ser entendido como um lugar de tranquilidade, de dinamismo e de intimidade. É o lugar onde se compõe experiências de gerações sucessivas, deixadas pelas marcas, seja por um elemento natural ou não, construída de significações particulares.

Da mesma forma, dona Maria Rosalia Franco, 68 anos, nos mostra que os laços de ligação da sua família se estreitam, se fortalecem e estabelecem heranças, sinalizados por sentimentos de memórias dos que já se foram através dos elementos naturais presentes em seu quintal:

Tem muitas coisas aqui que são da minha feição, tem essa árvore de cocô que foi plantada pela minha avó, tenho essa samambaia que nunca morreu, porque eu cuidei, plantada pela minha falecida filha (...) tenho muito zelo por elas [plantas], porque quando tô no quintal fico lembrando das coisas, [olhar fundo] é como se tivesse vendo minha mãe jogando comida pros carimbados dela, (...) dos dias de tarde quando nós tava com fome, agente batia com pau na árvore pra pega caju (...) (Fala de Dona Rosália Franco, 68 anos, antiga moradora da cidade de Cametá. Entrevista realizada em 2018).

Observa-se, assim, que as marcas simbólicas deixadas pela construção de “afeições” se ligam aos valores significativos que foram repassados e deixados aos sujeitos que dinamizam o dia a dia, não somente o quintal, mas os sentimentos e afetividade deixadas pelas lembranças, que também se imbricam, enraízam e se eternizam neste espaço. Nesse sentido, além da construção afetiva, os quintais são constituídos por elementos próximos da natureza (animais domésticos, hortas, árvores frutíferas e cultivo de ervas e plantas medicinais), vistos pelos participantes do presente estudo como suas “farmácias vivas”, projetando, assim, marcas expressamente importantes de suas vidas.

Estes lugares, os quintais, como diz, dona Edna Barbosa, *“não é um lugar qualquer”*, expressão força, vitalidade, simbolização, principalmente por ocasião da extração das plantas medicinais como meio curativo, fontes de cura vindos da natureza. Desta forma, os quintais expressam ser uma farmacopeia viva, delineada pela conjuntura de saberes, práticas e ensinamentos oriundas das vivências desses meios naturais.

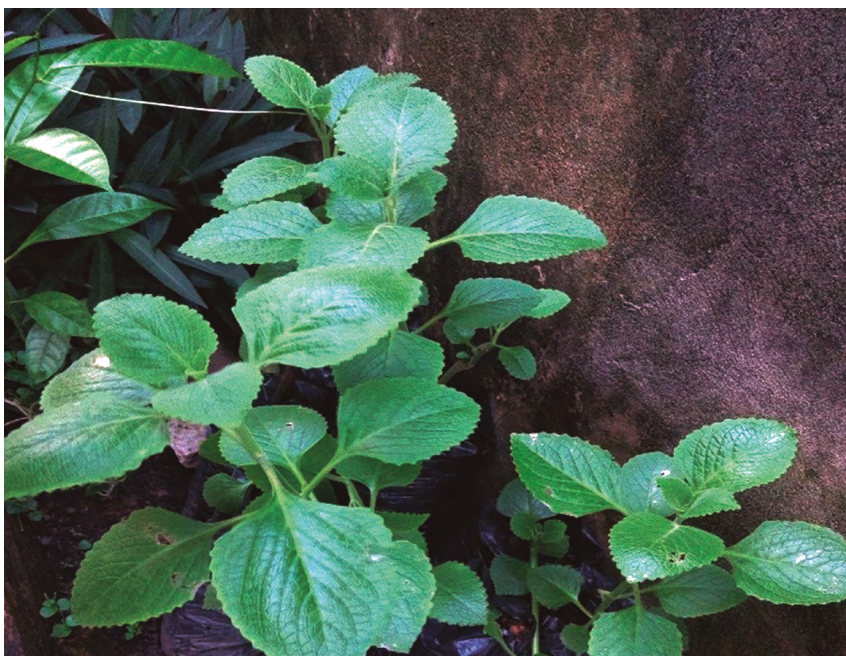
A coloração, a rugosidade são elementos que ajudam a entender a vitalidade e a força do poder curativo de uma determinada planta. Conforme ressalta dona Odila Martins, 67 anos, as características visíveis de um vegetal, podem ajudar na identificação de uma planta procurada, além de entender como suas particularidades sensitivas como a coloração, cheiro e espessura, no qual atentam o observador a evidenciar pela aparência a *“fonte de vida da mesma”*, onde segundo a entrevistada *“quanto mais forte e viva aparece, mas boa ela está pra gente apanhá”*.



Figura 01: Coqueiro do quintal da casa de dona Rosália Franco deixado pela sua avó materna. Fonte: Sherlyane Louzada, 2018.

O poder das plantas medicinais é refletido pelas dimensões curativas, pelo domínio simbólico e material expressados através das falas das pessoas entrevistadas, que fazem questão de destacar as características físicas e a percepção do cheiro e cor de cada uma delas.

Durante a pesquisa, por inúmeras vezes os participantes deste estudo faziam questão de mostrar como as plantas que cultivavam nos seus quintais se diferenciavam pela coloração, rugosidade e sinuosidades atribuída a elas, como fez, por exemplo, dona Odila Martins, que além de ensinar como fazer a diferenciação das plantas pelo toque, cheiro e cor, menciona suas propriedades curativas e técnicas de preparo, quando: a “urtiga mansa”, serve para aliviar dores reumáticas, inchaços nas pernas, e que ao serem murchas pelo calor, as folhas de algumas plantas são utilizadas como anti-inflamatório para curar feridas e “isipelas” ou erisipelas.¹



*Figura 02 - Amostra da planta conhecida popularmente como ortiga mansa, encontrada no quintal da casa de dona Odila Martins.
Fonte: Sherlyane Louzada, 2017.*

A “farmácia viva”, mencionada pelos entrevistados, compõe os espaços mais íntimos, sagrados dos seus quintais, é um lugar visitado cotidianamente no intento de acalantar incômodo, que acomete entes da família, vizinhos ou ainda uma pessoa “querida”, que procuram nesse lugar elementos naturais que lhes possam ajudar em uma enfermidade. Para os antigos moradores da cidade de Cametá é nos seus espaços, expressos por esse estudo como “farmácia viva”, que se encontram as “salvadoras de muitas aflições” e dores.

¹ Infecção bacteriana, causada pela bactéria estreptococos, que se manifesta através de vermelhidão, dor e inchaço da parte do corpo afetada.

Conforme é narrado por dona Edna Barbosa, 74 anos:

É muito bom ter um lugar que a gente pode contar com tudo bem vivo, daqui as coisas sai tudo novinho (...) não faço ideia de quantas vezes já vim aqui procurar planta pra doar (...) arrancar folha, raiz pra fazer chá pra alguém de casa ou de fora doente (...) Ah! nem me fale minha filha, essas plantas aqui, já me ajudaram muito, já foram salvadoras de muita agonia em casa (...) a força delas [plantas medicinais] ajudaram na milha milhora, na milhora dos meus filhos, e dos vizinho quando precisam (...) pra quem aparecer e precisar (...) (Fala de Dona Edna Barbosa, 74 anos, antiga moradora de Cametá. Entrevista realizada em 2018).

Pelos registros imagéticos apresentados a seguir é possível observar os diferentes tipos de plantas que compõem a “farmácia viva” do quintal da casa de dona Edna Nascimento, que pelas significativas nuances de cores presentes nos quintais, já faz a descrição de como se expressa essa “farmácia viva”, “foco e espaço que abriga saberes” (PEREIRA; ALMEIDA, 2010, p. 15).

Práticas e ensinamentos com plantas medicinais são campos reprodutivos de vida diária, principalmente de mulheres, que sentem e relatam ser o lugar de intimidade e de significação de suas vivências, mas esse valor depende da intimidade da relação humana existente, e que “na ausência da pessoa certa, as coisas e os lugares rapidamente perdem significado” e vida (TUAN, 1983, p. 155).



Figura 03 - De cima para baixo, da esquerda para a direita, temos: árvores de limoeiro, canela, frutos, como coco e limão, árvores de boldo, pés de pariri e capim marinho (ou capim santo). Fonte: Sherlyane Louzada, 2018.

Dessa forma, através da farmacopeia viva, que os participantes do presente estudo constituem, também são expostas as mais diversas informações a respeito das utilidades das plantas medicinais encontradas nos quintais de suas casas. Plantas essas, que “aliviam os mais diferentes tipos de dores” (PINTO, 2010, p. 263).

Os conhecimentos de propriedades terapêuticas naturais ou derivados, descritas pelos entrevistados por ocasião das visitas domiciliares feitas no decorrer da pesquisa, se destinavam a receitas de cura para as mais diversas enfermidades, como por exemplo, o suco do none, recomendado por dona Rosalina Ferreira, 77 anos, utilizado para “se tomar em jejum contra o câncer”.

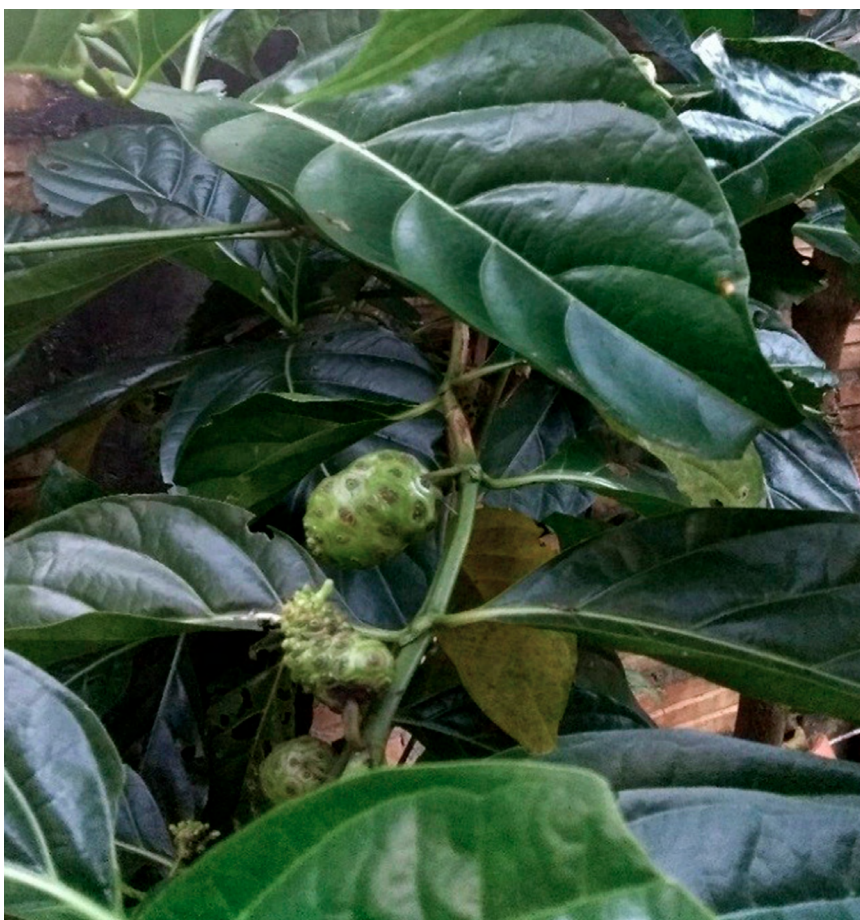


Figura 04: Galhos e fruto do None encontrados no quintal da casa de dona Rosalina Ferreira. Fonte: Sherlyane Louzada, 2018.

Observa-se que, além do fruto do none, tido como anticancerígeno, dona Rosalina Ferreira, traz em suas narrativas outras plantas medicinais, comumente recomendadas para combater outros tipos de doenças, como: o chá da folha do pariri, que é utilizado para curar anemia; o suco da folha do algodão para infamação uterina; o chá da “canafiche” para controlar doenças de cunho renal; a água do coco para combater a desidratação corporal e facilitar a regulação intestinal; o banho serenado de “favacão” com folha de limão, que é receitado para curar congestionamento nasal, gripes e resfriados; o banho de limão galego é indicado para tratar doenças de pele, principalmente a sarna, conhecida popularmente como curuba; dentre várias outras infusões compostas por plantas e ervas medicinais indicadas para diferentes enfermidades.

Herdadas de uma medicina natural arraigada culturalmente entre homens e mulheres participantes deste estudo, tais infusões fazem parte dos repertórios de saberes tradicionais, que são reproduzidos, repassados e ensinados de uma geração para outra. As pessoas entrevistadas relatam que foi através de ministrações de porções, emplastos, xaropes, chás, sucos, defumações, que adquiriram certos entendimentos a respeito da utilização e técnicas de manipulação de plantas medicinais, conforme dona Carmem Rodrigues, 77 anos, deixa transparecer na fala a seguir:

Olha eu via muito, minha mãezinha querida que Deus a tenha, fazê das plantas, chá, implasto, garrafada pras mulheradas (...) de tantas das formas, que já me escapá agora de pensá (...) pra ajudar as pessoas a se cuidarem (...) (Fala de Dona Carmem Rodrigues, **mais conhecida por Senhorinha**, 77 anos, antiga moradora da cidade de Cametá. Entrevista realizada em 2018).

Nesse sentido, as variadas receitas compostas por plantas e ervas medicinais não ficaram estagnadas no passado, assim como os espaços destinados a elas também foram ressignificadas devido a diminuição dos terrenos, dos quintais das casas, principalmente nas áreas urbanas. Conforme afirma Silva, atualmente a maioria das residências menos abastadas continuam possuindo quintais, porém com sua área mais reduzida. Em cidades grandes o quintal tornou-se um espaço de acesso a cômodos suplementares construídos para serem sublocados ou destinados a familiares (SILVA, 2004, p. 14).

Contudo, durante as visitas feitas por ocasião da pesquisa nos domicílios dos antigos moradores da cidade de Cametá, se observou que em algumas residências os quintais, tinham dimensões maiores que as demarcações das casas, como é o caso do quintal da dona Edna Barbosa, 74 anos, conforme se observa na Figura 05.



Figura 05 - Quintal da casa de Dona Edna Ferreira.
Fonte: Sherlyane Louzada, 2018.

Permeados por um universo íntimo mesclado por diferentes tonalidades de verde e vários tipos de árvores frutíferas, plantas e ervas medicinais, o caminhar e a contemplação no quintal de dona Edna Ferreira, carregam marcas significativas da reprodução da vida e do enraizamento de valores culturais perpetuados através do uso de uma medicina tradicional, originários de experiências e vivências dos entrevistados, que desenvolvem estratégias diversas para cuidar da saúde.

Paralelo à imagem apresentada, percebe-se a existência de plantas medicinais rearranjadas em espaços pequenos, realocadas em corredores ou “cantinhos” das residências, como se observou na casa de dona Vanda Baia, 68 anos, que, ao dividir a extensão da residência, o espaço do quintal, com seus filhos, tenta acomodar as poucas mudas de plantas medicinais no corredor, entre uma casa e outra, como é ilustrado na figura a seguir:



Figura o6 - Plantas medicinal conhecida popularmente como ortiga cheirosa vista no corredor da residência de dona Vanda Baia. Fonte: Sherlyane Louzada, 2018.

Sejam plantadas em sacos plásticos ou em pequenos vasos improvisados, plantas e ervas são acomodadas nos corredores entre uma casa e outra, sobrepostos em cima dos muros ou em cantos menores das casas. Desse modo, os antigos moradores da cidade de Cametá seguem existindo e perpetuando suas antigas práticas de cura com plantas medicinais.

Nas residências onde não há nenhum espaço de quintal e nem uma condição de cultivar ervas e plantas, observou-se que o acesso a estas, ocorre pela facilidade de meios comercializáveis na feira livre da cidade de Cametá, ou então, adquiridas com um vizinho ou um parente próximo.

Neste sentido, mesmo não tendo a possibilidade de haver um quintal em sua residência, dona Umbelina Maciel, 75 anos, diz manter sementes, folhas e raízes com as quais faz os remédios caseiros, conservados dentro de sua geladeira, conforme se observa na Figura 07.



Figura 07 - Recipientes com sementes (ou favas) de jucá guardas na geladeira da casa de Dona Umbelina Maciel. Fonte: Sherlyane Louzada, 2017.

Segundo dona Umbelina Maciel, as sementes de jucá são utilizadas como remédio cicatrizante e anti-inflamatório, além de ser indicado para doenças reumáticas, pulmonares, hemorrágicas, e assim mesmo não possuindo quintal em sua casa, a referida entrevistada diz aproveitar os recursos tecnológicos domiciliares a seu favor para conservar e manter as amostras de plantas e sementes que foram compradas ou “pedidas há um vizinho ou amigo” com o intento de possuí-las para um tratamento prolongado ou para casos fortuitos.

Observa, assim, permanências e transformações que são apresentadas pelo universo de significações subjetivas e peculiares relacionadas a curas com plantas e ervas medicinais, praticadas por homens e mulheres com mais idade, residentes na

cidade de Cametá, os quais, na maioria dos casos, ainda possuem em suas casas e quintais “farmácias vivas”. E pela impossibilidade de cultivá-las, arranjam estratégias para deixar fecundo e aflorado o legado cultural vivenciados, delegando à geração mais nova saberes, práticas e ensinamentos advindos do uso e das técnicas de manipulação de plantas e ervas medicinais.

5. Considerações Finais

A partir dos dados da pesquisa que originou o presente estudo, foi possível observar que os saberes e práticas por meio do uso com plantas medicinais utilizadas pelos antigos moradores da cidade de Cametá, “assistenciados” pelos CENCAPÍ são permeadas de vivências e lembranças destes sujeitos sociais, conduzidos pelos vestígios de memórias, palavras, gestos, sentimentos, que emergem no ato de falar, nas apreciações de novas receitas, no entendimento e conhecimento a respeito dos poderes curativos das plantas medicinais.

Desse modo, as tramas de composição do presente estudo foram atreladas não só aos relatos orais e às imagens fotográficas encontradas nos arquivos ou feitas no decorrer da pesquisa, mas também pelas sutis dicas, conforme diz Thompson, “de estar atento a aquilo que não está sendo dito e a considerar o que significam os silêncios” (THOMPSON, 1992).

Com muita atenção, essas pistas foram vislumbradas para além das apreciações dos relatos orais, uma vez que a relação dos encontros estava sendo “desofuscados” nos fundos das residências, onde testemunhamos que os lugares conhecidos popularmente como quintais também fazem parte das relações das práticas e experiências de cura.

Para esses lugares (quintais) são deixadas marcas de “afeições”, valores significativos que compõem experiências de gerações sucessivas, deixadas por elementos naturais ou não, construídas de significações particulares, transcendidas de tranquilidade, dinamismo e de intimidade. Além da construção afetiva, os quintais ou elementos próximos dessa natureza se destacam pela dimensão simbólica e material da apropriação presente nas falas e na apresentação dos lugares onde os antigos moradores da cidade de Cametá expõem sua farmácia viva, na qual marcam expressividade de força, vitalidade extraídas das plantas medicinais como meio curativo, cuja matéria-prima são as próprias, reconhecidas como “salvadoras de muitas aflições”, cultivadas nos quintais, hortas, varandas, ou em lugares arranjados em suas residências.

Os lugares como as “farmácias vivas” são espaços produtivos de vida diária, de cura para as mais diversas enfermidades, foco e “espaço que abriga saberes” (PEREIRA; ALMEIDA, 2010, p.15), significações de vivências, práticas e ensinamentos com plantas medicinais, que cada vez mais preconizadas e reduzidas, as residências menos abastadas continuam a possuí-las, perpetuando os valores pelo uso de plantas medicinais, expostos pelas situações adversas, dentre elas, o rearranjo de amostras de

plantas em “cantinhos” e porções realocadas, ou mesmo a despossuindo, os quintais ou “farmácias vivas”, são uma combinação de permanências e transformações, de significações subjetivas, fecundas ao legado cultural permeado de interpretações e fonte de cura, portanto de “vida”.

É fundamental assinalar esses espaços como sinais de perpetuação cultural de uma cidade interiorana da Amazônia que em pleno século XXI situa o poder curativo das plantas como fomento de existência e singularidade, pois o “sentir-se envelhecer” tendo experiência, vivências e conhecimentos, “envergalhadas” pelos poderes curativos das plantas e ervas medicinais, está em descrever que a fé e a reprodução desse conhecimento é parte do viver cametaense.

Referências

- ALGRANDI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 145-151.
- BRITO, M. A.; COELHO, M. F. Os quintais agroflorestais em regiões tropicais – unidades auto-sustentáveis. **Agricultura Tropical**, v. 4, n. 1, p. 7, 2000.
- DI STASI, Luis C. (org.). **Plantas Medicinais: arte e ciência um guia de estudo interdisciplinar**. São Paulo: UNESCO, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1990.
- MARCONI, M. A.; LAKATOS, E.M. **Fundamentos de metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2010.
- MINAYO, M. C. de S. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- PEREIRA, Bruno Magnum; ALMEIDA, Maria Geralda. **O quintal kalunga como lugar e espaço de saberes**. Goiânia, [s.e.], 2010. (Projeto Geonordeste; 2)
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **“Filhas da Mata”**: prática e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina. Belém: Açáí, 2010.
- SILVA, Luís Octávio da. Os quintais e as moradias brasileiras. **Cadernos de Arquitetura e Urbanismo**, Belo Horizonte, v. 11, n. 12, p. 61-78, dez. 2004.
- SOUZA, Vanilton Camilo de. **O processo de construção do conhecimento geográfico na formação inicial de professores**. 2009. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós- Graduação em Geografia – IESA/UFG, 2009.
- THOMPSON, E. P. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- TUAN, Yi-Fu, **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: DIFEL, 1983.

Maria de Fátima Rodrigues Nunes¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

“Você é o Que Você Come”: as Práticas Alimentares na Etnia Assuriní do Trocará no Município de Tucuruí-PA

¹ Mestre em Educação e Cultura pelo PPGEDUC/UFPA-Cametá. E-mail: nunesfatima098@gmail.com.

² Professora/pesquisadora da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO) e do Programa de Pós- Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins -UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

1. Introdução

Discutir práticas alimentares em uma etnia indígena se configura de forma muito complexa e delicada, pois, precisamos nos livrar do senso comum, que todos os povos indígenas se alimentam da mesma forma, "comem farinha, caçam e pescam". Quando homogeneizamos os hábitos alimentares dos povos indígenas, estamos cometendo um erro que a muito tempos os diferentes povos indígenas veem questionando e lutando para mudar, que é as limitações e generalizações. Precisamos entender que os povos indígenas são diversos em sua cultura, história, crenças, modos de ver e se relacionar, essa heterogeneidade, no entanto, não se limita somente aos aspectos da vida, mas se estendem às práticas alimentares. Assim como temos que entender que as práticas alimentares perpassam ao campo biológico da nutrição dos corpos por meio da ingestão de alimentos, mas elas se configuram no campo simbólico e religioso. Conectando o homem e a mulher com suas raízes culturais, seu modo de ver e perceber o mundo.

A alimentação não pode ser pensada sem que analisemos à categoria identidade, principalmente quando trabalhamos com os povos indígenas que são diversos em sua cultura, religiosidade, língua e história. Nesse sentido esse artigo buscou analisar as práticas alimentares do povo indígena Assuriní do Trocará. A reserva está situada na margem esquerda do Rio Tocantins, a 18 km da cidade de Tucuui, em plena BR-422, que liga os municípios paraenses de Cametá e Tucuui. Esta população indígena sofreu com os impactos ocasionados pelo contato com os não indígenas, com os avanços rodoviários e principalmente com a construção da hidrelétrica de Tucuui. Por causa dessas mudanças há a necessidade de reconstituir, reconhecer e valorizar a cultura e os saberes existentes dentro da comunidade indígena Assuriní.

2. “Somos Assuriní do Trocará, Estamos Resistindo”

Os povos indígenas sofreram um longo e cruel processo de dominação que acarretou uma série de perdas e muito preconceito vivido no decorrer do tempo (CUNHA 2012). Entretanto, podemos perceber como os indígenas resistiram a essa dominação e interagiram com os não indígenas, mas também fica evidente que esses contatos modificaram seus costumes e sua cultura. Essa transformação reflete na cultura e na língua desses povos que vem ao longo do tempo se modificando (CUNHA, 2012). Para Manuela Carneiro da Cunha (2012) essas mudanças refletiram na cultura, religião, nos costumes matrimoniais, na organização política, na tecnologia e hábitos alimentares, que foram se modificando.

Ao falar de uma determinada sociedade tem que levar em consideração as várias mudanças sofridas no tempo e espaço. Trabalhar com uma sociedade indígena, assim como com qualquer outra sociedade é preciso levar em conta mudanças sociais e culturais que acarretam fragmentação do sujeito. Para Hall (2006), as identidades se modificam de acordo com a dinâmica cultural e o processo de globalização, um fator primordial para que as culturas passem por esse processo de mudanças: “À medida em que as culturas nacionais se tornam mais expostas a influências externas é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas com os bombardeamentos e a infiltração cultural” (HALL, 2006, p. 74).

Hall também faz crítica a respeito das abordagens relacionadas à identidade nacional, já que, com a construção da identidade nacional, os povos indígenas passaram despercebidos e marginalizados na sociedade brasileira e a identidade nacional surge da dominação cultural que subjuga povos conquistados, sua cultura, costumes, línguas e tradições, sendo imposta a esses diferentes sujeitos uma hegemonia cultural unificada, logo, “as identidades nacionais permanecem fortes, especialmente com respeito a coisas como direitos legais e cidadania, mas as identidades locais, regionais e comunitárias têm se tornando mais importantes” (HALL, 2006, p. 73).

Em relação ao dinamismo cultural, Cunha (2012) afirma que a cultura de um povo nunca se perde, pois ela está em constante mudança em decorrência das condições naturais e das oportunidades sociais que o tempo oferece aos vários grupos étnicos (CUNHA, 2012). Nesse sentido, as sociedades não têm os mesmos hábitos, nem as mesmas técnicas que os antepassados tinham, os traços culturais sempre vão variar no tempo e no espaço. Na região Tocantina não é diferente, entre as várias etnias aí existentes se destaca o povo Assuriní do Trocará no município de Tucuruí. Esta população indígena sofreu com os impactos ocasionados pelo contato com os não indígenas e com os avanços rodoviários e principalmente com a construção da hidrelétrica de Tucuruí.

O povo Assuriní do Trocará vem no decorrer do tempo em uma luta constante pela sua sobrevivência. Vitimado por uma série de construções que visava

o “desenvolvimento da região Tocantina”, sofreu inúmeras mazelas, principalmente, com a construção da UHE Tucuruí, que ocasionou a inundação da área que habitavam na beira do rio Tocantins, onde sobreviviam da pesca, da caça e da coleta de frutos.

Nossa vivência era fazer farinha, peixe, botemos um gado aqui eu tinha um gado, capitão tinha, Torino tinha, meu irmão que faleceu tinha. Mas, como o gado matava muito a floresta, nós matemo todo o gado. Só que Raimundinho comprou uma outra terra pra ele e separou com o gado. Raimundinho tem outra terra, mas ele é. Aí nós temos hoje pessoal que tá vendendo açai, cupú, bacaba, castanha e bacuri, e quem não tem roça tá vendendo peixe (Purake Assuriní, entrevista realizada em 9 de outubro de 2015).

Quando viviam às margens do Tocantins, estes indígenas dizem que tinham abundância de alimentos, como peixe, carne de caças e muitos frutos. Segundo Ribeiro (2014), essa mudança territorial ocasionada pelo desastre ambiental que a hidrelétrica ocasionou provocou várias mudanças, entre elas, a mudança alimentar:

Um ponto que nos chama a atenção destacando essa mudança, é em relação às práticas alimentares do povo, pois segundo o cacique Puraké, muito foi mudado na alimentação desse povo, pois quando viviam na região do Pacajá suas necessidades alimentares eram supridas com produtos vindos da própria floresta, como a utilização da caça de animais e da pesca, sendo que tudo era produzido sem condimentos alimentares, utilizando muitas vezes apenas água e assim destinados ao consumo do grupo. Mas um ponto a ser tratado é em relação à introdução da televisão e principalmente o que é retratado nos diversos programas exibido por ela no quesito alimento, pois uma das preocupações existentes pelos mais velhos é justamente o quanto o meio televisivo influencia nos hábitos alimentares dos Assuriní, principalmente, com a introdução de alimentos industrializados, como refrigerante, biscoito, enlatados entre outros, chegando a ter épocas que eram designados cestas básicas para os moradores da comunidade, mas que foi proibido segundo o cacique Poraké Assuriní: “porque tendo comida pa eles aí que não vão procurar e, recebe bolsa escola e bolsa família e fica nisso” (RIBEIRO, 2014, p. 15).

Conforme menciona Ribeiro (2014), antes desta mudança territorial, os costumes alimentares estavam voltados para uma alimentação saudável que era oferecida pela natureza, mas atualmente está em constante mudança, pois, já que a maioria de suas famílias são subsidiadas com alguns benefícios sociais do Governo Federal, como o Bolsa-Família, que lhes proporcionam comprar outros alimentos, principalmente, os industrializados, mas, a pesca e a caça ainda são bastante intensas na aldeia Trocará, embora eles afirmem que esse tipo de alimentação está se tornando mais escassa, por causa do aumento populacional.

3. A Pescaria

Segundo Procópio (2014), anos atrás, a pesca era considerada a principal fonte de alimento dos Assuriní:

A pescaria envolvia o deslocamento de suas famílias para o rio e os igarapés, levando consigo vários elementos para capturar os peixes nos locais mais distantes de sua reserva nos meses considerado propícia para essa atividade. Atualmente essa estratégia para pesca vem mudando, pois esses indígenas não se deslocam mais com toda a família para tais práticas como

acontecia em tempos passados, assim como não exige mais um longo período fora da aldeia (PROCÓPIO, 2014, p. 20).

Embora a mudança nesta forma de pescaria seja visível entre os Assuriní, ainda há a prática da pescaria com as famílias se descolando para os rios e igarapés, como narra Sunitá Assuriní:

Eu pesco vou junto com meus tios, meu irmão, por exemplo assim, não vai ter aula nós marca um dia pra nó ir lá no lago da onça que falam né onde tem muito peixe, aí nós vamo passar dois dias lá, três dias, quando não tem aula. Nossas férias nós tava pra lá pegando peixe, fica direto lá. Leva rede, panela, farinha, sal, a família toda vai, come peixe assado, cozido poe só o sal, na caça. Bom, eu não gosto de carne assim só água e sal, não, eu tempero o meu, agora pra eles não, o que tiver cozido no ponto pra comer eles come, temperado, não temperado. Quando é carne assim de caça eu faço separado, agora quando é assado normal pra mim só é o sal (Sunitá Assuriní, entrevistado em 10 de outubro de 2015).

Então se nota que a pescaria continua sendo praticada, mas com mudanças, pois, agora as atividades da escola também requerem certo tempo, por isso, a pescaria é planejada em conjunto. Observou-se, no decorrer da pesquisa para este estudo, que nessa prática, as crianças Assuriní atuam da mesma forma que os adultos, pois, na maioria das vezes, as próprias crianças são as que conseguem a alimentação por meio da pescaria (Figura 01).



Figura 01 – Criança Assuriní vindo da pesca com os peixes que alimentarão a sua família. Fonte: Acervo de pesquisa de Fatima Nunes, 2015

A prática da pescaria também está relacionada com o brincar na aldeia Trocará, pois ela é desenvolvida cotidianamente pelas crianças não como uma obrigação, mas como uma forma de diversão que é estimulada pela necessidade da alimentação. Gerando, assim, saberes que serão de fundamental importância para a manutenção do povo Assuriní quando mais tarde essa criança se tornar adulta.

4. A Caça

As atividades de caçadas também são bastantes utilizadas na busca da alimentação diária dos Assuriní, que costumam caçar veado, cutia, anta, porcão, entre outros, as imagens abaixo retratam dois jovens Assuriní vindos da floresta com animais caçados (os bichos que foram caçados nesta ocasião são quatis) que serviriam de alimento para toda a família.



*Figura 02 – Jovens Assuriní vindo da caçada
Fonte: Acervo de pesquisa de Fátima Nunes, 2015.*

A busca pela alimentação é uma prática na qual todos participam, e cada um desenvolve um papel específico, não há horário fixo para caçar, nas imagens, por exemplo, os jovens Assuriní voltam da atividade da caçada durante o dia, mas, dizem que é mais apropriado, caçar durante a noite, quando as presas saem para se alimentar de frutos da floresta.



Figura 03 – Caça sendo limpa e cortada para ser cozida
Fonte: Acervo de pesquisa de Fátima Nunes, 2016

A chegada da caçada é um momento de muita alegria para os Assuriní, quando homens e mulheres, a limpam e a cozinham e depois a distribuem entre seus familiares. Geralmente, a carne da caça é cozida sem nenhum tempero ou condimento, inclusive sal, principalmente, entre os indígenas mais velhos (Figura). É importante notar que as crianças têm prioridade na hora da distribuição dos alimentos.

É todo mundo junto, é igual lá na casa, lá na casa tem muito, muito menino muito aí lá casa faz duas panelas de cozido, faz arroz, feijão, farinha, aí pronto, aí distribui lá na casa é assim primeiro é pras criança, depois nós que se serve. (Na casa do tio/padrasto). Aqui é assim cada um, por exemplo, na outra aldeia não já é diferente: quando mata uma caça, dá um pedacinho pra cada família, aqui não, aqui por causa que é longe as casas, aqui nós mata uma caça é pra nossa família aqui, agora lá, agora na Wrruritawa não mata uma caça é um pedacinho pra cada família aqui é diferente. Eu caço, vou junto com meus tios, meu irmão, por exemplo, assim, na caça. Bom... eu não gosto de carne assim só água e sal não, eu tempero o meu, agora pra eles não, o que tiver cozido no ponto pra comer, eles come temperado, não temperado, quando é carne assim de caça eu faço separado, agora quando é assado normal pra mim só é o sal. Cozinha homens, mulheres todo mundo (Sunitá Assuriní, entrevista realizada em 9 de outubro de 2015).

O relato do jovem Sunitá Assuriní revela os hábitos alimentares dos Assuriní em relação à caça. Porém, o povo Assuriní diz que a caça está ficando cada dia mais escassa em decorrência do aumento populacional da Reserva Trocará e também devido as constantes invasões por não indígenas da redondeza, que entram na reserva sem autorização para caçar e pescar.

É importante mencionar que, geralmente, quem sai para caçar são os homens, embora, muitas vezes, algumas mulheres também acompanhem seus maridos juntamente com crianças. Em muitos casos, as crianças também aprendem a caçar, articulando alguns tipos de armadilhas, porque dependendo da idade ainda não podem manusear arco e flecha.

Um desses tipos de armadilha é a baladeira⁴ que utilizam para capturar passarinhos, visando tanto a alimentação, quanto a fabricação de brincos, cocais, colares, flechas, entre outros. As crianças sempre andam no meio da mata, sob as árvores, em bandos para caçar passarinhos. Quando conseguem capturar alguma presa, fazem um fogo lá mesmo e assam. As crianças que foram entrevistadas dizem que a carne de passarinho assada tem gosto semelhante ao da carne de frango assado. Enquanto penas, unhas e bicos são separados e lavadas para serem utilizadas nos artesanatos.

Ressalta-se que, apesar da criança estar diretamente ligada aos afazeres e trabalhos da comunidade, elas são livres para fazer ou não tais tarefas. Contudo, os pais dizem que priorizam a educação escolar, mas, conforme se observou a rotina das crianças na aldeia Trocará, pouco interfere na vida escolar delas.

5. Agricultura de Subsistência e Coletas de Frutos

Outro meio importante de sobrevivência dos indígenas Assuriní está relacionado à agricultura de subsistência e a coleta de frutos. Existem muitas famílias que tem a sua própria roça, de onde retiram a mandioca para a produção da farinha, essa produção é para o consumo próprio e também para a venda. Segundo Procópio (2014), houve um período em que existiu uma roça comunitária, que foi construída incentivada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), mas não permaneceu na comunidade porque fugia do modelo ao qual estavam acostumados:

Na opinião desses indígenas, a roça comunitária não deu muito certo pois, não despertava grandes interesses em tais práticas, porque eles não conseguiam fiscalizar tudo que plantavam. A roça comunitária historicamente não se coadunava como o modo tradicional dos Assuriní, como uma das formas para garantir a sobrevivência (PROCÓPIO, 2014, p. 58).

Percebe-se que as roças, atualmente, são feitas por família, e aquelas que não possuem roça de mandioca, compram a farinha daquelas que produzem. Geralmente, as roças são cultivadas por homens e mulheres, mas na hora da fabricação da farinha, as crianças ajudam as mulheres no trabalho de descascar e ralar a mandioca para levar ao forno de torrar farinha.

Na Figura 04, vê-se uma casa de farinha com o forno, já a Figura 05, se observa o casal Puraké Assuriní e Vanda Assuriní indo para a roça coletar mandioca, pois nesse trabalho, a mulher se destaca, já que é ela quem transporta em grandes cestos feitos de talas de palmeira ou de cipó, conhecido na região por paneiro de pernas, a raiz da mandioca até a casa de forno, aonde ela passa por vários processos para se transformar em farinha, além de outros produtos, como o beiju.



*Figura 04 – Casa da farinha, com o forno onde é torrada a farinha de mandioca.
Fonte: acervo de pesquisa de Fátima Nunes, 2015*



*Purake Assuriní e
Vanda Assuriní
Foto: acervo de pesquisa
de Fatima Nunes, 2015*

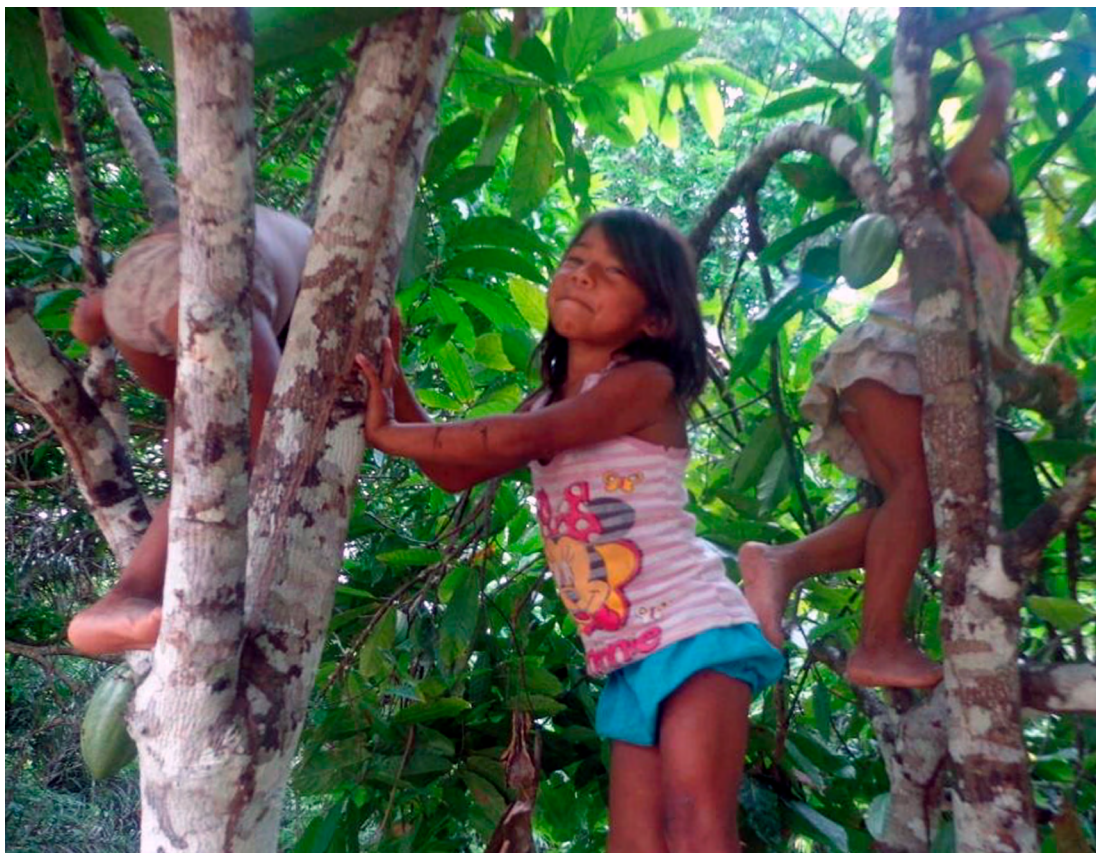
Outro meio de adquirir parte da alimentação que nutre as famílias Assuriní é a coletas de frutos nas matas da Reserva Trocará. Nessa tarefa, as crianças se destacam, visto que são elas, geralmente, em grupos e cheias de vivacidade, que coletam os mais diversos tipos de frutos, como bacuri, cupuaçu, bacaba, castanha, caju, cacau e manga.



Figura 06 – Criança Assuriní comendo manga. Ressalta-se que as frutas, em muitas ocasiões, podem ser a única refeição das crianças durante o dia todo. Foto: Acervo de pesquisa de Fátima Nunes, 2015

A manga é uma fruta de grande abundância nesta reserva indígena, e em muitos casos, funciona como a única refeição das crianças durante o dia todo, além dos Assuriní utilizarem os frutos na alimentação, eles também vendem o excedente na entrada da Reserva Trocará, às margens da BR-422 e na cidade de Tucuui. A natureza é fundamental na vida do povo Assuriní, pois a maior parte da alimentação deste povo é retirada das matas, rios e igarapés da reserva onde vivem. Para Albuquerque (2007), ao longo da história, se criaram diversos tipos de relação com a natureza.

Em cada sociedade, a natureza possui um significado próprio, que depende dos valores e objetivos de cada povo. O uso e significado de natureza variam segundo a cultura e costumes e, para os povos indígenas, mas, precisamente, para os Assuriní, a natureza é um espaço de vida, onde estão inseridas várias relações que vão além da sobrevivência, perpassando o campo religioso e adentrando no campo do lazer, principalmente, para as crianças.



*Figura 07 – Crianças Assuriní subindo nas árvores de cacaveiro para apanhar frutos
Foto: Acervo de pesquisa da autora, 2014*

Observa-se que a alimentação do povo Assuriní do Trocará é bastante diversificada, no entanto, não se pode deixar de mencionar que, muitas vezes, esta alimentação pode se tornar escassa, principalmente por causa do aumento populacional, conforme já foi mencionado anteriormente. Fato que contribui para que esse povo, principalmente, as crianças tenham baixa resistência imunológica, contraindo com mais facilidade doenças, como gripe e diarreia, que dependendo da demora no tratamento pode ocasionar a morte, devido à falta de nutrientes necessários para a manutenção do corpo, e as crianças ficam mais vulneráveis a elas.

6. Nutrindo o Corpo e a Alma

O alimento na etnia Assuriní perpassa o campo material e também se faz presente no campo religioso. A religiosidade entre o povo Assuriní do Trocará se expressam de diversas maneiras através de suas festas de iniciação, músicas, danças e alimentação.

Segundo Ribeiro (2014), algumas festas merecem destaque pelo forte valor simbólico:

A vivência do povo Assuriní é carregada de danças, cantos e festas, tais características é parte atuante de seus traços culturais e religiosos, trazendo ao longo dos anos juntamente a seus habitantes um inestimável valor e diversidade cultural. As diversas festas de iniciação praticadas pelos Assuriní em sua comunidade trazem consigo um grande valor religioso em sua realização fundamentalizando a religiosidade Assuriní justamente pelo fato de tais festas apresentarem em suas ritualizações fortes crenças míticas e ritos que são fatores caracterizantes da religiosidade indígena (RIBEIRO, 2014 p. 58.)

Entre essa festa destaco a festa do mingau:

Então, a Festa do Mingau é uma festa feita né? É que toda festa tem comida né? Então ela é feita onde as muié também, quer dizer nem totalmente ela é feita pra mulher ou pra criança. Praticamente todas as festas, elas são quase pros homem né? É masculina, machista isso, né? Então o que é que acontece, ela tem esses dois lados, ela é assim: a mulher participa da festa, da dança do mingau, mas cantando, né? Só quem dança são os homens e eles que vão beber o mingau, naquele ritual da dança, então na mesa só eles bebem o mingau, então antes disso é separado os da muié, que elas vão fora daquela dança, deixa uma panela já reservada só pras mulheres e crianças, então vão pra lá pro terreirão que vão dançar e tudo mais. O mingau é feito de inajá ou de palmito, ele cozido, né? Cozinha ele junto com só o que eles colocam é o caranguejo é colocado no mingau, o tradicional e o mel também que é pra adoçar, né? Hoje em dia coloca açúcar. As mulheres que fazem, os homens vão, tiram o inajá, tiram o palmito e elas preparam (Torino Assuriní, professor de Artesanato na aldeia Trocará).

Esta fala do professor Torino Assuriní descreve a grandiosidade da Festa do Mingau, em que a figura de destaque são as mulheres e as crianças, já que esta festa é vinculada à agricultura, associando a referida festa as mulheres, que são tradicionalmente, as responsáveis pelo plantio, colheita e pela preparação da farinha de mandioca e, conseqüentemente, do mingau que é consumido nesta festa. Segundo Andrade (1992), na Festa do Mingau se destacam as mulheres; e na Festa do Jacaré se evidencia os atributos do caçador, o homem, na qual mostra sua força de guerreiro ao trazer o jacaré vivo nas costas para o ritual.

Outra festa religiosa em que o alimento é usado como uma conexão com as crenças e os espíritos que fazem parte do campo religioso é a festa do Jacaré:

A Festa do Jacaré é uma coisa que o pajé deixou pra gente, né? Uma festa muito bonita, que inclusive a gente vai fazer ainda esse mês de outubro. A Festa do Jacaré, ele é um segredo que a gente não pode tá cantando, as músicas dele não pode, ele tá falando também muito, né? Por que não pode não, porque sempre o nosso pajé falava pra gente que é uma festa que a gente não pode tá falando muito. Não pode tá cantando as músicas dele né? Então é por isso que a gente tem essa música da Festa do Jacaré (Pirá Assuriní, entrevista realizada em 10 de outubro de 2015).

A partir da fala de Pirá Assuriní percebe-se que a Festa do Jacaré é realizada há muito tempo entre os Assuriní, ela representa uma grande manifestação cultural, religiosa e educacional para esse povo. Apesar de haver mudanças nessa festa, ela continua sendo realizada por esta população indígena, e para isso, a oralidade é de suma importância, conforme fala de Pirá Assuriní:

E o jacaré também, se por exemplo, uma pessoa tá namorando aí for pra festa e comer a carne dele, aí a pessoa já faz a música dele, então a pessoa não pode fazer isso também, porque

é descoberto, a pessoa pode fazer de qualquer jeito, pode fazer escondido ali, mas quando chega lá o pajé já faz a música dele, né? Do ritmo do jeito que a pessoa tá fazendo ali, é a letra da música que eles fazem. Tem meu pai, que ele faz também a música é através dele que eles repassaram pra gente, né? Aí a gente já tá repassando pras outras crianças que tão vindo aí essas juventudes que tão chegando aí então tão repassando pra eles também (Pirá Assuriní, entrevista realizada em 10 de outubro de 2015).

A Festa do Jacaré envolve a aproximação de Karowaras, seres sobrenaturais bons ou ruins, por isso, as crianças não participam diretamente desta festa, por serem consideradas suscetíveis as investidas de Karowaras, e nem mulheres participam por causa do seu ciclo menstrual.

Criança não, é porque a Festa do Jacaré, ele tem um segredo né? Ele, se a criança, por exemplo, passar na frente dele também, a criança fica doente né? Então é por causa disso que muitas criança não pode participar, dizer ele pode participar sim, ele tando numa Tekatawa sentado, sem Tá passando na frente quando tiver cantando e quando trazer ele também e a mulher ela pode participar também né? Ela pode participar ficar ali do lado, aí é só os homens que pode dançar, aí quando o homem acaba de dançar aí, cozinha o jacaré né? cozinha ele, aí come só o homem também né? Aí a pessoa já amarra o pedaço, que dizer, corta um pedaço do braço dele e amarra com uma invira que é pra esposa dele né? E aí a mulher vai comer já com o filho dela (Pirá Assuriní, entrevista realizada em 10 de outubro de 2015).

Os homens que participam de festa comem da carne do Jacaré no momento do ritual, já mulheres e crianças comem somente em casa quando os homens levam. Percebemos que o alimento ele consegue ligar o homem com mundo sobrenatural.

7. Considerações Finais

A alimentação é um importante símbolo representativo de culturas, histórias e identidades. A frase “você é o que você come”, nunca fez tanto sentido ao analisar as práticas alimentares do povo Assuriní do Trocará.

E não se trata apenas de comer e nutrir o corpo, mas percebemos que a alimentação perpassa o campo biológico e adentra em um espaço carregados de simbolismo, que expressam cultura, crença e valores sociais. Se alimentar é muito mais que misturar ingredientes que formam o alimento, mas devemos nos atentar ao modo de preparo, as formas como as pessoas o consomem e as mudanças ocorridas dentro da etnia, o que nos leva a perceber as relações sociais que vão se estabelecendo com os não indígenas.

Portanto percebemos que é por meio da alimentação que a cultura do povo Assuriní vai se mostrando, a etnicidade vai se fortalecendo. Vimos que a alimentação está presente nas festas ritualísticas, na educação das crianças, nas brincadeiras no cotidiano da Aldeia, se configurando enquanto símbolo de resistência cultural.

Referências

- ALBUQUERQUE, B. P. **As relações entre o homem e a natureza e a crise sócio ambiental**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), 2007.
- ANDRADE, L. M. M. **O Corpo e o Cosmos**: relações de gênero e o sobrenatural entre os Assuriní do Tocantins. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - USP, 1992.
- COSTA, M. V.; SILVEIRA, R. H.; SOMMER, L. H. Estudos Culturais, educação e pedagogia. *Revista Brasileira de Educação*, n. 23, p. 36-61, 2003.
- CANDAU, V. M.; MOREIRA, A. F. **Multiculturalismo**: diferenças culturais e práticas pedagógicas. Petrópolis: Vozes, 2011.
- CARNEIRO, Henrique. **Comida e Sociedade**: uma história da alimentação/ Henrique Carneiro. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2003 – 7ª Reimpressão.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. 1ª ed. — São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- DAYRELL, J. (Org.). **Múltiplos olhares sobre a educação e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1996. p. 85-194.
- DOMINGUES, A. S. **A arte de falar redescobrimos trajetórias e outras histórias da colônia do Pulador Anastácio/MS**. Jundiaí: Jundiaí Editorial 2011.
- FERNANDES, F. **Aspecto da educação na sociedade Tupinambá**. In: SGHADEN, E. (org.). *Leituras de Etnologias brasileiras*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- FUNARI, P. P. As Identidades. In: FUNARI, P. P.; PIÑÓN, A. **A temática indígena na escola**: subsídios para os professores. São Paulo: Contexto, 2011. p. 65-116.
- GRUPIONI, L.D.B. **Os índios e a cidadania**. Cadernos da TV Escola, Brasília: MEC, SEED: SEF, n. 3, p. 43-46, 2001.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DPEA, 2006.
- LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito Antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.
- _____; MATTA, R. **Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MONTANARI, M. **Comida como cultura**. São Paulo: Senac São Paulo, 2013.
- NUNES, A. **Brincando de ser criança**: contribuições da Etnologia Indígena Brasileira à Antropologia da Infância. 2003. 341 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Lisboa, Portugal, 2014.
- NUNES, M.F.R. **Educação Indígena** – um portal para conhecer o outro: história, identidade e saberes da comunidade do Trocará, 2014. Disponível em: <<https://issuu.com/tipographias/docs/dialogos2014>>. Acesso em: 23 abr. 2016.

PINTO, B. C. M.; PROCÓPIO, Maria Gorete Cruz **Falaram de extinção, mas nós resistimos: história do povo Assuriní do Trocará**. 1. ed. Cametá: UFPA/Cuntins, 2014.

SILVA, O. S. **Índios do Tocantins**. Manaus: Editora Valer, 2008. (col. Memória da Amazônia).

PINTO, B.C.M. **Educação e memória: práticas educacionais em povoações remanescentes de quilombolas e indígenas na Amazônia Paraense, Brasil**. In: I Colóquio Internacional de Ciências Sociais da Educação /III Encontro de Sociologia da Educação, 1., 2013, Braga. Anais... Braga: Centro de Investigação em Educação/Universidade do Minho, 2013, p. 245-256.

PROCÓPIO, M.G.C. **Educação escolar indígena na Amazônia: uma abordagem histórica sobre os desafios, avanços e perspectivas na escola Warara'awa localizada na Transcametá, Tucuruí, Pará**. Cametá-Pará, 2012. In: I Seminário Nacional do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins/ Cametá-Ufpa Pesquisa e Produção de Conhecimento. Cametá. Anais... Cametá: CUNTINS- UFPA, 2014. Disponível em: <http://campuscameta.ufpa.br/images/textos/anais_seminario_ppgeduc2014.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2017.

RIBEIRO, Barbara de Nazaré Pantoja. **A Crença na Sawara e a Inserção de Credos não indígenas entre o povo do Trocará, no Município de Tukurui-Pará**, 2014.

SOUSA Ueliton, **História, costumes e mudança alimentar do povo indígena Assuriní da reserva Trocará, município de Tucuruí, Pará, 1990 a 2010**, 2014.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Sílvia de Lima Batista¹
Andréa Silva Domingues²

Experiências de Mulheres Quilombolas: Trajetórias Para o Ensino Formal no Quilombo de Igarapé Preto em Oeiras do Pará³

¹ Universidade Federal do Pará/PPGEDUC- CUNTINS Cametá. E-mail: silviadelima307@gmail.com

² PROCAD-Amazônia CAPES (UFPA/UFAM/UFMT) Programa Pós-Graduação em História Centro de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: andrea.domingues@gmail.com

³ Este artigo surgiu a partir da disciplina Fundamentos Epistemológicos da Educação ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, do Campus Universitário do Tocantins – Cametá da Universidade federal do Pará, ministrada pelo professor Dra. Gilcilene Dias Costa, Dr. José Valdinei Albuquerque Miranda e da disciplina Seminário de Dissertação ministrada pela professora Andrea Silva Domingues.

1. Introdução

O artigo apresentado é parte da pesquisa de mestrado intitulada “Educação e Tradição: uma discussão necessária para as “Vozes do Quilombo”, que tem como objetivo analisar os sentidos(s) da escola formal no quilombo de Igarapé Preto/Oeiras do Pará e sua historicidade dentro da comunidade. Buscamos neste artigo interpretar algumas narrativas e trajetórias de vida de professoras negras na comunidade quilombola de Igarapé Preto - Pará, tendo como foco central o percurso educativo de duas professoras quilombolas e suas experiências de vida na construção de um projeto educacional de uma escola para o / do quilombo, como uma perspectiva antirracista.

No que tange a metodologia da pesquisa realizamos um trabalho de campo pautado na prática da História Oral e da Etnografia Crítica, pois acreditamos ser fundamental diferenciar uma pesquisa de campo e no campo quando temos como foco pessoas consideradas comuns na sociedade e até então silenciadas na narrativa da história, principalmente quando falamos de mulheres, professoras e negras.

Desta maneira a História Social neste estudo nos auxilia porque abre novas áreas de investigação, o que possibilita a entrada de inúmeras temáticas, como a mulher, a educação, a infância e no nosso caso a mulher educadora negra dentro do quilombo Igarapé na Amazônia Tocantina, dentro da história; isso acentua alguns desdobramentos que visam focar a importância característica da pesquisa sobre ser mulher em um quilombo, oferecendo a possibilidade da substituição de perspectivas lineares, pois a História Social é uma “Modalidade historiográfica rica de interdisciplinaridades com todas as Ciências Sociais, e igualmente rica na sua possibilidade de objetos de estudo”(BARROS, 2005, p.02)

Ao dialogarmos com nossas narradoras, e em nossas andanças, experiências de nosso viver e também de morar em terras quilombolas, nas arte de ouvir e pela prática da etnografia, entre dizeres e silêncios, observamos que na formação das famílias estas herdaram em sua estrutura os padrões eurocêntricos/patriarcado, vivendo as mulheres na categoria de subordinação, para esta reflexão é necessário compreender que:

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda construção humana, parte da ordem natural ou divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; por em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro” (SCOTT, 1995, p. 92).

Pensar no papel da mulher além da história oficial é fundamental para que não caíamos nos discursos fundadores e de patriarcado; ou seja, é pela e na educação que propomos realizar uma análise do papel da mulher além do já instaurado, mas sim avançar em seu papel político e social, pois a mulher participou de mudanças históricas e políticas fundamentais no passado.

Para compreender o presente do quilombo de Igarapé Preto, temos que entender a relação da história, do passado e do presente, onde gênero seja entendido como luta de classe, de todos, todas e todxs; para compreensão do papel feminino na participação da vida pública, cultural, educacional, além do espaço privado, dos quintais, pois “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais nas diferenças percebidas entre os sexos, é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1995, p.86).

Ao pensarmos gênero como uma categoria que avança o discurso fundador, machista, patriarcalista, dominante, compreendemos gênero neste estudo como uma categoria que precisa ser (re)significada, afirmada, discursivizada, praticada, de forma que auxilia que a compreensão do papel da mulher seja além dos espaços privados, mas sim com uma visão política e social, que avance as questões de homem e mulher, macho e fêmea, mas sim de luta de classe, afinal:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino (BEAUVOIR, 1967, p.9).

Sendo as mulheres também sujeitos sociais ativos e importantes na construção da história do quilombo e principalmente dos percursos educativos, das lutas para constituição dos espaços formais de ensino com uma proposta de escola para o quilombo temos a educação como foco central de nossas reflexões, pois pensar na “educação é o compromisso com a vida, pois não pensa ideias, pensa a existência como materialidade da história” (FREIRE, 1987, p. 90).

2. Feminismo Negro e sua Contribuição Histórica

Para compreensão da participação das mulheres, professoras, negras na educação dentro do quilombo Igarapé Preto é fundamental que retomemos o processo de historicização do feminismo negro no Brasil. A história do feminismo no Brasil vem da organização das mulheres em não silenciar mais suas condições de desigualdade ação que perdurava desde os mais remotos tempos; a primeira onda feminista surge na década de 40, período que também estava acontecendo o movimento abolicionista.

Vinte anos mais tarde, na década 60, ocorre o que se denomina na historiografia da segunda onda estava; permeada pelos movimentos em defesa dos direitos civis que buscavam igualdade entre negros e brancos. As ondas feministas foram registradas e inflamadas por pensamentos como o de mulheres como Simone de Beauvoir, que ampliava o debate no campo teórico, criando e problematizando o conceito de gênero trazendo à tona preocupações sociais e políticas.

Para aguçar surge o movimento feminista negro esse tem origem dentro do próprio movimento feminista, mulheres negras que buscaram dentro do feminismo, espaço que era predominante de mulheres brancas, a visibilização para as múltiplas subjetividades da mulher negra.

O movimento começou a ganhar força no ano de 1970, com reivindicações por direitos políticos, sociais e reprodutivos em igualdade de raça e sexo; a luta contra as diversas formas de violência e desigualdades sofridas por mulheres negras era mais pujante que das brancas. As reivindicações buscavam desmitificar a padronização da mulher negra formada pelo processo eurocêntrico colonizador, pois,

À mulher negra, que se pense em sua falta de perspectivas quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão (SOARES, RODNEY, 1980, p.50).

Como nos alerta Soares & Rodney (1980) a mulher negra precisava de uma representatividade que oportunizasse, garantisse a ela o espaço de fala, que o feminismo branco não alcançava; pautas da especificidade de mulheres de cor, entre estes o sexismo e o racismo que atravessam classe social por um conceito hierárquico da construção do Brasil, em busca por visibilização às mulheres negras primaram pela afirmação da identidade (re)significando suas demandas dentro do movimento feminista.

A visibilidade advinda do feminismo negro abriu espaços para discussões em vários movimentos que contribuíram para ampliação de movimentos específicos as demandas iam surgindo e pequenos grupos se formavam até criarem um alargamento, essa expansão era necessária, pois havia a necessidade dos grupos estarem conectados e essas alianças foram de suma importância para as classes minoritárias da sociedade.

E entre esses movimentos vale ressaltar o Movimento Negro Unificado, que em seus primeiros dois anos de existência (1978-80) não só se estendeu a outros estados do Sudeste, do Nordeste e do Sul como desenvolveu uma série de atividades que muito contribuíram para o avanço da consciência democrática, antirracista e anticolonialista em nosso país. E a presença de mulheres negras, não apenas na sua criação como na sua direção, não pode ser esquecida (GONZALEZ, 1979, p.91).

Esses movimentos estavam polarizados por todo o Brasil, em áreas urbanas em periferias e favelas como também em áreas rurais, dentro desses movimentos a representatividade da mulher negra a participação dessas mulheres foi fundamental para a organização e divulgação dos espaços de lutas. A inserção de mulheres no campo político, em movimentos sociais e movimentos de mulheres negras contribuiu para um aprendizado coletivo, para repensar o cotidiano impondo um redesenho estrutural formal e informal nas relações de poder, tirar da invisibilidade várias outras mulheres que com trabalho e determinação foram capazes de construir diferentes formas de vida.

Pelo exposto, talvez se conclua que a mulher negra desempenha um papel altamente negativo na sociedade brasileira dos dias de hoje, dado o tipo de imagem que lhe é atribuído ou dadas as formas de superexploração e alienação a que está submetida. Mas há que se colocar, dialeticamente, as estratégias de que ela se utiliza para sobreviver e resistir numa formação social capitalista e racista como a nossa (SOARES, RODNEY, 1980, p.53)

Não se reduzindo a imagem generalizada de que a atuação feminina é sempre uma extensão de seus papéis de mães, esposas dona de casa dessa forma, buscar compreender as experiências de mulheres que são presididas por várias representações como as de etnias, gênero, terra, trabalho, entre outras é tentar vê-las para além de representações redutoras do espaço privado.

O empoderamento feminino dentro das comunidades negras e bem mais acentuado do que se pode ler nas literaturas ou livros sendo que detalhes importantes estão silenciados entre as comunidades, mais nas entrelinhas se acham como destaques lutas travadas por mulheres que estão as margens por uma estrutura rudimentar e machista que vem sendo repassada por gerações no esquema colonizador/patriarcal.

Feministas assumidas ou não, as mulheres forçam a inclusão dos temas que falam de si, que contam sua própria história e de suas antepassadas e que permitem entender as origens de muitas crenças e valores, de muitas práticas sociais frequentemente opressivas e de inúmeras formas de desclassificação e estigmatização (PEDRO, GROSSI, 1998, p.13).

Ao se tornarem autoras de suas próprias histórias estas produzem seus discursos e trazem à tona todo um sistema de silenciamento imposto ao longo da vida, práticas que outrora as impediam de expressarem, as formações de espaços como: associações para mulher negra, reuniões e rodas de conversas se tornam espaços políticos lugares de fala em que buscam por acesso e direitos de igualdade de gênero e uma maior representatividade é preciso a organização de lugares subversivos ao discurso colonizador. É pensando nessas mulheres autoras de suas próprias vidas, que dialogaremos com as mulheres, professoras no quilombo; mulheres estas que que se empoderaram no decorrer de suas lutas cotidianas, empoderamento este que

é compreendido por estas pesquisadoras como um conceito político e como nos afirma Berth (2019), deve ser acessado por grupos minoritários, como um processo e se apoia em quatro bases que está em: conscientizar cognitivamente, conscientizar financeiramente, conscientizar no processo psicológico e conscientizar na política, processo que precisa ser trabalhado e não é uma base conceitual simples, é complexa, afinal:

Freire não acredita que é necessário dar ferramentas para que grupos oprimidos se empoderem; em vez disso, afirma que os próprios grupos subalternizados deveriam empoderar a si próprios, processo esse que se inicia com a consciência crítica da realidade aliada a uma prática transformadora (BERTH, 2019, p.28).

É pela consciência crítica dos oprimidos, e no nosso caso das mulheres negras do/no quilombo de Igarapé Preto, que iremos entender o processo de participação dessas trabalhadoras na educação além do espaço privado dentro da comunidade e como suas experiências se constituíram e contribuíram na constituição desse espaço educacional.

2.1. Educação e Escola no Quilombo

Igarapé Preto é uma comunidade de homens e mulheres negras que iniciou sua formação no início do século XIX, localizada na região do Baixo Tocantins, no município de Oeiras do Pará, na fronteira com o município de Baião do qual, somente em 29 de setembro de 2002 tiveram seu Título de reconhecimento Coletivo das terras Quilombolas, conforme documento assinado entre a Associação de quilombolas e o governo do estado do Pará, que lhes garantiam oficialmente o direito de uso do território de 17.357,0206 hectares (PARÁ, 2012).

Ainda conforme Santos (2012), a comunidade está inserida em uma área coletiva juntamente com outras 11 comunidades (Pampelônia, Varginha, Baixinha, França, Cupu, Araquembaua, Carará, Costeiro, Teófilo e Igarapezinho), que possuem título de propriedade coletiva definitiva da terra cumprindo-se o disposto no artigo 68 das disposições constitucionais transitórias da Constituição Federal de 1988.

Pensar e estudar as trajetórias e memórias e as relações com o ensino formal e a Educação para as Relações Étnico-raciais dentro da comunidade quilombola de Igarapé Preto – Pará, é pensar a multiplicidade, nas histórias desse povo, que envolve seus costumes, suas tradições, suas práticas culturais e identidade, realizando como nos diz Sarlo (1997), um olhar histórico e político, colocando as dissidências em foco, observando o dito e não dito, indo além do audível e do visível.

No quilombo de Igarapé Preto, na comunidade que traz o mesmo nome há duas escolas uma que é regida pelo município de Baião e outra que é a escola Polo quilombola regida pelo município de Oeiras do Pará. O objetivo de nossa pesquisa deu-se na: Escola Municipal de Ensino Fundamental Zumbi dos Palmares”, regida pelo

município de Oeiras do Pará, como podemos observar na narrativa de uma de nossas narradoras.

Passando esses períodos, fui convidada pela sua mãe para trabalhar no São Bernardo. Pois ela havia doado o nome da escola que funcionava na sua casa. Para a comunidade. Não aceitei naquele momento, mas no outro ano aceitei o convite feito pelo prefeito Dulcídio. Que pediu para trabalhar em **Igarapé Preto**. Porque tinha pouco aluno e a comunidade era muito grande. E a maioria dos alunos eram da **escola de Baião**. Aceitei o convite no ano de 2005. Entrou eu e mais 4 professores. E desde então a educação do município de **Oeiras** do Pará mudou aqui na comunidade. A escola possuía 3 turmas (1 turma de ed. Infantil, 1ª e 2ª). Fizemos mutirão de matrícula na casa dos alunos, nas comunidades de Carará, Teófilo, Cupu, França e Igarapezinho. Formamos até a 8ª série (Narrativa da profa. Maria Katiussa Pereira).

Na narrativa da profa. Katiussa observa-se a rememoração histórica da formação da E.M.E.F Zumbi dos Palmares, uma das escolas da comunidade, dando pistas que além de todo problema estrutural enfrentado, havia também um problema humano, ou seja, “tinha pouco aluno e a comunidade era muito grande”, acompanhando carências que precisavam ser supridas e a forma que encontraram foi a formação de uma escola regida pelo município de Oeiras de Oeiras do Pará, está daria o melhor suporte físico para a carência que havia no quilombo.

Contudo além da estrutura a ação da coletividade dentro da comunidade foi essencial para que a escola pudesse iniciar suas atividades e por isso fizeram o “mutirão de matrícula na casa dos alunos”. A E.M.E.F Zumbi dos Palmares, situada na comunidade de Igarapé Preto começou a funcionar no ano de 2005, a professora Iracilda deu-nos algumas informações para melhor entendimento de como essa instituição vem contribuindo para educação do quilombo.

Escola nesse ano de 2021 recebeu cerca de 320 matrículas da educação infantil ao 9º ano das comunidades que fazem parte do quilombo de Igarapé Preto temos também no espaço físico secretaria, sala da diretoria, sala de professores, sendo 8 salas de aula, banheiros dos funcionários e banheiro dos alunos também contamos com uma área **aberta bem espaçosa** onde acontece as atividades físicas neste ano estamos com 18 funcionários 11 são professores **alguns são da vila mesmo outros na vila outros mudaram pra cá** e dois deles permanecem em suas comunidades (Narrativa da profa. Iracilda).

De acordo com a narrativa da profa. Iracilda podemos observar que o espaço escolar é amplo, como ela faz questão de afirmar “bem espaçosa” e o corpo docente é composto por 11 (onze), professores (as) que residem na vila, que se mudaram para lá, apenas 02 (dois), professores que residem em outras comunidades e precisam se deslocar para exercer as atividades escolares.

Importante observarmos que mudanças ocorreram nas comunidades do quilombo para a fundação da escola polo de E.M.E.F Zumbi dos Palmares; foram fechadas salas de aula multissérie que funcionavam nas comunidades pertencentes ao quilombo como de: Igarapezinho centro, Igarapezinho estrada, Carará de Baixo, Carará de cima, Combucão, Teófilo e Cupu, França e Combucão, Campelo; com o fechamento dessas escolas houve a migração de moradores para outras localidades e municípios o que gerou desestabilização das comunidades onde essas salas de aula funcionavam, mesmo que,

O espaço físico destinado a escola nessas comunidades raramente ultrapassa a uma sala de aula. Isso quando a escola, que de modo geral funciona pelo sistema multisseriado, é improvisada em alguma residência particular ou então no Barracão de festa e reuniões da povoação (PINTO, p.12, 2000).

Pinto (2000) ressalta em sua obra que nas comunidades rurais da região do Baixo Tocantins as escolas não ultrapassam uma sala de aula multisseriada e seu espaço físico em maioria é improvisado, seja emprestado ou alugado pelo município.

No quilombo Igarapé Preto muitos dos moradores fixaram-se na vila de Igarapé Preto por conta da nucleação escolar ocorrida, com isso houve uma desestruturação econômica e social nas comunidades estas se tornaram comunidades praticamente desabitadas muito se perdeu com esses fechamentos. No contexto atual da educação no quilombo houve ao longo dos anos a adaptação de acesso dos transportes escolares às comunidades para facilitar a chegada dos alunos da escola, pois:

Quando iniciou as aulas. Começamos a observar a dificuldades dia alunos que vinham de bicicleta, a pé. Passamos esse ano e no outro fomos lutar pelo transporte escolar para os alunos tivemos que mostrar a LDB pra secretária pra provar que a lei garantia aos alunos o direito à transporte gratuito. E o prefeito com secretaria mandaram que nos conseguíssemos o ônibus que iam pagar conversamos com proprietário de ônibus ele garantiu o ônibus e no dia de fazer a rota não veio. Então contaremos outra pessoa que tinha um ônibus que fazia todas as rotas ônibus estava numa condição precária quebrava muito devido a rota ser muito extensa, mas mesmo assim concluímos no outro ano exigimos outros e veio um de Cametá (Narrativa de profa. Maria Katiussa Pereira).

As lembranças da professora Katiussa trazem sentidos diversos do cotidiano do sujeito aluno e professor da Escola no quilombo, ser aluno e professora significa ter uma labuta diária permeada de desafios e dificuldades como ir para escola de bicicleta, a pé, percorrer rotas extensas por estradas longas de terras em ônibus em condições precárias, colocando a vida de crianças e professoras em risco; mesmo sendo o direito a educação de qualidade para todos e o transporte escolar garantido pela LDB.

O fechamento das salas de aula modificou a realidade nas comunidades em seus aspectos culturais, cada comunidade tem sua especificidade, os moradores que permaneceram ficaram totalmente desassistidos educacionalmente por conta das dificuldades de acesso em algumas áreas, pois, não foi pensado na logística de transportes escolares de acordo com a realidade vivida, as professoras que assistiam estes alunos eram da comunidade ou das comunidades vizinhas motivo que causou um transtorno nestas comunidades, pois descaracterizou a rotina familiar das mesmas que ficaram sem escola local, entre outros tantos agravantes eram encontrado em alguma comunidade escolas sem nenhuma estrutura.

Nos recortes das narrativas aqui apresentadas percebemos o tão quanto o papel da professora, da mulher, da quilombola, do ser feminino, esteve presente na constituição de projeto educacional de uma escola para o / do quilombo, como uma perspectiva antirracista, como vem sendo apresentado até o tempo presente que é a escola E.M.E.F Zumbi dos Palmares; lutar pelos direitos como o transporte o acesso à escola é apenas uma das experiências até aqui relatadas. Portanto, consideramos fundamental colocarmos em prática a proposta de reconhecer e buscar compreender

as experiências cotidianas das mulheres trabalhadoras da educação que buscaram diferentes artes de se fazer para manterem dentro do quilombo um ensino além do formal, dentro do formal, uma escola do quilombo e não no quilombo, fazendo de suas práticas cotidianas e das memórias uma perspectiva da luta antirracista.

3. A Prática da História Oral com Mulheres no Quilombo: um Compromisso Social

Como todas as mulheres; a mulher quilombola, também sempre esteve sujeitada a condição de inferioridade imposta pela sociedade patriarcal, machista e classista. Diante deste contexto nosso estudo está sendo pautado em uma perspectiva feminista, onde

Pesquisadoras feministas usam gênero como o modelo explicativo para que se compreenda a subordinação e a opressão das mulheres em todo o mundo. De uma só vez, elas assumem a categoria “mulher” e sua subordinação como universais (OYĚWÙMÍ, 2020, p.98).

Assumir a luta das mulheres como universal de todas é fundamental, pois o feminismo inicialmente não assumia as mulheres negras, não se incluía a questão de raça e classe, como nos alerta Oyěwùmí (2020), assumir tanto a categoria “mulher” e sua subordinação como “universais” é uma tarefa emergencial para que de fato gênero seja entendido como luta de classe.

Como nos alerta Brah (2006), não temos como objetivo colocar o feminismo negro em oposição ao feminismo branco, mas devemos compreendê-los em “campos historicamente contingentes de contestação dentro de práticas discursivas e materiais” (2006, p. 331), pois somente assim iremos perceber a diferença e que a igualdade dos direitos não é para todas da mesma forma, ser mulher trabalhadora, branca é diferente de ser mulher, trabalhadora negra.

Nas páginas das histórias do quilombo de Igarapé Preto, seja escrita nas entrelinhas; imagéticas; se acham breves rascunhos da representatividade da mulher, essas que não aparecem muitas vezes por terem se resguardados nas falas de seus maridos, pais, homens que as rodeiam. Por buscar uma nova escrita da história, que nos propomos discutir interpretar memórias identitárias das mulheres negras das comunidades do quilombo de Igarapé Preto Oeiras do Pará, tendo como recorte principal a Trajetória Escolar e as dificuldades enfrentadas como recorte principal para este texto.

Para realização dos diálogos com nossas narradoras, no desenvolvimento da pesquisa de campo devido a atual conjuntura da pandemia Covid 19 optou-se por usar a o Google Acadêmico como base de buscas da produção acadêmica e científica a fim de ter acesso aos estudos teóricos realizados sobre este tema e acerca do histórico da educação formal ofertada pelo Estado e as trajetórias dessas mulheres para chegar aos

bancos escolares, em busca de garantia de direitos as conquistas no campo educacional e a luta por ações afirmativas de gênero.

Importante compreendemos a importância das narrativas orais neste texto, adquirida através da prática da História Oral que é compreendida pelas pesquisadoras como uma prática social, como um compromisso social, do qual exige ética, e o desejo de ouvir o outro para revelar práticas de sujeitos comuns. Segundo Domingues (2017), a História Oral tem sido uma das grandes contribuições no estudo das experiências de homens e mulheres em diversos e diferentes setores da sociedade, abrindo-nos um caminho e possibilidades de valorização dos grupos sociais invisíveis na documentação escrita.

A História Oral não é considerada apenas uma metodologia neste estudo, pois a mesmas tem grandes contribuições a dar a essa pesquisa, considerando como diz Rago (1985), as dificuldades de conhecermos as formas de resistências sociais, geralmente implícitas, por parte de homens e mulheres comuns às estratégias disciplinadoras exercidas no cotidiano da vida social, que advêm, em um primeiro momento da ausência da documentação disponível. Desta maneira a prática da História Oral muito mais que uma metodologia é uma prática, um compromisso social com os homens e mulheres que foram durante muitos anos omitidos da historiografia escrita oficial, mesmo suas histórias sempre se fazendo presente de outras formas, principalmente pela oralidade.

O quilombo de Igarapé Preto faz parte do patrimônio cultural brasileiro, mais o acesso foi tardiamente reconhecido é importante ressaltar que, tratando-se da formação social dessas comunidades, os saberes são propagados através da transmissão de sua cultura, ainda que esses saberes tenham sofrido transformações em suas práticas culturais os discursos determinam a busca da afirmação de identidade da cultura afro-brasileira e africana dentro da comunidade, que se dá por meio da oralidade, da memória, movimento importante para a (re) significação do conhecimento tradicional.

É através da oralidade e das ações culturais que vem sendo desenvolvidas no quilombo; que se tem buscado despertar nos mais jovens a história dos seus ancestrais; o quilombo tem na comunidade de Igarapé Preto seu ponto de resistência cultural; as ações da cultura africana é vasta e diversificada dotada de uma enorme riqueza imaterial que vem sendo trabalhadas nas ações desenvolvidas nos dias de festas de rezas e apresentações culturais, onde é possível perceber que:

A cultura popular se situa e se constitui no campo de resistência, e em oposição à cultura hegemônica. É um processo que está em permanente construção e sendo viva e dinâmica, não pode ser a cultura popular enquadrada em uma tipologia (DOMINGUES, 2017, p.28).

Cultura é compreendida como uma categoria de análise em movimento neste estudo, permeadas por conflitos ou não, registradas no ir e vir da memória de nossas narradoras, levando-nos a perceber as diferenças existentes na sociedade, a trilhar caminhos na pesquisa, onde a cultura só possa ser compreendida no plural dentro do cotidiano do quilombo, assim como Certeau (1995), falamos de culturas no plural.

No próximo tópico deste texto iremos dialogar com os recortes das narrativas / experiências de duas trabalhadoras, professoras, que neste momento apresentamos a você leitor/a:

- Profa. Maria Katiussa Pereira, negra filha de remanescente de quilombo, nasceu em Belém se criou na comunidade está com 43 anos graduada em pedagogia, educação física, especializada em psico-pedagogia, língua portuguesa e literatura, união estável 2 filhos, 1 neto mora na vila de Igarapé Preto, quilombola, católica/ e matrizes africanas.
- Profa. Iracilda Siqueira Ribeiro negra nascida em Massaranduba município de Baião chegou ao quilombo de Igarapé Preto com 2 anos de idade, hoje com 40 anos solteira, lavradora, mãe de 4 filhos professora concursada a 15 anos, quilombola, católica.

É possível observar que nosso dialogo será com duas mulheres filhas do quilombo, seja por nascimento ou por criação neste território desde pequena, que construíram suas famílias neste lugar social e ali se mantém até o tempo presente atuando como educadoras.

4. Narrativas e Trajetórias de Professoras Negras na Comunidade

Ao dialogar com nossas narradoras percebemos que até os anos noventa os representantes comunitários da comunidade quilombola de Igarapé eram somente do sexo masculino e estes desempenhava a função de ir em busca de recursos fora das comunidades, a mulher nestas décadas desempenhavam os papéis estabelecidos em constituir família, cuidar dos afazeres domésticos, filhos, criações de pequenos animais, lavoura, muitas dessas meninas/mulheres nem frequentaram as salas de aula, seguiam o modelo patriarcal da família tradicional católica e ou de matrizes africanas, famílias que plantavam, criavam, cultivavam suas plantas e ervas medicinais em seus quintais cada comunidade tinha as/os benzedores/parteiros caso fosse preciso, e como moradora, esposa de quilombola no quilombo pudemos viver, ouvir e experimentar essas vivências.

No ir e vir da memória da professora Iracilda ela rememora o que é ser menina / mulher no quilombo.

Eu quando criança brincava muito de ser professora quase não saia de casa meus pais me deixavam para cuidar dos irmãos menores... comecei a estudar aos sete anos em uma escola particular lá em Teófilo... quando passei para segunda serie estudei na vila de Igarapé Preto... lembro que estudei a quarta série três anos por que não tinha a quinta série e eu era pequena e meu pai não queria me mandar morar com ninguém... como minha vó paterna adoeceu fomos morar para Umarizal e lá estudei até a sétima série (Narrativa da professora Iracilda Siqueira Ribeiro, 2021).

Na narrativa de Dona Iracilda ela demonstra sua ligação com o desejo da profissão desde criança, ou seja, ser professora já era pra ela uma arte no brincar, que virou uma arte de ensinar e sua labuta diária.

Os tempos da memória nas lembranças de Iracilda é bem demarcado ela parte do presente para rememorar em seu passado como era difícil o acesso à educação, e que aprender no quilombo tinha um tempo e série definida, o acesso à educação era apenas até o 4º ano do ensino fundamental. O ser mulher também é bem forte em suas palavras, ser mulher desde pequena já é vinculado ao cuidar das crianças dentro do espaço privado, familiar, ao aprender ser mãe.

Observa-se na narrativa da professora Iracilda, como de tantas outras mulheres que “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais nas diferenças percebidas entre os sexos, é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1995, p.88), e por este motivo devemos redefinir, repensar a categoria gênero em condição de uma visão de igualdade política e social, que avance a concepção de sexo, mas que inclua classe e raça.

Arrumei marido... **e meu marido me incentivou muito** vi uma possibilidade de eu crescer nos **meus estudos** se, meu namorado ele tinha uma outra visão em relação aos estudos e sempre pedia pra mim estudar... **de crescer na vida...** eu tive meus filhos, mais não parei de estudar e ele (**marido**), **me dando força** nunca deixou eu abandonar meus estudos, da minha época só eu prossegui os estudos as outras arrumaram marido e constituíram família, mais pararam os estudos, Eu sempre quis estudar, **mais quando já fosse professora queria voltar e voltei** (Narrativa da professora Iracilda Siqueira Ribeiro, 2021).

Em outro recorte da narrativa da professora Iracilda ela demonstra que conseguiu apoio em seu companheiro para seguir os estudos, o que não era comum nesse período, receber esse incentivo por conta de um padrão estrutural e cultural dos moradores do quilombo.

Os estudos estão muito fortes e presentes no discurso de nossa narradora, ou seja, estudar é uma forma de emancipar-se de se libertar e se empoderar para Iracilda, de “crescer na vida” como ela mesmo afirma. Ainda na narrativa da professora encontramos também o desejo de retornar ao seu local de origem para exercer sua função como docente, e isto é muito significativo quando pensamos no que é ser professora, mulher negra dentro de uma escola do/no quilombo, ou seja uma professora quilombola atuando ensinando para seu povo, na condição de mulher negra e conhecedora de suas lutas e práticas culturais, e isto nos conduz a pensar o tão quanto é importante agir “na condição de sujeitos e seres ativos que, historicamente, vêm fazendo resistência” (RIBEIRO, 2019, p.13,).

Contudo nem sempre todas as meninas que saem do quilombo para estudar possuem as mesmas condições de produção e vivências.

Fui desafiada pelo meu padrao que queria convencer minha mãe pra que eu não continuasse estudando... **Ele dizia que mulher não precisava estudar muito... porque logo se casavam e começam a cuidar da família e** eu chorando dizia EU não sou como as outras, quero estudar e vocês vão ter que me colocar pra estudar, minha mãe era de acordo que eu estudasse ela acreditava que teve muita dificuldade na vida devido não sabe ler (narrativa da professora Maria Katiussa Pereira).

A narrativa da professora Katiussa que demonstra o percurso cheio de desafios enfrentados pela professora, destaca uma atitude de empoderamento fortalecido pela

sua mãe que associa a falta de estudos com as dificuldades que enfrentou; a posição tomada pela mãe contribuiu para o enfrentamento do machismo instaurado no convívio desfazendo assim os padrões demarcados para o gênero feminino.

Um processo que é baseado em características físicas que são vistas como diferenças e às quais se atribui significados culturais. Afirma-se e reitera-se uma sequência, de muitos modos já consagrada, a sequência sexo, gênero e sexualidade (LOURO, 2004, p.15).

Maria Katiussa nos traz vestígios claros do que aborda Louro (2004), do tão quanto a sociedade traz em seu bojo traços ideológicos machistas e patriarcal, pautado no discurso da dominação do homem sobre a mulher, onde o biológico, o ser homem predomina e quem possui uma identidade de gênero diferente está em outro patamar da sociedade que não é o nível do poder, e neste caso de acesso à educação.

Não seria fácil romper com os modos de vida para seguir nos estudos por que não se viam perspectivas para que ela Maria Katiussa, sendo mulher, negra, mudasse o já determinado o culturalmente estabelecido à todas, a narradora se sentia deslocada de tudo; houve então a subversão das normas, é o que encontramos implícito nas narrativas das professoras, as dificuldades de acesso as salas de aula, moradia, precárias condições das políticas públicas de acesso à educação.

A constância de seguir seus desejos a levou ao espaço que ela ocupa; as falas se entrecruzam por serem histórias de resistência e (re) existência e enfrentamento.

Eu pra terminar meus estudos tive que sair de casa com doze anos para trabalhar em casa de família para sustentar meus estudos, naquele tempo tinha as dificuldades e a falta de informações as meninas do meu tempo elas casaram cedo só eu me formei em professora as meninas não eram incentivadas a estudar não tinha muita informação e eu consegui o apoio da minha mãe que tinha morado na capital e enfrentou muitas dificuldades por conta de não saber ler e ela não queria isso pra mim ela acreditava que poderia ser diferente comigo se eu tivesse a oportunidade de estudar (narrativa da professora Maria Katiussa Pereira).

No discurso de Katiussa é apontada a questão de classe, além de toda as lutas enfrentadas na condição de ser mulher, negra, também outra dificuldade, é marcada em sua memória, a de não ter condições financeiras para continuar os estudos junto a sua família, e desta forma ter que sair de casa ainda menina, criança, para trabalhar e estudar. Não ter recursos financeiros a difere das mulheres com recursos financeiros, ou seja, a luta das trabalhadoras do campo, negras e pobres não pode ser igualada nas mesmas condições de vida das mulheres brancas e ricas.

O acesso ao ensino não é e nunca foi igual para todos, todas e todxs, mesmo sendo garantido por lei. A trajetória da exclusão das mulheres na educação e no ensino público implica em várias condições como a de Maria Katiussa, dificuldades enfrentadas por muitas outras “Marias” que tentaram mais não alcançaram os seus desejos, pelas dificuldades encontradas.

5. Considerações Finais

Na construção deste texto tivemos o grande desafio de articular saberes teóricos metodológicos e a interpretação de algumas narrativas e trajetórias de vida de professoras negras na comunidade quilombola de Igarapé Preto- Pará. Por tudo foi possível observar a importância da trajetória da luta do movimento feminista, bem como da percepção das suas diferenças e necessidades de compreensão de disputas de espaços, de entendimento da luta de classe, da discussão de raça, e de colocar as dissidências em foco.

A partir da compreensão das categorias de análise como gênero, cultura e empoderamento observamos como no cotidiano das mulheres do quilombolas do Igarapé Preto, desde seus tempos remotos, e como é discursivizado e (re) significados em suas memórias o papel que era designado a essas mulheres dentro da comunidade ficava restrito a espaços privados, as desigualdades ali também perduravam e perduram, em muitas ações e discursos reproduzidos.

Os espaços assumidos por nossas narradoras Katiussa e Iracilda são espaços que muitas outras meninas/mulheres seguiram, contudo nem todas conseguiram, saíram de suas casas, das terras do quilombo e não voltaram, outras voltaram sem ter acesso à educação, pois a jornada de trabalho era desfavorável a rotina escolar. As mulheres negras, ao se tornarem professoras, “saíram do seu lugar”, isto é, do lugar predestinado por um pensamento machista estrutural de padrões culturais eurocêntricos para condições socioeconômicas diferenciadas das demais e embora nossa pesquisa não adentasse o campo quantitativo as duas entrevistadas em suas falas lamentaram serem as únicas de suas comunidades a seguirem a docência.

As narrativas aqui descritas têm um papel social na historiografia educacional das comunidades que formam o quilombo de Igarapé Preto/Oeiras do Pará, as falas de duas professoras negras que estudaram na década de 80 em salas multissérie que foram para além das expectativas impostas pelo padrão colonizador/patriarcal vigente nas comunidades quilombolas, suas memórias retratam as dificuldades enfrentadas pela identidade e gênero as relações de poder que tiveram que enfrentar para que pudessem galgar o tão sonhado ser professora e retornarem as suas comunidades para seguir a profissão escolhidas por elas.

Em se tratando da Educação no quilombo de Igarapé Preto hoje, de acordo com que foi compartilhado pelos narradoras da pesquisa tem-se uma educação pautada nas relações étnico raciais em que suas identidades culturais estão pautadas no lazer nas danças, festas e religiosidade que são atributos identificáveis no quilombo tecendo assim, suas teias de conhecimentos e afirmação de identidade cultural, étnica e racial sendo desenvolvidas no ensino formal o uso dos saberes tradicionais como forma de ensino (re) significando e propagando essa prática cultural identitária as novas gerações estas vozes que aqui foram contadas são representantes de várias outras que foram silenciadas ao longo do tempo.

Foi pelo empoderamento dessas mulheres, negras pela e na educação que é possível pensar em uma escola para o quilombo com um projeto educacional, como uma perspectiva antirracista, com professoras do quilombo atuando na escola.

Referências

BARROS, José D'Assunção. **A História Social: seus significados e seus caminhos**. LPH Revista de História, n. 14-15, 2005-2006. pp. 235-256

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: a experiência vivida**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

_____. Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960^a.

Berth, Joice, **Empoderamento (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro)**. -- São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BRASIL. LEI No 10.639, DE 09 DE JANEIRO DE 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "**História e Cultura AfroBrasileira**", e dá outras providências. Acessado em http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/leis/2003/L10.639.htm 100

BRASIL. [Constituição (1988)] **Constituição da República Federativa do Brasil**: Texto constitucional promulgado em 05 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a nº 6/94, pelas Emendas Constitucionais nº 1/92 a nº 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade, diferenciações**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Editora Papiros, São Paulo, 1995.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

DIAS, Maria Odila Leite da. **Hermenêutica do cotidiano**. In: Revista Projeto História. São Paulo, nº17, Nov/1998.

DOMINGUES, Andréa Silva. **Cultura e memória: a festa de Nossa Senhora do Rosário na cidade de Silvianópolis – MG**. Pouso Alegre: Univás, 2017.

DOMINGUES, Andréa Silva. **Arte de ouvir e falar**. IN: Revista Historicidade, Pouso Alegre: Univás, nº.3, 2004.

FENELON, Déa Ribeiro. **Cultura e História Social: Historiografia e Pesquisa**. In: **Revista Projeto História**, São Paulo: EDUC, n.14, 1994. <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12105>

FLORES, Maria Bernadete R. Teatros da Vida, **Cenários da História: A Farra do Boi e outras Festas na Ilha de Santa Catarina, Leitura e interpretação**. Tese de Doutorado. São Paulo. PUC-SP, 1991.

FREIRE, Paulo **Pedagogia do oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GONZALEZ, Lélia. **A mulher negra na sociedade brasileira**. In: Spring Symposium the Political Economy of the Black World. Los Angeles, 10-12 maio 1979c. Mimeografado.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____, Guacira Lopes **Um corpo estranho - ensaios sobre sexualidade e teoria queer** Guacira Lopes Louro. - Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké, **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais / organização e apresentação** Heloisa Buarque de Holanda: autoras Adriana Varejão... [et al].- 1. – ed – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo 2020.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 4ª Ed, 1988.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos / Benedita Celeste de Moraes Pinto**. - Belém: Paka-Tatu, 2000.

PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs.) - **MASCULINO, FEMININO, PLURAL**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral como Gênero**. In: *Projeto História*. São Paulo: EDUC, PAGINA, 2001.

RAGO, Luzia Margareth. **Do Cabaré ao Lar: A Utopia da Cidade Disciplinar**. Brasil, 1890 – 1930. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

SANTOS, André dos. **Igarapé Preto, o “berço” do Samba de Cacete**. Amazonica - Revista de Antropologia da Universidade Federal do Pará é licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição-No Derivative Works 3.0 Brasil. Based on a work at www.periodicos.ufpa.br. Permissions beyond the scope of this license may be available at <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias**. São Paulo: Edusp, 1997.

SCOTT, Joan **Educação & Realidade**, v.15, n.2, jul./dez. 1990, traduzido da versão em francês.

_____ História das Mulheres in: BURKE, Peter (org.) **A escrita da História: Novas Perspectivas**. São Paulo, UNESP. 1992.p.63/96.

_____ Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

THOMPSON, Edward P. **Introdução Costumes e Culturas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

Renata Ferreira Siqueira¹
Benedita Celeste de Moraes Pinto²

De Volta ao Cabelo Natural: Representações Sociais da Mulher Negra Surda Sobre a Transição Capilar

¹ Mestranda em Educação e Cultura do PPGEDUC/UFPA-Cametá. E-mail: renatasiqueira12@hotmail.com.br

² Professora/pesquisadora da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO) e do Programa de Pós- Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins -UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

1. Introdução

A presente pesquisa intitulada “De volta ao cabelo natural: representações sociais da mulher negra surda sobre a transição capilar” apresenta como base epistêmica as Representações Sociais (RS) com o intuito de apreender as imagens e sentidos atribuídos pela mulher negra surda sobre o processo de transição capilar, bem como o uso do cabelo natural como expressão de estilo, gosto pessoal e forma de ressignificar a identidade negra.

Assim, para compreendermos melhor essa abordagem, fez-se necessário realizar um estudo acerca da mulher negra e da mulher surda, visto que o contexto histórico da mulher negra foi/é marcado por um estigma milenar envolto de preconceito, discriminação e exclusão, devido às situações a qual esse segmento social foi exposto historicamente. Ser surda, ao longo da história foi ser marcada pelo estereótipo que a identifica como um ser incompleto, incapaz e deficiente.

A partir dessa concepção, houve toda uma representação da surdez tomando-se como base o ouvintismo, isto é, “um conjunto de representações dos ouvintes, a partir do qual o surdo está obrigado a olhar-se e narrar-se como se fosse ouvinte” (SKLIAR, 1998, p.15). Não é diferente o histórico da mulher negra surda que por trazer embutido no seu corpo “três marcas identitárias” – ser *mulher*, *negra* e *surda* (três grupos com minorias de direitos) – é triplamente marginalizada. E por estar envolta de tantas imagens oprimidas de si não consegue estabelecer a sua autoafirmação enquanto pessoa, por sua imagem estar fora dos padrões de beleza estabelecidos pela sociedade, padrões estéticos e de beleza estes que tem resultado em sofrimento para muitas mulheres negras, “pois há uma ditadura de beleza determinada por grupos

sociais hegemônicos, que implicitamente, leva as pessoas a tratamentos estéticos que camuflam a identidade negra” (OLIVEIRA, 2017, p.2).

Nesse ínterim, é sabido que a mulher negra surda por trazer embutido no seu corpo Estigmas – Marcas raciais – Traços que representam o corpo negro associado, muitas vezes, à inferioridade e à negatividade, devido a discriminação herdada da imposição da “cultura branca” escravocrata é submersa, em um mar de angústias, inferioridade, de baixa estima por serem compreendidas apenas enquanto um corpo/objeto destinado a ocupar certos lugares na sociedade.

Essa construção negativa da cultura negra contribui também para a não aceitação de muitas mulheres negras pelo estilo de cabelo “afro”, “crespo” e “cacheado”, marca da identidade negra, pelo fato, do rótulo que lhe fora imposto como possuidoras de um cabelo “rebelde”, “feio” e “ruim”, fomentando a ideia de que é hierarquicamente de menor valor social, ficando sempre atrás da mulher branca, tendo que recorrer à tratamentos de alisamento dos cabelos buscando “[...] um resultado o mais liso possível usando produtos com variadas formulações ou para obtenção de um efeito “natural” com menos volume e com espirais bem comportados [...]” (MATOS, 2016, p. 847), para serem aceitas e reconhecidas na sociedade.

Contudo, mesmo diante das representações sociais tecidas sobre a cultura negra por conta do racismo estrutural, ainda assim é possível perceber o movimento de mulheres negras surdas no sentido de afirmar uma identidade negra e surda, ambas colocadas em intersecção, com o intuito de chamar a atenção para uma questão estética tendo como marca de luta o uso do cabelo crespo/cacheado não apenas como um gosto pessoal, mas também como uma forma de militância capaz de romper com os padrões de beleza impostos pela sociedade eurocêntrica, com a intenção de fortalecer as ações destas na luta contra o racismo, possibilitando seu empoderamento por meio de uma proposta política, que resiste às investidas do poder.

Nilma Gomes (2017) destaca a atuação das mulheres negras nesse processo, por seu papel político e educador posto que na medida em que se afirmam enquanto sujeitos ativos na afirmação/fortalecimento de suas ações, passam a denunciar a violência vivenciada pelo machismo dentro do próprio Movimento Negro e demais movimentos sociais, “nas relações domésticas, nas disputas internas, quer sejam no emprego, nos movimentos, nos sindicatos e nos partidos. Elas reeducam homens e mulheres negros, brancos, de outros pertencimentos étnico-raciais, e também elas mesmas” (GOMES, 2017, p.73).

Segundo Silva (2007), organizadas em Movimentos, as mulheres negras reverterem os determinismos sociais de cunho racial e machista e, aos poucos, conseguem romper com as posições subalternas e inferiores a elas impostas. Quebram as imagens negativas acerca das mulheres negras comumente difundidas em uma sociedade desigual, marcada pelo racismo e pelo machismo. Assim, criam e se recriam, estabelecem novos rumos e elevam sua autoestima e a de outras mulheres negras por meio de suas ações e intervenções sociais e políticas (SILVA, 2007, p.197). Assim, as mulheres negras militantes se fortalecem como,

[...] sujeitos sociais e coletivos e contribuíram para o processo de construção de identidades positivas de outras mulheres negras à medida que suas ações conseguiam questionar as desigualdades e as discriminações. Inseridas em Movimentos Sociais, principalmente no Movimento Negro e de Mulheres Negras, essas mulheres buscam construir novas relações sociais e novos formatos para a luta coletiva. Elas se contrapõem, portanto, à absolutização do indivíduo, que é característica dominante da sociedade capitalista [...]. (SILVA, 2007, p.197)

Nesse processo de emancipação, as mulheres negras surdas por meio de suas ações coletivas afirmam suas identidades, com a intenção de fortalecer as ações destas na luta contra o racismo, as desigualdades de gênero, possibilitando seu empoderamento por meio de uma proposta política que resiste às investidas do poder e que lhes possibilite uma consciência étnica.

Rago (1998, p.7-8) salienta que “é na luta pela visibilidade da “questão feminina”, pela conquista e ampliação dos seus direitos específicos, pelo fortalecimento da identidade da mulher, que nasce um contradiscurso feminista [...], que nasce uma linguagem feminista [...]”, linguagem esta que busca novos horizontes e que surge no bojo da discussão trazida pelo feminismo negro a respeito da invisibilidade e demandas das mulheres negras na luta a favor da igualdade de direitos e, mais ainda na posição de denunciante do racismo de gênero e a origem da geopolítica injusta do conhecimento experienciada na colonialidade, deixando seu lugar de silenciamento para assumir seu lugar de fala no processo de militância.

Segundo Goldenberg (1997), as mulheres militantes são aquelas que conseguiram se constituir como figuras emblemáticas justamente pelo empenho nas negociações, nas disputas de poder e no posicionamento de ideias na vida política. As mulheres militantes tecem suas trajetórias nas organizações políticas, com a intenção de mudar essa visão criada sobre o papel secundário (ou de apoio) das mulheres no interior das organizações sociais.

Ainda segundo essa autora, para uma mulher apresentar uma boa trajetória de militância é imprescindível que ela considere os seguintes elementos, como coragem, sacrifício, dedicação e até mesmo abnegação da vida pessoal. São esses elementos que distinguem as mulheres militantes das outras mulheres, principalmente em relação àquelas de mesma geração. As mulheres militantes, modificam “papéis e as representações sociais sobre a mulher no mundo público/político brasileiro, no “mundo dos homens”” (GOLDENBERRG, 1997, p.351).

Nesse cenário, o coletivo de mulheres negras surdas surge como um movimento político antirracista, que tem como elemento constituinte o estilo de “cabelo natural” como símbolo de luta e valorização da identidade negra. E nesse contexto, as mulheres negras que antes recorriam a produtos químicos para alisarem os cabelos, hoje passam por um processo de transição capilar que “é caracterizada pela passagem dos cabelos quimicamente tratados para a textura natural, principalmente os cabelos cacheados e crespos” (MATOS, 2016, p. 845), reconhecendo a essas mulheres o sentimento de pertencimento, ou seja, de se sentirem parte da comunidade negra, possibilitando, dessa forma, a construção e a afirmação da identidade racial, já que o pertencimento

racial desempenha um papel crucial na elaboração de novas subjetividades e no fortalecimento destas mulheres no enfrentamento às desigualdades raciais, de classe e de gênero e na luta por mudanças na sociedade contemporânea.

Desse modo, o interesse em investigar questões referentes a transição capilar se deu primeiramente por entendermos que esta é uma questão relevante no tocante a ressignificação da identidade da mulher negra, surda, em uma sociedade que impõe um padrão de beleza inalcançável. E por perceber que o arcabouço teórico pertinente à linha desta pesquisa ainda é incipiente em pesquisas e formulações teóricas na Amazônia Tocantina. Tais questões apontam para a necessidade de ampliação das investigações sobre essa temática, bem como sua interligação com as políticas públicas de assistência, educação, entre outras. Desse modo, a pesquisa tomará como aspecto mobilizador a seguinte problemática: como o processo de transição capilar altera a forma como a mulher negra surda se vê e ressignifica sua identidade enquanto negra?

Quanto aos objetivos, salientamos que essa pesquisa tem como objetivo geral analisar as representações sociais da mulher negra surda de modo a entender por meio do processo de transição capilar, como esta ressignifica sua identidade. Em relação aos objetivos específicos, propõe-se em: compreender a constituição histórico-social da “tripla diferença”³ vivenciada pela mulher negra surda; refletir acerca do papel do cabelo natural na constituição identitária da negra surda, entender as imagens e sentidos que a mulher negra surda constrói acerca do cabelo natural e pensar o uso do cabelo natural enquanto possibilidade de empoderamento político.

Desse modo, o presente estudo constitui-se de uma pesquisa de campo, de natureza qualitativa, a fim de que seja possível responder à problemática apresentada no estudo. A coleta de dados desta pesquisa, teve como foco as composições das representações sociais de uma negra surda, que se constituiu por meio da realização de entrevistas semiestruturadas. Vale ressaltar que o registro das entrevistas realizadas nesta pesquisa, foram feitas por meio de filmagens. Ao término das entrevistas, as filmagens que estavam em Libras foram traduzidas para a Língua Portuguesa por uma intérprete devidamente certificada, para posteriormente serem analisadas.

No que compreende a sua estrutura, a pesquisa está organizada da seguinte forma: na introdução apresenta-se o interesse pela temática, os objetivos e os encaminhamentos metodológicos da pesquisa. Na seção intitulada “Imagens e sentidos: o traçar das representações sociais sobre o cabelo crespo/cacheado da mulher negra surda”, discorre-se sobre as representações sociais tecidas historicamente sobre o cabelo crespo/cacheado da mulher negra surda.

Na seção intitulada “Transição capilar: o uso do cabelo natural como performance identitária da mulher negra surda”, apresentamos as dificuldades da mulher negra surda em firmar sua identidade étnica racial, devido à marginalização, ao preconceito e as discriminações enfrentadas historicamente por apresentarem três

³ Compreendo como “tripla diferença” a existência em um único sujeito, de três traços identitários que o diferencia dos demais, por fugir da norma estabelecida pela sociedade como ideal.

marcas identitárias – *ser mulher, negra e surda*, mas que em meio a esse imaginário carregado de representações estereotipadas do ser negra, assumir o cabelo natural representa não somente uma expressão de estilo, gosto pessoal mais acima de tudo uma forma de ressignificar a identidade negra, fortalecendo-a na luta contra o racismo estrutural instituído na sociedade eurocêntrica.

2. Imagens e Sentidos: o Traçar das Representações Sociais Sobre o Cabelo Crespo/Cacheado da Mulher Negra Surda

A presente seção permeia as representações abordadas pela filosofia sobre a ideia que se tem a respeito do estilo de cabelo das mulheres negras, em especial das mulheres negras surdas, que ao longo do processo histórico foram/são caracterizadas por termos pejorativos e depreciativos não somente pela questão da deficiência, mas pelo estilo de cabelo crespo/cacheado assumido pela cultura negra, um dos traços fenóticos que representam o corpo negro e o status de pertencimento social.

Esses fatores contribuíram para legitimar estereótipos e reforçar situações de discriminação racial e de gênero ainda enraizadas na sociedade, por causa do passado de escravidão e abandono que este grupo social minoritário, que incluem tanto as mulheres negras quanto as mulheres surdas concebidas como seres inferiores, segundo Furtado (2016) limitados intelectualmente, com tendência à criminalidade (negros), consideradas deficientes e incapazes (surdos).

Os negros surdos, porém, “carregam sobre seus ombros” estes e tantos outros estereótipos em uma espécie de associação a qual as constituem como “os outros” na sociedade. (FURTADO, 2016, p.74).

Assim, ao fazermos uma análise acerca do contexto histórico destas mulheres, esclarece-se que a condição social da mulher surda foi/é marcada pelo lugar da incapacidade, limitação e inferioridade. O não pertencimento à sociedade majoritária (ouvinte) trouxe estigmatização e exclusão, sendo que a situação da surdez ficou, tradicionalmente, relegada à problemática da deficiência. Não diferente, a mulher negra é identificada como aquela a carregar o estigma de inferioridade devido à discriminação racial herdada da imposição da “cultura branca” escravocrata, que ao longo do processo histórico procurou associar o cabelo liso da mulher branca “a características positivas – ao cabelo “bom” – enquanto o cabelo crespo do negro vem sendo associado a características negativas – ao cabelo “ruim” – categorizando crespos como inferiores a lisos”. (QUINTÃO, 2013, p.17).

Em sentido similar, a visão em relação ao estilo de cabelo adotado pela mulher negra surda, em geral, manteve sempre um aspecto negativo. Pelo fato de apresentarem como marca seu cabelo crespo/cacheado e sua incapacidade natural de audição. Tal

concepção retirou da negra surda todo e qualquer direito assegurado, condenando-a a viver à margem da sociedade.

Pode-se compreender, a partir dessas abordagens, que as representações estereotipadas sobre o cabelo das negras surdas foram/são modeladas e construídas a partir dos objetos atribuídos a elas pelo senso comum por conta de suas diferenças étnico/raciais e pela questão da surdez, os quais corroboraram para reforçar esse imaginário carregado de percepções negativas do ser negra.

Nessas representações estão contidos os estigmas, os estereótipos e os julgamentos prévios a respeito do cabelo da mulher negra surda, elementos internalizados acrescentados pelas demais pessoas para construir o conceito tido sobre esse sujeito, pelos quais estas apreendem e integram no seu universo interior aquele. As Representações Sociais são:

um conjunto de conceitos, proposições e explicações originado na vida cotidiana no curso de comunicações interpessoais. Elas são o equivalente, em nossa sociedade, dos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais; podem também ser vista como a versão contemporânea do senso comum (MOSCOVICI, 1981, p. 31).

Configuram-se em:

um sistema de valores, ideias e práticas, com uma dupla função: primeiro, estabelecer uma ordem que possibilitará às pessoas orientar-se em seu mundo material e social e controlá-lo; e, em segundo lugar, possibilitar que a comunicação seja possível entre os membros de uma comunidade, fornecendo um código para nomear e classificar, sem ambiguidade, os vários aspectos de seu mundo e da sua história individual e social (MOSCOVICI, 2009, p. 21).

Assim, as imagens tecidas sobre o cabelo das negras surdas, foram/são fruto de uma construção histórica e social da realidade que reforçou a subjetivação dessas mulheres como triplamente marginalizadas por serem afetadas não somente pela condição da surdez, mas também pela questão de gênero e de raça.

Nesse sentido, a negra surda ao ser questionada sobre possíveis situações de discriminação e preconceito vivenciados ao longo da sua trajetória de vida, seja no seio familiar ou em outros contextos, pelo fato, do estilo de cabelo crespo/cacheado. A entrevistada relatou que já foi discriminada e sofreu preconceito na escola. Essa afirmação pode ser constatada no excerto a seguir:

Sim, já aconteceu sim, quando eu era criança na escola principalmente esse preconceito era bem presente. [...] Sabe a palha de aço de lavar louça? Eles falavam que meu cabelo parecia uma palha de aço, e aí eu ia até o banheiro chorava, sofria sozinha, várias vezes isso aconteceu. E isso veio acontecendo frequentemente, eles falando com relação ao meu cabelo que parecia uma palha de aço. Com relação aos meus lábios também, eu já sofri vários preconceitos por eles serem grandes. Na família não, na família esse preconceito não teve, mas na família o problema é a questão da comunicação que eu não tenho contato de comunicação como eu tenho com outras pessoas que conhecem a língua de sinais, para eles me incentivarem, me aconselharem com relação a esses tipos de preconceito (Fala da entrevistada, 10 Nov. 19).

Nesse excerto, é possível constatar que a negra surda já passou por situações

em que o preconceito por ser mulher negra, usar o cabelo natural e apresentar características que a diferencia das demais pessoas surdas esteve “escancarado”. Além disso, é possível perceber, na narrativa desta, as representações tecidas pelos colegas sobre a imagem da mesma, por trazer no seu corpo Estigmas – Marcas raciais – traços que representam o corpo negro, associado muitas vezes à inferioridade e a negatividade.

Esses traços são representados nesta pesquisa pelas questões estéticas como a cor da pele escura, o cabelo crespo (representado pelos colegas como cabelo de palha de aço) e lábios grandes. Como podemos visualizar na Figura 01

Percebe-se, assim, na exposição da negra surda, que ela representa no seu desenho dois amigos surdos identificados com as iniciais (F e V), no qual ela descreve que por ela ser negra e possuir o cabelo crespo, seu amigo F sempre implicava dizendo que seu cabelo era feio, em contrapartida sua amiga V por não ser fluente em língua de sinais e por já ter certa idade não compreendia o que se passava ao seu redor, a negra surda que a orientava sobre as situações de discriminação sofridas na sala de aula.

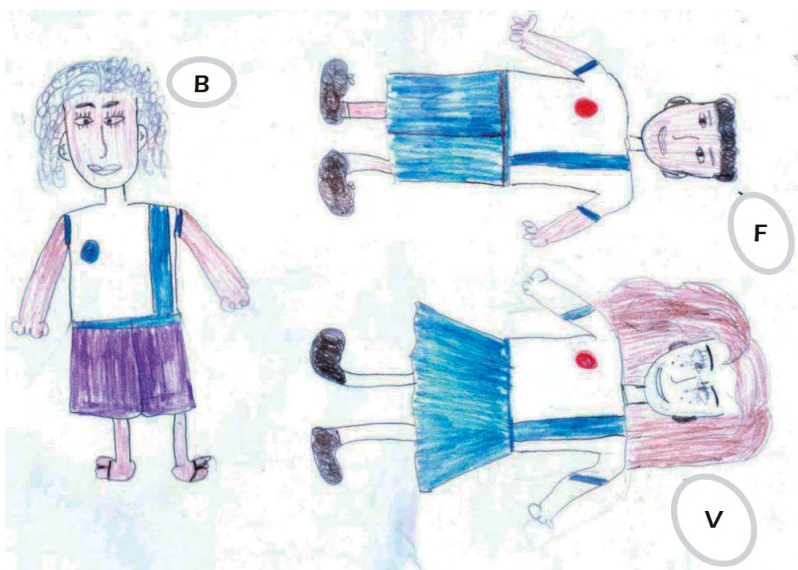


Figura 01 – Surda Negra
Fonte: coleta de dados da pesquisa

Nota-se, no desenho da entrevistada, que esta é materializada tendo a cor da pele escura, o cabelo crespo e os lábios grandes. Tais elementos são conceituados enquanto categoria de Pontos de Destaque segundo Oliveira, Oliveira, Silveira (2018), posto que exemplificam a Representação Social que ancora a figura da surda negra à comunidade negra e os colegas à comunidade surda.

Nesse ínterim, a representação sobre a mulher negra surda é ancorada na cor da pele escura e no cabelo crespo/cacheado. Essas categorias serviram para reforçar e naturalizar o estigma e o preconceito sobre a negra surda, impossibilitando-a de firmar sua identidade étnico/racial, sua autoestima, as relações com o outro, fomentando a ideia de que é hierarquicamente de menor valor social, ficando atrás da mulher branca.

Além disso, a mulher negra surda está sujeita a situações de discriminação até mesmo na comunidade surda. Isso ocorre pelo fato, de ela ser “triplamente diferente”, ou seja, “[...] de um lado, está à surdez, que muitas vezes é concebida como deficiência, de outro a negritude, com as representações e estereótipos atribuídos a esse grupo étnico [...]” (FURTADO, 2016, p.125) e, além disso, ser representada pelo gênero feminino e tachada como possuidora de um cabelo “feio”, “rebelde” e “ruim”.

Desse modo, as ponderações debatidas acerca da mulher negra surda, enquanto grupo minoritário e socialmente excluído, mostra que tais sujeitos têm sua história de vida ligada a discursos de negações e constantes lutas e se encontram em desvantagem não somente por sua identidade *diferente*, decorrente da experiência da surdez, mas pelas questões de cor da pele, cabelo crespo/cacheado, classe social e gênero. Percebe-se tais questões influenciando categoricamente nas suas formas de viver, narrar-se, posicionar-se diante do mundo e inclusive de se relacionar com seus pares surdos.

3. Transição Capilar: o Uso do Cabelo Natural Como Performance Identitária da Mulher Negra Surda

A referida seção apresenta elementos constituintes referentes as questões que envolvem a construção identitária da mulher negra surda tendo o estilo de cabelo como elemento constituinte da luta contra o racismo estrutural e como forma de ressignificar a identidade negra, principalmente quando o coletivo de mulheres negras tem ganhado cada vez mais visibilidade, por conta de significativas conquistas geradas pela luta do movimento feminista. Esse movimento ao longo do processo histórico “marcado pelas lutas e movimentos sociais negros, contribuíram para a afirmação da identidade e reverbera cotidianamente através da importância da representatividade, autoestima e conhecimento”. (SILVA; BRAGA, 2015, p.6)

Mesmo assim, percebe-se que o preconceito e o racismo estrutural tão presente nas relações cotidianas por conta das representações negativas tecidas sobre o estilo de cabelo crespo/cacheado assumido pelas mulheres negras surdas, fez com que muitas destas mulheres recorressem a procedimentos químicos para alisarem os cabelos e se adequarem a um padrão de beleza instituído como ideal, que vem sendo reproduzido pela indústria cosmética, buscando assim sair do local de inferioridade e igualar-se as mulheres brancas.

E nesse contexto, as mulheres negras surdas que antes recorriam a produtos químicos para alisar os cabelos, hoje passam por um processo de transição capilar que “é caracterizada pela passagem dos cabelos quimicamente tratados para a textura natural, principalmente os cabelos cacheados e crespos” (MATOS, 2016, p. 845), reconhecendo a essas mulheres o sentimento de pertencimento, ou seja, de se sentirem

parte da comunidade negra, possibilitando dessa forma a construção e a afirmação da identidade racial.

Contudo, é preciso pontuar que quando se aborda a realidade vivenciada pela mulher negra surda, verifica-se que a mesma sofre preconceito e discriminação por possuir a cor da pele escura e o cabelo crespo/cacheado que a caracteriza como negra, e por ter como outro agravante a ausência da audição, acaba sendo algo de preconceito e discriminação. Nesse sentido, podemos inferir que isso refletiu na exclusão dessas mulheres e reforçou a construção negativa da sua diferença como referencial identitário.

A demarcação da diferença a partir desse viés, segundo Santos (2016, p.36) “[...] toma corpo de um referencial identitário que institui o Ser a partir do qual a realidade e a própria existência se constituem; referencial a partir do qual a diferença é instituída como Não-Ser [...]”, uma diferença que indica dependência do Ser como identidade e indica negatividade, pelo fato, da sua diferença.

Nestas perspectivas da diferença é construída a ideia da mulher negra surda como *Outro*, “negado por sua ‘limitação’ (física/mental), que diante da perspectiva racional ontológica a capacidade de ‘saber’ é negada (*Não-Saber*) [...], levando a constituição de um outro como *Não-ser*, o Não-ser Ouvinte” (SANTOS, 2016, p38).

Esse olhar sobre a mulher surda negra como o *outro* negado, pelo fato, do gênero, da surdez, da cor da sua pele e do cabelo crespo/cacheado, juntamente com a marginalização, o preconceito e a discriminação enfrentada historicamente, evidencia a dificuldade na formação da subjetividade e da identidade da mulher negra surda.

Desse modo, a negra surda ao ser questionada a respeito de situações de preconceito e racismo vivenciados no processo de transição capilar, descreveu que já foi discriminada pelos colegas e pelas pessoas do seu círculo de convivência. Conforme é possível constatar no excerto a seguir:

Sim, algumas pessoas fizeram algumas gracinhas correlacionadas as duas novas texturas do meu cabelo, teve bastante preconceito, até no corte do cabelo, sendo que a maioria deles vinha de vários colegas da escola e de outras pessoas próximas. (Fala da entrevistada, 10 Nov. 2019).

Considero significativo chamar a atenção para o fato de a entrevistada afirmar que já enfrentou preconceitos na escola em função do novo estilo de cabelo assumido no presente momento. Enfatiza, porém, que o preconceito, na escola, ocorria pelo fato da mesma ser surda e assumir no processo de transição capilar duas texturas de cabelo. Essa mudança no estilo de cabelo de acordo com Matos “[...] para muitas mulheres não é um processo simples, pois o cabelo fica com duas texturas totalmente diferentes e isso afeta diretamente a autoestima, fazendo com que elas se sintam feias” (MATOS, 2016, p.5).

Nesse íterim, um dos momentos que marcam essa mudança é o corte de cabelo, onde segundo MATOS (2016)

[...] toda parte com química é cortada ficando apenas o cabelo nascido, normalmente os ca-

belos ficam curtos e muitas mulheres sofrem por não se aceitarem com um cabelo que está fora dos padrões de beleza impostos[...]. (p.5)

Segundo Matos a transição capilar:

[...] marca um ponto de virada na vida de muitas mulheres que passa por ela, padrões de beleza são desconstruídos provocando crises em suas autoimagens, muitas passam por situações de preconceito e racismo que por vezes ocorrem no círculo mais estreito de convivência como: família, amigos, escola, trabalho, essa situação as desperta para questões que até então não faziam parte das suas vidas. (MATOS, 2016, p.851)

Ainda assim, é possível perceber o coletivo de Mulheres Negras e Surdas, no sentido de afirmar uma identidade negra e surda, ambas colocadas em intersecção, com o objetivo de fortalecer as ações das mulheres negras na luta contra o racismo, o preconceito, o machismo, o patriarcado e a homofobia², contra a tendência de transformação do corpo feminino e como forma de proporcionar o empoderamento na conquista de políticas públicas que atendam às suas demandas específicas. Com essas manifestações a “identidade negra se reafirma através dos movimentos sociais negros, com o objetivo de solidificar esse orgulho repleto de significados, é a autoafirmação das africanidades e todas suas ressonâncias” (SILVA; BRAGA, 2015, p. 3).

Portanto, o coletivo de mulheres negras surdas recorrem ao estilo de cabelo crespo/cacheado não apenas como gosto pessoal, mas como forma de ressignificar sua identidade, reconhecendo a essas mulheres o sentimento de pertencimento, ou seja, de se sentirem parte da comunidade negra. Possibilitando, dessa forma, a construção e a afirmação da identidade racial e o fortalecimento dessas mulheres no enfrentamento às desigualdades raciais, de classe, de gênero e na luta por mudanças na sociedade contemporânea.

Esse sentimento de pertencimento à comunidade negra é evidenciado na narrativa da entrevistada quando ela relata que “sim, tenho muito orgulho de ser negra, por que hoje eu me acho linda com meu cabelo crespo, então não importa o que as pessoas pensem de mim, elas podem me afrontar, mas eu procuro ter sempre autoestima” (Fala da entrevistada, 10 nov. 2019).

É interessante observar nesse excerto que a entrevistada se sente parte da comunidade negra, demonstrando orgulho em ser mulher negra e ter como marca o cabelo crespo, não se importando com o que as pessoas pensam a seu respeito, firmando

4 O racismo é um conjunto de estereótipos, preconceitos e discriminações que se baseia na crença da superioridade/inferioridade de um grupo racial ou étnico com relação a outro, em uma conjuntura de dominância social (JESUS, 2014, p.16). • O preconceito consiste em jogar a diferença do outro, subjugando esse outro como um ser inferior, indigno de respeito. • O machismo é definido como um sistema de representações simbólicas, que mistifica as relações de exploração, de dominação, de sujeição entre o homem e a mulher (DRUMONT, 1980, p.81). • O patriarcado pode ser entendido como uma instituição social que se caracteriza pela dominação masculina nas sociedades contemporâneas em várias instituições, sejam elas políticas, econômicas, sociais ou familiares. É uma forma de valorização do poder dos homens sobre as mulheres que repousa mais nas diferenças culturais presentes nas ideias e práticas que lhes conferem valor significativo, que nas diferenças biológicas entre homens e mulheres (MILLET, 1969, p.58). • O termo homofobia de acordo com Junqueira (2007) surgiu durante os anos 70 nos Estados Unidos, e basicamente consiste na aversão, ódio a pessoas que optam por ter relações homossexuais ou que de qualquer forma tenha orientação diferente da que é aceita pelo seio da sociedade, seria o homossexual visto como anormal ou inferior em relação aos heterossexuais.

assim uma consciência étnica. Nos moldes de Weber (1994), uma “consciência étnica”, o sentimento de pertencimento a uma comunidade étnica, organizada de uma forma política, juntamente com o “sentimento de ser diferente” (aqui podendo ser entendida como identidade diferenciada), resultando em uma “comunhão” desses indivíduos que se uniriam e se organizariam socialmente/politicamente.

Essa nova forma de ser mulher negra surda busca novas formas de reivindicar sua própria “experiência e sua própria vivência no encontro com o outro surdo [...] que identifica não a normalidade, a exclusão ou o sofrimento, mas o deslocamento [...] em que a surdez passa a se constituir no movimento para a alteridade” (PERLIN, 2003 *apud* SANTOS, 2016, p.39).

Esse movimento coloca a mulher negra surda em duas posições marcantes na “construção e na vivência do ‘estar sendo’, aquela em que está situado o centro onde se vivencia a alteridade e a diferença cultural, em que está situado o movimento surdo e suas instituições, e a posição de fronteira, de hibridação” (SANTOS, 2016, p.40).

Esse “estar sendo” mulher negra surda, revela “sua marca”, a sua principal identidade e que, portanto, faz questão de apresentar. Isso pode ser evidenciado na narrativa da negra surda em que ela expressa o pertencimento a cultura negra bem como o orgulho em assumir o estilo de cabelo crespo/cacheado, em compartilhar a língua de sinais que antes ela não tinha aquisição, dos sonhos que almeja enquanto mulher surda negra, conforme exemplifica no seguinte excerto:

Bom, eu imagino algo muito bom em assumir o cabelo crespo natural, a questão da sinalização, eu me sinto muito feliz, para mim é ótimo. Antes eu não tinha sinalização, não tinha aquisição da língua de sinais e hoje com essa aquisição, eu me sinto muito orgulhosa (Fala da entrevistada, 10 nov. 2019).

Percebe-se na fala da entrevistada que a sua identidade foi marcada pelo estilo de cabelo crespo adotado pela negra surda e pela aquisição da língua de sinais, o aprendizado desta representou uma grande conquista na sua vida, um novo caminho, que lhe possibilitou a inserção na cultura surda e garantiu-lhe o acesso a novas oportunidades na sociedade.

Pelo exposto, a mulher surda negra, a partir da suposição que os preconceitos interagem de maneira sinérgica, fortalecendo os mecanismos de opressão e exclusão, está sujeita a uma tripla marginalização. Em nosso entender este enfrentamento deve ser feito de forma coletiva, sendo que as mulheres surdas negras devem buscar integrar movimentos sociais, nos quais possam expor-se e encontrar espaços para a convergência de perspectivas de luta, em prol de sua autonomia e emancipação.

4. Considerações Finais

A pesquisa revela que a mulher negra surda já vivenciou situações em que o preconceito e a discriminação em função de sua “tripla diferença” ser *mulher, negra e surda* é evidenciado, principalmente por esta trazer embutido no seu corpo marcas e traços que representam o corpo negro associado muitas vezes a inferioridade e a negatividade como a cor da pele escura, o cabelo crespo/cacheado, entre outros atributos que serviram para manter o imaginário carregado de percepções negativas sobre a imagem desta mulher.

Contudo, ainda que as representações tecidas sobre imagem da mulher negra tenham contribuído para a não afirmação da identidade étnica/racial desta, devido à marginalização, ao preconceito e às discriminações enfrentadas historicamente. O que refletiu na exclusão dessa mulher e reforçou a construção negativa da sua diferença como referencial identitário.

Percebe-se na narrativa da negra surda que apesar de toda imagem negativa ao seu respeito, ela tem orgulho de ser negra e assumir o estilo de cabelo crespo/cacheado deixando de lado os produtos químicos que antes mantinha seus cabelos “lisos” e “domados” como o cabelo da mulher branca, firmando assim um sentimento de pertencimento, ou seja, de se sentir parte da comunidade negra. O que possibilitou a construção e a afirmação da sua identidade étnico/racial.

Esse “estar sendo” mulher surda negra, revelou “sua marca”, a sua principal identidade e que, portanto, faz questão de apresentar. Isso foi evidenciado na narrativa da negra ao expressar o pertencimento à cultura negra, bem como, o orgulho em assumir o estilo de cabelo crespo/cacheado, compartilhar a língua de sinais de que antes ela não tinha aquisição. Deste modo, a identidade desta foi marcada não somente pelo assumir-se enquanto negra, mas pela aquisição da língua de sinais, já que o aprendizado desta representou uma grande conquista na sua vida, um novo caminho que lhe possibilitou a inserção na cultura surda e garantiu-lhe o acesso a novas oportunidades na sociedade.

Na narrativa da negra surda foi possível evidenciar ainda que a experiência de ser triplamente diferente é cercada de preconceitos e discriminações. Esta relatou que já enfrentou preconceitos em função da língua de sinais na escola, pelo fato da mesma ser surda e utilizar a Libras como forma de se comunicar com seus pares, e as pessoas ouvintes por não terem conhecimento da mesma concebe-la apenas como mímica. Enfatizou ainda que não tem contato com o professor, seu contato maior na escola é com o intérprete, pois este lhe possibilita informação acerca do que o professor e seus colegas estão discutindo na sala de aula, ou seja, é a partir da mediação do intérprete, que a mesma adquire informação e em seguida constrói seu conhecimento.

Diante do exposto, a cultura surda³ e a negra não podem ser relacionadas enquanto eixos indissociáveis da constituição identitária do sujeito e não podem ser

5 Segundo Klein e Lunardi (2006, p.17) entender as culturas surdas é percebê-las enquanto elementos que se deslocam, se fragilizam e se hibridizam no contato com o outro, seja ele surdo ou ouvinte; é interpretá-las a partir da alteridade e da diferença.

concebidas enquanto duas esferas, visto que os elementos constituintes de ambas produzem um sujeito com particularidades únicas, em sua essência *negra* e *surda*.

Em suma, esperamos ter contribuído com a reflexão a respeito das representações sociais tecidas sobre o cabelo crespo/cacheado e a “tripla diferença” enfrentada pela mulher negra surda, e as singularidades específicas que acrescentam às pessoas negras. Foi nosso propósito demonstrar as vulnerabilidades a que estão submetidas às pessoas negras e surdas. Esperamos, enfim, que a discussão da temática tenha dado visibilidade ao assunto e sirva como referência não só no enfrentamento da submissão e das vulnerabilidades vivenciadas pelas mulheres negras surdas, mas que sirva de referencial para futuros pesquisadores que venham a ter interesse pelo assunto.

Referências

FURTADO, Rita Simone Silveira. **Narrativas identitárias e educação: os surdos negros na contemporaneidade**. 2016/Rita Simone Silveira - 1.ed. – Curitiba: Editora Prismas, 2016. 167p.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. São Paulo: Editora Vozes, 2017.

MATOS, Lídia. **“Não é só cabelo, é também identidade”: transição capilar, luta política e construções de sentido em torno do cabelo afro**. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

MATOS, Lídia. **Transição capilar como movimento estético e político**. Anais do I Seminário Nacional de Sociologia da UFS, 27 a 29 de abril de 2016. Programa de Pós Graduação em Sociologia – PPGS. Universidade Federal de Sergipe – UFS.

MOSCIVICI, Serge. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de; OLIVEIRA, Waldma Maíra Menezes de; SILVEIRA, Andréia Pereira. **ATécnica do Desenho na Pesquisa Educacional sobre Representações Sociais**. In: OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de; OLIVEIRA, Waldma Maíra Menezes de; LOBATO, Huber Kline Guedes (Orgs.). **Pesquisa Educacional sobre Representações Sociais: o uso da técnica do desenho e dos mapas conceituais**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018, 89p.

OLIVEIRA, Shirlene Benfica de. **Por que estamos falando sobre nossos cabelos? Representações Sociais de alunos do ensino médio técnico sobre a transição capilar**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais

Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

QUINTÃO, Adriana Maria Penna. **O que ela tem na cabeça? Um estudo sobre o cabelo como performance identitária** / Adriana Maria Penna Quintão. – 2013. 196 f.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Orgs.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

SANTOS, Hermínio Tavares de Sousa dos. **A construção de identidades na educação de surdos**. 1 ed – Curitiba: Editora Prismas, 2016.

SILVA, Michele Lopes da. **Mulheres negras em movimento(s): trajetórias de vida, atuação política e construção de novas pedagogias em Belo Horizonte – MG**. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais.

SILVA, P. C. S.; BRAGA, Â. M. S. **Transição Capilar: O cabelo como instrumento de política e libertação através da identidade e suas influências**. In: XX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste, Uberlândia, MG, 19 a 21 de junho de 2015. Anais ... Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Disponível em: <http://www.portalintercom.org.br/anais/sudeste2015/resumos/R48-0059-1.pdf>. Acesso em: 01/07/2019.

SKLIAR, Carlos. **surdez: um olhar sobre as diferenças**. Porto Alegre: Editora Mediação, 1998.

WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Universidade de Brasília, vol1, p.267-276, 1994.

Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro¹

Benedita Celeste de Moraes Pinto²

Lutas, Resistências e Interação Social do Povo Indígena Assuriní da Aldeia Trocará, Município de Tucuruí/PA

¹ *Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPA. E-mail: barbaracameta@gmail.com*

² *Professora/pesquisadora da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO) e do Programa de Pós- Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins -UFPA/Cametá. Lider dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br*

1. Introdução

Este trabalho tem como proposta analisar como as práticas tradicionais, culturais e simbólicas do povo indígena Assuriní da aldeia Trocará vem resistindo diante a interação com a população não indígena, seja do município paraense de Tucuruí ou de outras localidades. De acordo com Andrade (1992), os Assuriní mantêm contatos frequentes com a população deste município desde os anos de 1953, quando estabeleceram contato com o Posto de Atração Trocará inicialmente com os agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Desde então, as interações tornam-se mais frequentes provocando rupturas, adequações e inserção de práticas advindas dos contextos ocidentais para o contexto étnico.

Os dados aqui expostos são resultados de uma pesquisa maior¹ realizada entre os anos de 2015 e 2016 junto aos Assuriní do Trocará, buscando maior compreensão de seu modo de vida, das interações culturais, dos saberes de homens e mulheres indígenas, de seus modos de resistências, lutas por direitos e continuidade de suas práticas tradicionais. Como metodologia de pesquisa, intencionando percepção mais estrita sobre a realidade Assuriní, contamos com a observação participante, o uso da história oral e memória para que pudéssemos interagir com os moradores e nesse processo, entender por meio de suas narrativas e da observação de sua realidade os diferentes aspectos que dão sentidos as suas vivências.

¹ Pesquisa realizada na aldeia indígena Trocará que culminou na elaboração e desenvolvimento da dissertação de mestrado de Bárbara Ribeiro intitulada "Mahíra e os saberes femininos: gênero, educação e religiosidade na comunidade indígena Assuriní do Trocará" sob orientação da professora Doutora Benedita Celeste Pinto.

Para Cardoso de Oliveira (1996) a observação participante se faz fundamental em pesquisa qualitativa, para que possamos alcançar de maneira mais próxima o universo do povo pesquisado e assim compreender essa realidade sem fazer sobreposições ou juízo de valor, mas, considerando suas vivências, saberes e relações individuais e coletivas. Significa ao mesmo tempo, dizer que o/a pesquisador/a tem aceitabilidade pelo grupo, podendo acessar lugares de suas sociabilidades que possibilitam entender as relações com o coletivo e com a realidade que interagem efetivamente, do mesmo modo, verificando o conjunto de símbolos que dão sentido aos aspectos rituais e práticas tradicionais.

Ao falar sobre oralidade e memória, Pinto (2007) nos leva a refletir sobre a importância dessas metodologias para tecer as análises e compreensão sobre a realidade amazônica. oralidade e memória para a autora são fundamentais para a visibilidade dos saberes, da resistência e do protagonismo de diferentes povos entre os quais destacam-se os quilombolas, indígenas, ribeirinhos, entre outros que ainda enfrentam formas de silenciamentos na historiografia, por mecanismos coloniais que operam sobre esses povos.

Contudo, ganham visibilidade ao narrarem suas histórias, memórias e modos de vida, se fazendo presentes e atuantes enquanto sujeitos sociais, com contribuições para o processo histórico e enquanto produtores de conhecimento.

Nessa perspectiva, as metodologias em questão nos deram suporte, não apenas para o chegar em campo e acessarmos as sociabilidades Assuriní, mas sobretudo para que pudéssemos interagir no coletivo, compreendendo os conjuntos de símbolos culturais e tradicionais dos Assuriní da aldeia Trocará. Da mesma forma, possibilitou-nos analisar como esse povo indígena vem interagindo no decorrer de sua história na região atual, com segmentos sociais não indígenas, principalmente com os moradores do município de Tucuui e tudo que essa interação implica, seja no seu modo de vida, nas práticas culturais e nas simbologias ancestrais, principalmente por meio da inserção de práticas religiosas cristãs.

2. Interação Assuriní com Práticas Não Indígenas: Lutas, Direitos e Consequências

A luta dos Assuriní é constante, pois muitas foram as conquistas e problemas enfrentados desde que fizeram seus primeiros contatos com os não indígenas nas Terras do Trocará no início da década de 1950. Como bem mostra Laraia (1967) os Assuriní enfrentaram epidemias, diminuição de sua população, contudo passaram a encontrar maneiras e estratégias para interagir com os diferentes sujeitos, que encontraram nesse processo, seja os moradores da zona urbana de Tucuui ou os residentes nas proximidades da Terra Indígena Trocará, como madeireiros, fazendeiros e moradores dos vilarejos vizinhos.

Atualmente, os habitantes da aldeia Trocará *lócus* de análise deste trabalho, socializa diretamente com os não indígenas de diferentes regiões. Dessa interação e dos conhecimentos que foram se apropriando a partir daí, eles se articulam para conseguir benefícios e direitos para dentro da aldeia, nesse processo de luta e consolidação de direitos representativos para a aldeia, destaca-se a construção da escola indígena Wararaawa Assuriní que representa muito mais que uma boa estrutura física para ocorrer as aulas de crianças, adolescentes e jovens Assuriní, mas principalmente, a materialização de suas reivindicações juntamente aos órgãos governamentais, já que a escola possibilita que as crianças tenham acesso a escolarização dentro da aldeia sem que precisem se deslocar para outras localidades.

A unidade básica de saúde indígena (UBSI) é outra conquista dos Assuriní que muito representa para os moradores não só da aldeia Trocará, mas da Terra Indígena por completo, Foram anos de reivindicação e muitos outros para a construção de sua estrutura física, no entanto atualmente conta com vários profissionais indígenas e não indígenas responsáveis por amparar e oferecer atendimento para os habitantes.

Com o funcionamento e atuação de diferentes profissionais da saúde dentro da aldeia, seja para atendimento técnico, de enfermagem e da área médica, os Assuriní acessam a tratamentos e medicamentos sem precisarem ir até a cidade de Tucuruí, que agora apenas recebe os pacientes indígenas quando ocorrem casos mais urgentes e graves. Este fato deu maior comodidade e tranquilidade para eles, já que a preocupação de não ter atendimento quando preciso é menor e ao mesmo tempo a possibilidade de salvar vidas dos moradores é ampliada.

Essas e outras conquistas são bastante representativas para todos os Assuriní, representando suas atuações frente as muitas consequências que sofreram a partir da interação com o contexto urbano e com pessoas não indígenas. Os Assuriní sofrem de maneira mais rígida com o sistema de contato e as consequências da intensa violação de seu território, desde a década de 1980 quando foram iniciadas as obras para a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHT).

Nesse período, muitos trabalhadores chegaram para atuar nessa construção e com isso, ampliou-se a invasão nas terras indígenas para a caça e pesca ilegal, apropriação dos recursos florestais e da extração criminosa de madeira. Desde então, os recursos naturais foram se tornando escassos e implicando na insuficiência de produtos destinados à subsistência dos moradores.

Como consequência direta da Hidrelétrica, Andrade (1992) relata que, sem serem avisados, a linha de transmissão ligando a Hidrelétrica de Tucuruí à Cametá foi atravessada no meio da Terra Indígena, com isto, além da invasão territorial, foi desmatado um quilometro de mata, provocando a morte da fauna e flora local, provocando consequências irreparáveis para o povo Assuriní, no entanto os Assuriní não receberam essa violação ao território e ao seu próprio modo de vida, sem reação; por vários momentos as obras foram paradas, em vista que se organizaram movimentos de protestos, interrompendo as obras.

Por fim, mesmo com a conclusão da hidrelétrica e da linha de transmissão cortando a Terra Indígena Trocará, fica em evidências as formas de resistência Assuriní às violações, mostrando que se organizam e articulam pelo bem comum, pelo respeito ao seu território e por toda a população. Por isso, anos após à consolidação deste projeto governamental, continuam reivindicando seus direitos e não se calam perante os ataques do Estado ao seu modo de vida e a sua cultura.

Os Assuriní lutam ainda hoje na justiça para que o governo do estado do Pará e a ELETRONORTE lhes paguem indenização, em virtude dos danos causados por esta obra, alguns direitos já foram assegurados em vista das determinações judiciais, como a construção de casas para as diferentes famílias da aldeia Trocará, e recursos destinados à produção agrícola e criação de animais.

Muito ainda precisa ser feito, para que mesmo minimamente, sejam assegurados os seus direitos diante desta usurpação que sofreram. Ficando evidente que a luta é constante, que os Assuriní buscam maneiras para conseguirem possibilitar a todos os moradores da Terra Indígena condições dignas de vida, por isso se articulam, resistem e buscam conhecimento sobre os modos de vida externo à aldeia, para combater as violações, assegurar direitos e continuar conquistando melhorias para todos os moradores.

3. Influências Externas que Implicam Diretamente na Cultura Assuriní

Contudo, a interação constante com práticas não indígenas são fatores que continuam exercendo consequências drásticas que interferem diretamente nas práticas culturais, tradicionais e religiosas desse povo. A inserção das práticas religiosas de origem cristãs são exemplos claros dessa influência e do quanto sua propagação intervém no modo de ser e existir enquanto indígena.

Fernandes (2019) chama atenção sobre a influência da cultura ocidental e cristã sobre as práticas indígenas desde o início da colonização europeia no Brasil, provocando rupturas no modo de vida tradicional, em vista que tudo que correspondia aos seus modos de existência foi demonizado e por muitos, silenciado, seja nos aspectos culturais, na sexualidade e religiosidade. Impondo a cultura do colonizar como a correta, causando feridas, que segundo o autor, ainda perduram atualmente.

Na aldeia Trocará desde que os Assuriní se fixaram nas terras do Trocará convive frequentemente com a religiosidade cristã, seja pela atuação dos padres e missionários do Conselho Indigenista Missionários (CIMI) ou mais recentemente por interferência das igrejas protestantes que se fixaram na aldeia, provocando muitas intervenções na cultura indígena. Atualmente, as igrejas Batista e Assembleia de Deus estão inseridas diretamente dentro da aldeia realizando seus cultos semanalmente.

De acordo com Ribeiro, a entrada dessas igrejas na aldeia ocorreu por meio de uma das lideranças indígenas, que preocupada com o alto índice de consumo de bebidas alcoólicas, buscou ajuda de seus representantes, intencionando melhorias na luta contra este problema social tão presente junto aos Assuriní, no entanto pouca ação foi posta em prática, pois não foram criados projetos de contenção do alcoolismo, o que justifica o aumento do consumo de álcool, sobretudo pelos homens Assuriní (RIBEIRO, 2014).

A medida que se fixaram na aldeia, as igrejas não mais se atentaram para as causas sociais que outrora haviam se comprometido com as lideranças indígenas em atender, os propósitos mudaram, e com isso desenvolveram estratégias de dominação religiosa sobre esse povo, incentivando, principalmente o afastamento de suas crenças, banalizando seus ritos e mantendo a visão colonialista de relacioná-las a tudo que é diabólico.

De acordo com Almeida (2010), este fato ocorre desde a chegada dos primeiros missionários religiosos ao Brasil, quando acreditavam que os indígenas que aqui viviam não possuíam nenhum tipo de ideologia religiosa e assim poderiam impor seus dogmas, sem que houvesse resistência.

A partir daí eles usaram diversas estratégias para a dominação religiosa dos povos indígenas e, nesse processo, tentaram inserir seus hábitos, utilizados na cultura europeia, como as músicas, a proibição de seus ritos e festas que eram normalmente realizadas nas suas aldeias de origem. Houve mudanças em seus ornamentos e sobre a língua materna, assim, também, como as alterações feitas no seu modo de vida tradicional, inserindo novos hábitos, como aulas religiosas, participação em missas e nos trabalhos que eram designados pelos missionários.

Dessa forma, percebe-se que essas são relações de dominação religiosa que desde o período colonial vem suplantando as crenças indígenas, buscando convertê-los aos dogmas cristãos, com a justificativa de “salvar suas almas do mal que acomete o mundo”, sem levar em consideração suas crenças, rituais e religiosidade. Os séculos passaram, mas ainda permanecem as maneiras usadas pelos religiosos para continuar usurpando a cultura religiosa dos povos indígenas no Brasil.

Fatores que presenciamos na aldeia Assuriní do Trocará, em que os religiosos cristãos não respeitam as crenças desse povo, baseadas, principalmente nos seres da natureza e sob o poder de Mahíra, ser espiritual e mítico dos Assuriní. Atualmente, essas igrejas buscam, cada vez mais, maneiras para desqualificar as crenças Assuriní.

Devido à autonomia que começam a exercer ali, tanto que a Assembleia de Deus já tem prédio próprio existente na aldeia, como é possível analisar nas imagens abaixo. Estas igrejas influenciam diretamente no cotidiano desse povo, muitas vezes de forma negativa, tentando de toda forma interferir nas suas crenças e dogmas, assim como nos seus costumes e hábitos.



Figura 01 - Vista externa do prédio da Igreja Assembleia de Deus, pré e pós-inauguração. Fonte Ribeiro 2015 e 2016.



Figura 02 - Vista interna da Igreja Assembleia de Deus, . Fonte Ribeiro 2015 e 2016.

A respeito das influências que depreciam e tentam impor sobre os habitantes da aldeia Trocará, que participam da igreja, observou-se que os religiosos proíbem que os indígenas usem determinados tipos de roupa, que segundo seus preceitos são considerados imorais e vulgarizam a pessoa. A pintura corporal também é proibida em determinadas situações.

A disputa por fiéis é algo que envolve as relações das igrejas na aldeia, provocando conflitos entre si, em vista que aquelas que já se estabeleceram ali, unem-se para impedir que outras não entrem, para não ter concorrência nos números de fiéis conseguido junto aos Assuriní. Conforme ilustra a fala a seguir da liderança indígena Pirá Assuriní:

A Igreja ela vem pra acabar com a cultura, né? Ela vem pra acabar com a cultura mermo [sic], porque é uma coisa que hoje em dia, hoje em dia as criançada, as mulherada entra lá dentro da igreja e vai cantando, aí quando é na nossa cultura, eles já não quer cantar mais. Então eles só vão tirando as pessoas, vai tudo levando pra igreja, eu não sou contra a igreja, não, eu já tenho é o deus que é Mahíra. Então é uma coisa que a gente vamo sentar, conversar, que já tá dando problema, que tem igreja que já tá proibindo outra de entrar aqui dentro, né? Que só quer aquela igreja. Então, é uma coisa que a gente vai sentar pra acabar com isso, por que se não ter pra um, não vai ter pra ninguém. (Professor Pirá Assuriní, entrevista realizada em outubro de 2015).

A maioria dos habitantes da aldeia Trocará que participa dos cultos realizados por essas igrejas e acessa o que propagam sobre as práticas culturais diversas do cristianismo, como algo ruim e que não deve ser considerado, passa também a questionar sua atuação e influência negativa para a cultura de seu povo, percebendo que com o passar do tempo, as igrejas começaram a exercer certo controle na vivência daquele povo.

Pirá Assuriní expõe na sua narrativa que ocorre a proibição de cantos, músicas e danças próprias da cultura dos Assuriní dentro das igrejas e até mesmo fora dela, pelos moradores que frequentam os cultos. Diante desta investida, o cotidiano Assuriní passa por mudanças, quando os cantos tradicionais passam a ser substituídos pelos hinos religiosos das igrejas evangélicas.

Ressalta-se que esta questão foi tema de análise do TCC de Ribeiro (2014) com o título *A Crença na Sawara e a Inserção de Credos não Indígenas entre o Povo Assuriní do Trocará, no Município de Tucuruí-Pará*, defendido em 2014 no Cuntins - UFPA, em que é observado que, apesar das igrejas terem bastante influência dentro da aldeia Trocará, ainda prevalecia a religiosidade e a cultura indígena, pois as crianças caminhavam e brincavam por seus arredores, constantemente cantando na língua materna.

Contudo, na etapa final da pesquisa que deu origem ao presente estudo, percebeu-se que já houve uma mudança muito significativa neste quesito, uma vez que, na maior parte das vezes, nas brincadeiras das crianças, observou-se que quando cantavam, constantemente entoavam hinos e cânticos que aprendiam durante os cultos realizados no decorrer da semana dentro da aldeia pelas igrejas evangélicas.

Desta forma, as igrejas buscam a todo o momento influenciar as crenças indígenas, inserindo práticas religiosas cristãs, objetivando a conversão dos Assuriní ao cristianismo, sem levar em consideração que estes possuem religiosidade específica, tendo sua própria divindade correspondente a um conjunto simbólico das crenças Assuriní. Fato este verificado na fala do professor Pirá Assuriní, ao afirmar que ele já tem um Deus, é Mahíra.

Para os Assuriní, Mahíra é o responsável por tudo que existe na terra, as coisas boas e ruins, é a ele que precisam seguir, pois a ele que devem suas conquistas, seus saberes e a criação de tudo. De acordo com Andrade (1992), na cosmologia Assuriní, foi Mahíra quem contribuiu para o estabelecimento e manutenção da cultura indígena, transmitindo a eles os conhecimentos básicos sobre tudo que necessitavam para viver na terra, como praticar o cultivo das roças de mandioca e a confecção das flautas usadas nos rituais religiosos. Algumas músicas que fazem parte das festas de iniciação também foram ensinadas por Mahíra. Desta forma, para os Assuriní, tudo o que utilizam e praticam foi ensinado por ele.

Com isso, percebe-se a grande simbologia espiritual que essa divindade representa para os Assuriní, cuja crença passa por uma relação conflituosa em virtude do estabelecimento das igrejas evangélicas dentro da aldeia Trocará, as quais buscam fazer com que os indígenas parem de seguir suas crenças e passem a adorar uma divindade com padrões cristãos. Tal fato já vem sendo debatido pelas lideranças e pelos indígenas mais velhos que procuram maneiras para diminuir as ações das igrejas e, assim manter as crenças do seu povo, ensinando aos mais jovens e às crianças toda a simbologia da religiosidade e cultura indígena.

A preocupação das lideranças e dos mais velhos em relação à religiosidade indígena e às religiões que vem de fora, não é algo recente. Conforme observou Ribeiro (2014), alguns Assuriní posicionaram-se em relação à igreja evangélica, que estava sendo construída dentro da aldeia Trocará, dizendo que mais correto seria construir um centro ecumênico, por não serem contrários a nenhuma igreja na aldeia. Porém, pelo que se observou recentemente, as igrejas protestantes ganharam espaço exercendo grande influência entre os indígenas.

No entanto, atualmente, os Assuriní buscam estratégias para fortalecer as suas práticas religiosas e culturais, por meio da realização de várias festas tradicionais, como a Festa do Jacaré, Festa do Mingau e a Tukasa, para que os mais jovens possam entender a importância da cultura e religiosidade do seu povo. Assim como as lideranças indígenas já começaram a se mobilizar para verificar até que ponto a permanência das igrejas evangélicas devem ser levadas em consideração dentro da aldeia Trocará. Eles dizem estarem abertos para a entrada desses grupos religiosos, desde que não ocasionem confusões, silenciamento e desvalorização de ritos e credos indígenas.

4. Mudanças e Continuidades na Subsistência Assuriní

A cultura Assuriní sempre foi e continua sendo muito forte, em meio as inúmeras mudanças pelas quais vem passando no decorrer de seu processo histórico, este povo busca sempre manter, ensinar, valorizar e continuar suas práticas, hábitos e costumes. Os indígenas mais velhos, considerados como sábios, buscam sempre

incentivar jovens e crianças a participarem das festas, danças, rituais religiosos, além da prática das pinturas corporais e dos diferentes tipos de artesanatos.

Entretanto, muitas mudanças ocorreram em relação aos traços culturais desse povo, devido ao intenso contato com os não indígenas, o que se justifica devido as interações com a cultura do outro. Neste sentido, os Assuriní, além da religiosidade, também passaram por várias mudanças. No modo de vida tradicional, viviam basicamente da caça, da pesca e dos produtos florestais, diante das modificações culturais pelas quais vêm passando, está presente na subsistência dos moradores da aldeia a introdução de produtos industrializados, advindos, principalmente da cidade de Tucuui e vilarejos próximos.

A inserção dessas mudanças alimentares ocorreu também devido à escassez de peixes, caças e produtos que extraíam da floresta, sentida por eles, como já mencionado, a partir da construção da UHE Tucuui. Nesse processo de construção da Hidrelétrica, foram obrigados a sair das margens do rio Tocantins, onde viviam com fartura de peixes, caças e produtos agrícolas, para se fixarem à aldeia nas proximidades do Rio Trocará, mais adentro do território indígena Trocará.

Tal questão é lembrada pelos mais velhos com sentimento de saudosismo. Ao revisitarem suas lembranças, falam dos tempos de abundância alimentícia que tinham quando moravam à beira do rio Tocantins, provenientes de suas roças de mandioca, de milho e de bananas, jerimum, melancia e cará. Além de caças e peixes que conseguiam com facilidade, mas após a inundação, por causa da barragem da hidrelétrica, as mudanças foram inevitáveis.

Com a escassez de alimentos, buscam alternativas para sustentar as famílias, recorrendo aos produtos industrializados, apesar das muitas interferências no modo alimentar desse povo, a preferência dos Assuriní é pelos produtos oriundos da natureza, como a carne de caça, peixes e frutas. Em períodos propícios, muitas famílias Assuriní se reúnem para buscar alimentação, deslocando-se para certos lugares da Terra Indígena Trocará onde a presença de caça e peixes é maior e ali passam dias desfrutando desses momentos de fartura, como fica evidente na fala de Sunitá Assuriní:

Eu caço, vou junto com meus tios, meu irmão. Por exemplo, assim, não vai ter aula nós, marca um dia pra nó ir lá no Lago da Onça, que falam, né? Onde tem muito peixe. Ai nós vamo passar dois dias lá, três dias, quando não tem aula. Nossas férias nós tava pra lá pegando peixe, fica direto lá, leva rede, panela, farinha, sal. A família toda vai, come peixe assado, cozido, põe só o sal na caça. Bom, eu não gosto de carne assim só água e sal não, eu tempero o meu. Agora pra eles não, o que tiver cozido no ponto pra comer, eles come, temperado, não temperado. Quando é carne assim de caça eu faço separado, agora quando é assado normal, pra mim só é o sal (Sunitá Assuriní, entrevista realizada em outubro de 2015).

Percebe-se, nesta fala, que além das mudanças em relação ao preparo da caça, com acréscimo de condimentos ou temperos por um membro da família, talvez por já ter morado, por algum tempo fora da aldeia, por motivo de trabalho, habituou-se com os costumes de fora da comunidade, principalmente na forma de preparar a alimentação. Contudo, fica evidente também a relação familiar, ao buscarem sempre executar seus afazeres juntos, procuram por meio desse comportamento repassar seus aprendizados

para seus parentes, demonstrando o quanto as relações de parentesco são importantes dentro da comunidade. Fato observado dentro da aldeia Trocará, quando alguma casa possui caça ou um outro tipo de alimento cujas porções são retiradas e divididas com os familiares próximos.

Os Assuriní dizem que, atualmente devido à população desta aldeia ser numerosa, tal divisão é restrita aos membros da família que vivem nas proximidades da residência onde há o alimento. Porém, os mais velhos ainda costumam dividir com todos os habitantes, principalmente, com aqueles que não têm nada. O jovem Sunitá Assuriní se refere as tais questões da seguinte forma:

Aqui é assim, cada um, por exemplo, na outra aldeia não, já é diferente, quando mata uma caça dá um pedacinho pra cada família. Aqui não, aqui por causa que é longe as casas, aqui nós mata uma caça é pra nossa família aqui. Agora lá, agora na Ururitawa não, mata uma caça é um pedacinho pra cada família, aqui é diferente (Fala de Sunitá Assuriní, entrevista realizada em outubro de 2015).

Neste sentido, embora, atualmente a divisão de alimentos se restrinja a determinadas famílias na aldeia Trocará, em outras aldeias, onde residem muitos dos sábios do povo Assuriní, a divisão da caça ou da pesca é total. Observou-se, com isso, o quanto a ligação entre as famílias Assuriní é forte, representada no compartilhamento da produção que é conseguida nas atividades de caça e pesca.

Além da caça e da pesca, atualmente a base do sustento das famílias Assuriní também é proveniente da coleta de frutos, como açaí, cupuaçu, bacaba, castanha, bacuri, além de outros, acrescida à produção de vários tipos de artesanatos, que são comercializados nas feiras da cidade de Tucuruí. Há indígenas que recebem aposentadorias e benefícios sociais do Governo Federal; e algumas famílias que cultivam roças de mandioca e milho, destinada a todos os membros daquela determinada família.

Para fazer as roças com plantações, qualquer habitante da aldeia pode utilizar porções de terra da Terra Indígena, desde que faça isto de forma consciente, sem prejudicar o meio ambiente. Atualmente, mesmo existindo uma roça comunitária, que fica localizada na aldeia Ururitawa, a maior parte das roças é feita por famílias, uma forma estratégica para que não haja carência de mudas de maniva, como já ocorreu em outras ocasiões, nas aldeias.

Os Assuriní contam que em uma determinada ocasião, por causa da feitura apenas de roças comunitárias, por não se preocuparem em fazer nova roça ou preservar o caule da maniva para replantio, após a colheita da roça comunitária, com fabricação de farinha, extração de tapioca, tucupi e demais derivados, perderam-se as mudas de manivas, por isto, tiveram que se deslocar para outras localidades e vilarejos para conseguir-las novamente e assim reerguer a plantação de mandioca na aldeia Trocará. Agora, para evitar a falta de mandioca, os indígenas tomam o máximo cuidado para que este fato não volte a acontecer.

Desta forma, com essa volta do plantio de mandioca dentro da aldeia, algumas famílias possuem casa de farinha ou de forno, como exemplificado na imagem abaixo. Antigamente estas casas só existiam fora da aldeia Trocará. Hoje, embora algumas famílias possuam a estrutura da casa de forno, elas não têm o forno (chapa de metal

que pode ser de forma retangular ou circular, tendo nas extremidades proteções de madeira), quando precisam fabricar ou torrar a farinha de mandioca emprestam de quem tem.



*Figura 03 - Casa de farinha na comunidade Assuriní do Trocará
Foto: Acervo de pesquisa (RIBEIRO, 2015)*

Os Assuriní também criam alguns animais para a sua própria alimentação, como porcos, galinhas e outros. Eles buscam elaborar projetos para estimular a criação de galinhas para consumo das famílias, mas ainda é algo que está nos planos de alguns destes indígenas. Contam que, durante algum tempo, colocaram em ação a criação de bovinos dentro da Terra Indígena, mas receosos pelo impacto ambiental que isso causaria e por não contarem com subsídios suficientes para a manutenção da criação, resolveram acabar com a criação.

Quando matavam um boi dava para distribuir para toda comunidade, suprimindo a fome de todos por dois dias na aldeia, mas alegam que devido as famílias serem numerosas, a demanda era muito grande, o que exigia uma grande área de terra para criação, cessando assim esse projeto.

5. Considerações Finais

No decorrer deste trabalho, buscamos evidenciar a atuação dos indígenas Assuriní da aldeia Trocará e suas atuações em frente a inúmeras mudanças que passaram em seu modo de vida, na cultura e costumes desde que chegaram às terras da

região atual. Por meio de metodologias como a observação participantes, oralidade e memórias, pudemos acessar sua realidade ouvindo os moradores para que pudéssemos analisar as estratégias, organizações e lutas que travam atualmente.

Evidencia-se, desta forma, que as lutas dos Assuriní por melhores condições de vida são diárias, e mesmo diante de todas as mudanças ocorridas, seja em relação à alimentação, ao processo educacional, nas relações de parentesco, na religiosidade, nas diferentes formas culturais e apesar dos conflitos internos e externos que vivenciam cotidianamente, sempre buscam se fortalecer, lutando por seus direitos e pela manutenção do grupo.

Não se pode negar que as dificuldades enfrentadas, desde o processo de fixação deste povo nas terras do Trocará são inúmeras. Foram conflitos, perdas e muitos desafios por toda interação com diferentes segmentos não indígenas, fundamentalmente a partir da construção da Hidrelétrica de Tucuruí que não apenas atraiu invasores para as terras indígenas, provocando diminuição dos recursos alimentares Assuriní, sobretudo da caça e pesca, como também, gerou uma consequência irreversível, já que a linha de transmissão de energia, que liga a hidrelétrica à cidade de Cametá, cortou a Terra Indígena ao meio, provocando desmatamento, invasão e usurpação do território Assuriní.

Diante destes fatores, as lutas foram muitas por meio de reivindicações e movimentos políticos em prol do reconhecimento de seus direitos. Os Assuriní sempre buscaram estratégias para conseguir fortalecer seu povo, garantir direitos e dar continuidade às práticas culturais tradicionais.

Da mesma maneira, lutam diariamente para fazer com que suas histórias, costumes e traços culturais sejam reconhecidos, valorizados e repassados no decorrer das gerações. E para isto, contam com as orientações dos mais velhos, os sábios deste povo, para ensinar e incentivar jovens e crianças para que a vivência e continuidade de sua cultura seja seguida adiante. Mesmo diante das inúmeras investidas externas, como a atuação das igrejas protestantes que ganharam espaço e usam todas as formas de persuasão para tentar desestabilizar os saberes simbólicos/espirituais que constituem a crença Assuriní.

As mudanças são sentidas igualmente em outros setores das vivências indígenas, como nos hábitos alimentares que abrem, cada vez mais, espaço para os produtos industrializados, devido à interação constante com o contexto urbano e pela escassez de alimentos de origem natural, que se torna cada vez menor nas matas da Terra Indígena. Esses fatores geram alterações em sua subsistência tradicional, provocando reconfigurações no modo em que as famílias produzem e dividem os alimentos, assim como, geram saudosismos nos mais velhos dos tempos em que moravam às margens do Tocantins e a produção alimentar era farta.

Contudo, são fatos que marcam as vivências Assuriní na região do Trocará, suas relações e interações com o município de Tucuruí e com as práticas não indígenas. A partir destes fatos relatados, eles vêm, diante das muitas mudanças que passaram,

encontrando estratégias de resistência contra a usurpação de seus direitos e para continuarem lutando por melhores condições de vida para todos os moradores da Terra Indígena Trocará. São nessas ações que se fortalecem e fortalecem seu povo enquanto grupo étnico, dando continuidade as suas práticas, saberes e protagonismo.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os Índios na história do Brasil*- Rio de Janeiro: Editora- FGV, 2010.

ANDRADE, L. M. M. *O corpo e o cosmos: relações de gênero e o sobrenatural entre os Asuriní do Tocantins*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - USP, 1992.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. "*O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*". In: *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP. (pp. 17-35).

FERNANDES, Estevão, R. "*Existe índio gay*": a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. 2.ed-curitiba, 2019.

LARAIA, Roque de Barros. *Os Suruí e os Akuawa-Asuriní*. In: *Índios e Castanheiro: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. Roque de Barros Laraia, Roberto da Matta. Difusão europeia do Livro, São Paulo, 1967.

PINTO, B. C. M. *Memória, oralidade, danças e rituais em um povoado amazônico*. Cametá: Ed. Autor, 2007.

RIBEIRO, Bárbara de Nazaré Pantoja. *A crença na Sawara e a Inserção de credos não indígenas entre o povo Assuriní do trocará, no município de Tucuruí-Pará*. (Cametá-Pará, 2014 Trabalho de Conclusão de Curso de História-FACTHO/UFGA).

ROCHA, Ana Luiza carvalho da, ECKERT, Cornélia. *Etnografia: saberes e práticas*. Porto alegre: editora da universidade, 2008.

Fernanda Nílvea Pompeu Varela¹
Benedita Celeste de Moraes Pinto²

Memórias de Fé, Lutas e Resistências Negras na Festividade de São Benedito, na Vila de Carapajó/ Cametá-Pará

¹ Mestre em Educação e Cultura pelo PPGEDUC/UFPA-Cametá. Email: nilcameta@yahoo.com.br

² Professora/pesquisadora da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO) e do Programa de Pós- Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins -UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

1. Introdução

Tendo por base narrativas orais, o presente estudo analisa a trajetória da criação de uma irmandade demonstrando como a sua existência foi de crucial importância para o estabelecimento da presença do povo negro dentro da festa de São Benedito na Vila de Carapajó/Cametá-Pará, Nordeste do Pará. Segundo a oralidade local, foi partir desta confraria, que os negros passam a ser reconhecidos como os verdadeiros donos da prática festiva, na qual há lugar de exaltação e efervescência da memória e da historicidade negra, visto que, nesta festa (re) apropriam-se de simbolismos que testemunham o reconhecimento do potencial de resistência histórico, religioso, cultural, social e de tomada de poder pelos “festantes” carapajoaras.

A trajetória da criação de uma irmandade demonstra como a sua existência foi de crucial importância para estabelecer a presença do povo negro dentro da festividade de São Benedito, na vila de Carapajó. Nesse lócus reconhecem-se os negros como os verdadeiros donos da prática festiva. De início, reservam-se algumas páginas para que os leitores pudessem, através das falas dos descendentes da irmandade, mergulhar na história de uma população que resistiu à subordinação dos brancos, através da sua fé no santo preto.

Desse modo, cada narrativa presente nessa unidade condensa a emoção, o sentimento de fé e, sobretudo, o pertencimento a uma tradição de luta pela autonomia de negras e negros. Neste sentido, foi crucial ter o conhecimento de que havia um local exclusivo onde os pretos reuniam-se para manifestar suas crenças, sua cultura e romper os laços com a Casa Grande e era ali na irmandade que estes (re) formulavam, confirmavam e festejavam a sua identidade e alargavam seu legado.

Quando surgiu a vila de Carapajó, quando se formou a vila de Carapajó, aqui tudo era irmandade, irmandade de São Benedito, irmandade daquela outra santa, que ela queria levar (ela-Sinhazinha) – levou. Dona Mimita sempre me mostrava, tudo era irmandade aqui, não tinha festividade como tem agora, tudo era irmandade (Benedito de Castro Maciel, mais conhecido por Bitoca, 74 anos, entrevista realizada em fevereiro de 2020).

Realizou-se uma triagem com os moradores da vila, tentando identificar a que foi uma das primeiras ruas da vila, a Rua São Benedito, qual a relação dessa vila com a festividade que temos hoje, e para nossa surpresa fomos informadas que a rua recebeu essa nomenclatura justamente por ser o local onde ficava a capela da irmandade de São Benedito.

Estávamos então diante de um espaço que já não era simbólico, mas no qual concretizou-se a fé e as resistências de um povo. A partir de então, conseguimos identificar quem seriam os moradores que estavam ali há mais tempo, e os que eram descendentes, filhas, filhos, amigas e amigos dos que estiveram no comando da irmandade. Em um primeiro momento, foi estarrecedor e triste saber que a maioria dos que procurávamos já havia morrido ou não estavam mais em condições de saúde suficiente para recordar seu passado, a memória daquela vila e daquela festa.

Conforme afirma dona Raimunda Damasceno, mais conhecida por Dedê, “eles, os negros, eram os antigos, as pessoas que já morreram, já se foram todos eles, eles que fundaram aí...os antigos daquela época já se foram” (Fala de Raimunda Damasceno, dona Dedê, 67 anos, moradora da Vila de Carapajó). Mesmo assim seguiu-se, como a confiança de se ter uma grande descoberta à frente e que para chegar a ela seria preciso caminhar um pouco mais, ir mais fundo, e assim fez-se. Partiu-se daqui, para os achados.



Figura 01- Raimunda Damasceno, Dona Dedê, e Benedito de Castro Maciel, Seu Bitoca. Fonte: Acervo de Pesquisa Varela, fevereiro de 2020.

O que é dito pelo casal Dona Dedê e seu Bitoca, em primeiro momento, ainda comunga com outras narrativas coletadas anteriormente, de que o negro foi atrás de um espaço em que pudesse celebrar a sua crença, visto que, não podiam misturar-se à igreja e nem celebrar a Santa Branca. Então, essa fala é a confirmação da existência de um local exclusivo feito pelos negros e para o negro, onde cultuava-se um “santo preto”, onde os elementos que estavam na capela, rememoravam a ancestralidade africana.

Eu ainda conheci a igreja que era aqui nessa rua (rua São Benedito), mostrou o lugar onde é? Apontando para Dona Emília). Ali onde era a casa do Guenso, lá não era igreja, lá era capela, a capela, sim, justamente por isso que essa rua aqui, ela tem o nome de São Benedito. Justamente por causa da capela que era aí, então lá era festejado, a festa e tudo mais era lá, no início, no início, no início, que era, os...os...os negros que iniciaram aqui na vila, que tinha a Nossa senhora do Carmo dos brancos e os negros que tinham São Benedito, então eles fizeram a capela lá e era festejado o São Benedito, os negros festejavam...os negros festejavam que por sinal, a dona Sinhazinha, pelo que eu sei, a família dela eram os donos da terra e de Nossa senhora do Carmo, pra cá eram os negros, os negros da santa irmandade, aí começou a IRMANDADE, era a irmandade de São Benedito (Raimunda Damasceno, dona Dedê, 67 anos, lavradora e Benedito de Castro Maciel, Seu Bitoca, 74 anos, lavrador, entrevista realizada em fevereiro de 2020).

Uma das falas mais emocionantes, das que compõem esse trabalho, é a narrativa conjunta de Dona Dedê e Senhor Bitoca, ela negra e ele branco, casados, ambos vivenciando até hoje a festa como participantes e organizadores do evento. Dona Dedê com os seus 67 anos e Senhor Bitoca com 74 contam, com brilho nos olhos, muitos gestos e com a voz firme, uma versão contagiante sobre o que verdadeiramente representa (ou) a irmandade para os carapajoenses.

Nesse clima, atesta-se a percepção de estar diante do mais alto exemplo de perspicácia, audácia e garra de uma população que buscou alternativas para externar sua fé e fazer valer sua cultura e devoção, trazendo suas práticas culturais e tradições e por ela organizaram e transformaram uma festa na maior marca dessa Vila.

2. Da Irmandade à Contemporaneidade, Como o Santo Chega à Igreja

Em Carapajó, São Benedito é cultuado há décadas como a reafirmação de um festejo religioso e lúdico que sobreviveu às interferências de um regime institucionalizado e segregacionista. No ano de 1997 foram comemorados 150 anos de fundação da festividade, conforme mostra o programa abaixo, constituindo-se como um importante documento afirmativo da existência de uma Irmandade ligada ao Santo Preto engendrada na vila com o propósito, a memória, a cultura e a experiência de uma comunidade em que os negros sempre (re) existiram.



Figura 02 - Programa da festividade de São Benedito, 1997.
FONTE: Arquivo da família Assunção Carvalho.

Na vila de Carapajó pouco se fala a respeito dessa irmandade, notando-se que a sua existência, apesar de ter tido suma importância para o estabelecimento da autonomia na festa, foi e ainda é silenciada. Não encontramos registros documentais escritos sobre a sua representatividade, seus resquícios estão na memória e oralidade das pessoas mais velhas, que vez ou outra são acionadas nas rodas de conversa informais sobre a festa e o “Santo Preto”.

A Emília não se lembra, mas eu me lembro de tudo. O meu pai era negro, ele fez essa igreja pra lá, era o festeiro meu pai. Ele, o tia Prata, o pai da Maria Emília, reuniam os homens pra trabalhar e iam levantar a festa. Essa festa era muito bonita. Tinha capela, tinha tudo lá, fa-

ziam a festa, tinha o pavilhão, tinham os velhos, tudo muito bonito. Lá, a capela tinha tudo, tinha alumínio do bom, tinha pia, tinha tudo, era os negros que participavam da festa, eram muita gente, dançavam...agora tá tudo mudado. E o papai tinha o São Benedito e tinha o nome tudinho mas sabe como é, vieram emprestar mas eu tenho, eu guardei, tinha o livro, tem o São Benedito. Esse livro levaram, a mamãe tava viva ainda...o São Benedito eu tenho aí, o verdadeiro, o da irmandade do meu pai (Fala de Raimunda Damasceno, dona Raimundinha, lavradora).

Dona Raimunda narra acerca de uma festa, que acontecia no tempo de seus antepassados, da qual a memória guarda os resquícios de uma prática, que a todo momento se reinterpreta ou se reinventa, aproximando-se dos populares. Percebe-se o orgulho refletido nas palavras de Dona Raimundinha, ao falar de uma festa organizada pelos pretos, onde havia extremo rigor e cuidado, onde havia um certo luxo na composição dos artefatos que estavam ali na igreja à disposição daquela gente, afinal, se fora da irmandade, para o negro restavam as migalhas, dentro estava reservando o melhor, a melhor comida, a melhor festa, os melhores objetos.

Neste sentido, o contato com a festa de outrora amarra-se à lembrança daqueles que necessitavam de uma ferramenta para fugir da opressão ou do poderio de uma família branca. Mesmo com a idade avançada, com a voz já comprometida, a fala dessa “festante” negra vem carregada de uma emoção, a qual é compartilhada conosco na rememoração das características de um festejo coletivamente organizado pelo e para o povo.

Os sinais de envelhecimento da pele da narradora não estão na memória, que ainda lúcida revisita um passado já vivido para contar como a festa de São Benedito, incorpora-se à vivência local e o quanto esse movimento representa um divisor de águas na conquista de espaços de poder para o negro. Havendo esses espaços, onde as relações de poder consolidavam o negro como um sujeito empoderado, várias foram as tentativas de extermínio dos rituais que relembavam a ancestralidade negra, sua religiosidade, suas crenças, seus símbolos.

O Senhor Benedito de Castro Maciel traduz em seu discurso, o incômodo causado, aos brancos e à própria igreja, diante do crescimento de uma irmandade que se articulava social, cultural e politicamente dentro de um território que tentava ser conquistado pelo colonizador.

O padre João Bonekamp, que foi o primeiro padre depois das missões que ficou morando aqui, ele morou muitos anos aqui e aí ele começou a ...a...como é que se diz, resgatar os santos e veio também pra acabar com as irmandades.. dizia que esmolar não, ele falava que lugar de santo é na igreja. Ele achava que o certo era esse, que o lugar de santo era na igreja. Aí, os irmãos esconderam o santo pra não ir pra lá pra igreja (Benedito de Castro Maciel, popularmente conhecido como Seu Bitoca, 74 anos, lavrador).

Há um nítido descontentamento quando Seu Bitoca anuncia a chegada de uma representação católica nas terras carapajoenses. A vinda do Padre João, soava, naquele momento, a maneira desrespeitosa como eram tratadas as manifestações religiosas negras, menosprezando as expressões de identidade e cultura que ali estavam.

Para o catolicismo era preciso segurar as rédeas e manter a descendência africana sob controle. Em nossa avaliação, os prognósticos da interferência da igreja sobre a irmandade são sintomas do interesse por ocultar a presença negra e dos descendentes de negros escravizados da região do Beiradão¹, sobretudo, suas festas que ainda eram subjugadas como círculos profanos e sem valor cultural, apenas folclórico ou anárquico.

Deixa-se de lado as lutas sociais, políticas e culturais que se fortaleceram dentro da festa após a organização de um espaço exclusivo para o culto ao Santo Preto. Assim, há uma denúncia viva neste estudo, sobre o fato de haver necessidade de registrar a existência de uma organização que deu poder ao negro na festa. Através das falas dos moradores locais, as quais intensificam a presença da irmandade, podemos dizer que esses silenciamentos, assim como a desqualificação da riqueza cultural existente nos festejos negros, relacionam-se diretamente com a exclusão imposta a essa população no decorrer da formação social da vila de Carapajó e do Brasil como um todo.

Ao nosso ver, interferir, esquecer ou não falar sobre a irmandade é, de alguma forma, contribuir para o extermínio da memória dos negros e de suas expressões culturais.

Outra coisa, salão paroquial aqui nem se falava, sabe como era feito a festa? Festa do preto velho vai começar tal dia, os pessoal da irmandade é que fazia o barracão no lado da igreja, coberto de palha e, agora as casinhas tudo de miriti lá na praça, pro pessoal venderem as coisas, eles que assumiam essa festa, faziam tudo, acabava a festa pa pa, jogavam a palha velha e ficava limpo (Benedito de Castro Maciel, seu Bitoca, 74 anos, lavrador).

O que o Senhor Bitoca revela aqui, é o poder de uma organização que se fazia forte pelo espírito de coletividade de seus participantes. Lembrando desta forma a solidariedade existentes nos antigos quilombos, pois percebe-se a articulação entre os irmãos que firmam o objetivo de manter a festa viva. Não falamos apenas de uma manifestação de fé neste momento, mas de como as relações de poder saem de um espaço simbólico e assumem um lugar real, concreto, onde vive-se, a partir da fé em um santo, os sentimentos de identificação e pertencimento. Confrontando esse discurso com a narrativa anterior, nosso narrador aponta a preocupação dos católicos em delimitar a religiosidade naquela vila, o que podia e o que não podia ser cultuado, quais os espaços em que poderia haver imagens sacras e quem poderia festeja-las. Esses parâmetros, sem dúvidas, aprofundavam a presença de uma imposição das famílias brancas sob a égide de um regime colonial.

Dentre tantos sentidos adquiridos na festa, sobre a festa e para a festa é preciso destacar o pertencimento a uma tradição histórica e cultural e de posse dessa certeza emerge outra: a de que as festas nunca tiveram um período de ausência de conflitos na luta pelo poder, elas apresentam e representam oscilações em torno de si e de seus muitos adeptos e festeiros. Há períodos de forte oposição ao negro, em que estes são perseguidos.

¹ Beiradão é o nome dado ao conjunto de ilhas e vilarejos que compõem o Distrito de Carapajó, sobretudo os lugares próximos ao Rio Carapajó.

Há tempos de conflitos, mudanças, negociações e memórias que compõem a história da festa de São Benedito. Neste sentido, houve a necessidade de documentar, através do presente estudo, a importância da irmandade de São Benedito, que mergulhamos atrás de pormenores sobre o período de vigência dessa associação, obtendo-se informações de que fora fundada por negros escravizados, trazidos para trabalhar em uma fazenda chamada Monte Carmelo, atual Vila de Carapajó. Inicialmente, segundo relatos locais, construiu-se uma singela capela de madeira, além disso, o logradouro onde ficava a pequena igreja também foi nomeada como Rua São Benedito, tomando todo aquele espaço para o festejo dos negros, constituindo-se num local de resistência, a esse respeito Salles (2004) afirma que “os festejos de santos pelas irmandades foram fortes formas de resistência”.

Vê-se nisso, os traços culturais e a religiosidade formando uma festa que é produto de uma coletividade, por reunir desde o início de sua existência todos esses grupos, principalmente a população negra que era a maioria na vila de Carapajó.

Uma característica importante para a conotação da irmandade como uma associação de valorização do negro e de sua participação nas manifestações políticas, artísticas e culturais da vila é o apelo popular dessa organização, formada basicamente pelos moradores mais antigos, com descendência negra, carente economicamente, além de ribeirinhos da circunvizinhança, entre outros.

Para Silveira (2011), essas irmandades tiveram muita importância na organização social do Brasil. Sendo assim, tal questão se aplica também à Irmandade de São Benedito na Vila de Carapajó, visto que representou, e ainda representa, grande importância, nos diferentes setores desta localidade, como por exemplo, no seu desenvolvimento cultural, com músicas, danças, brincadeiras, cordões e entre outros, que se expressam nas memórias dos mais velhos. Cabia à irmandade diversas tarefas como a organização de funerais, compra e venda de terrenos, auxílio de doentes, divulgação da vila para outros lugares.

Um mecanismo importante para o fortalecimento da solidariedade foi a instituição de associações como as irmandades. Aspecto inovador na Idade Média, o desenvolvimento delas, segundo Vauches, “expressou a aspiração dos leigos a uma vida religiosa”. Associações de leigos que “tinham em comum a auto gestão e a livre eleição de seus dirigentes”, seguiam o modelo das guildas de mercadores e artesãos, e se agruparam para praticar ajuda mútua e garantir os funerais dos defuntos, expressando a solidariedade entre os membros desde sua admissão (TAVARES, 2007).

Tendo a consciência da alta representatividade adquirida pela irmandade, as comunidades cristãs do apostolado românico começam a fazer ataques a essa organização. Como destacado anteriormente, as tentativas de cercear a participação das camadas populares com o intuito de congregar as famílias católicas às atividades inerentes aquelas aclamadas pelos brancos, percebe-se que as irmandades começaram a desaparecer gradativamente, sendo incorporadas à igreja, a qual a partir de então passou a coordenar as atividades que antes eram desenvolvidas por estes grupos em alguns lugares, ocorrendo de forma, que os irmãos aceitaram facilmente ao fim das

irmandades. Já em outros lugares ocorreram de formas diferentes (SOUZA, 2012). Souza se questiona a respeito dos fatores que,

Levaram a substituição das irmandades pelas comunidades ou a transformação daquelas nestas instituições no município de Cametá. Assim como, é preciso perguntar de que forma esse processo se efetivou, e se ele se deu de forma amistosa ou conflituosa. Em alguns lugares este evento ocorreu em um campo antagônico, onde divergiam ideias de aceitação e de resistência, haja vista, uns quererem a comunidade que representava a ampliação de participação popular do povoado na organização da festividade do Santo Padroeiro. No entanto, em outros locais não se via com bons olhos essa situação. Isto ocorreu principalmente, nos lugares cuja irmandade estava concentrada nas mãos de um pequeno grupo, geralmente da mesma família. Em outros lugares, porém o processo ocorreu aparentemente de forma harmônica, sem embates radicais de opiniões (SOUZA, 2012).

Através dos documentos e dos relatos colhidos sobre a irmandade de São Benedito é possível refletir a respeito da comunidade Eclesial de Base em Carapajó, assim como, o valor desse grupo, tanto no aspecto religioso quanto no aspecto social, pois devido à ausência de registros históricos escritos da referida irmandade perdeu-se parte de uma história que não era apenas do lugar, tratava-se de memórias de escravizados e seus descendentes que lutaram e lutam até os dias de hoje para manter viva essa lembrança da irmandade que é a festividade de São Benedito. A esse respeito, Dona Ontina, 96 anos, nascida na vila diz:

Meu filho, depois de um tempo ficou só o compadre Mâncio, pai da Raimundinha, ele já estava bem idoso, ele foi o último a tomar conta dessa irmandade, ele desmanchou a capela do São Benedito aí a festa passou pra ser aí no lado da igreja, nesse espaço que tem lá, porque estavam fazendo a igreja também, aí a igreja ficou pronta e passou a festa pra lá né. Aí só sei que depois ele morreu e ninguém quis assumir a irmandade, começou a aparecer este negócio de comunidade que eles foram que continuaram a fazer a festa por que dava muito dinheiro essa festa meu filho (Fala de Dona Ontina, 96 anos, nascida na vila de Carapajó, apud COIMBRA, 2017).

Por intermédio da memória de Dona Ontina, percebe-se a dicotomia entre o que é lembrado e esquecido, do confronto entre uma religiosidade popular e a tradição católica, submergem assim, histórias que permitem reflexões sobre o momento atual da festa, traduz-se como a dimensão subjetiva do vivido, as teias de significação que transgridem à ordem “natural” da vida daqueles sujeitos.

Portanto, as narrativas orais presentes neste trabalho apresentam elementos que permitem reconhecer a festa de São Benedito e todo um conjunto de tradições compartilhadas, por onde se entrecruzaram cosmovisões e se estabeleceram negociações. A referida festa fundamenta-se no entre lugar de uma tradição que o povo negro tenta tomar para si e por isso resiste, reinventando valores e códigos em meio aos traumas vividos do rompimento dos laços de submissão.

Conforme os relatos orais e os estudos acerca do catolicismo, as irmandades religiosas começam a ter seu declínio a partir da iniciativa da igreja católica ao apresentarem a proposta de Roma que representava a submissão das irmandades para o poder da igreja, ficando conhecido como ultramontanismo (SOUZA, 2012). Conforme afirma Sousa,

Esse foi um período em que as relações entre a igreja católica e as irmandades estiveram abaladas pela implementação, via clero, das novas recomendações erigidas diretamente de Roma, quando o catolicismo popular deveria ser modificado pela nova proposta religiosa católica que propunha a submissão dessas associações ao poder da igreja. As irmandades tiveram seu poder enfraquecido por esse movimento religioso chamado de Ultramontanismo ou Romanização Religiosa (SOUZA, 2012).

Observa-se a partir desse ato que a igreja católica limitaria o poder das irmandades e a autonomia destas nos seus locais de administração, pois em muitos lugares estas irmandades desenvolviam importantes papéis administrativos, possuindo grandes faixas de terras, casas, capelas e entre outros bens adquiridos com o passar do tempo (Souza, 2012).

Desta forma, nota-se importantes prejuízos à Memória de pessoas, representações sociais, tempo, espaços, significados, valores culturais, sentimentos individuais e coletivos. Essas memórias individualizadas e/ou coletivas que por um longo período constituem e organizam a história da Vila de Carapajó, que juntamente com suas práticas culturais constroem, ressignificam e fortificam suas identificações, sobretudo na festa.

Lima (2011), ao se referir à memória, menciona que se usa várias formas de análises que direcionam à compreensão da história de nossos antepassados, neste caso, a trajetória da irmandade de São Benedito. Neste sentido, também utilizamos nesta pesquisa a memória e a oralidade, mediante às entrevistas feitas no decorrer da pesquisa, que elucidaram a presença de sujeitos que relacionam vivências do passado, do presente e introjetam a perspectiva de um futuro amarrado à ancestralidade das práticas culturais existentes na referida vila.

Do final da década de 1960, início da década de 1970, começaram a surgir as Comunidades Cristãs (CCs) ou comunidades Eclesiais de Bases (CEBs), estas aparecem com o intuito de substituir as Irmandades Cristãs. Em muitos lugares estas foram totalmente substituídas, em outros as irmandades ainda resistem até os dias atuais. Muitos aceitaram essas substituições de forma pacífica, sem conflitos, mas em outros lugares houve alguns conflitos como forma de resistência. Conforme afirma Sousa:

Em alguns lugares este evento ocorreu em um campo antagônico, onde divergiam ideias de aceitação e resistência, haja vista, uns quererem a comunidade representava a ampliação da participação popular do povoado na organização da festividade do Santo Padroeiro. No entanto em outros não se via com bons olhos esta situação. Isto ocorreu principalmente, nos lugares cuja as irmandades estavam concentrada nas mãos de um pequeno grupo, geralmente das mesmas famílias (SOUZA, 2012).

As reuniões festivas com batuques estiveram na pauta das reivindicações de negros escravizados, e assim continuaram entre seus descendentes. Tornaram-se local fundamental de encontro e fortalecimento das comunidades; tornaram-se patrimônio da vila, e embora tenham sido perseguidas por autoridades e desvalorizadas pela elite, encontraram potencial em suas ações para subverter todo o sistema. Com isso, a festa ganhou novas dimensões políticas e culturais; os movimentos negros encontraram novas formas de luta e afirmação identitária, através da valorização de expressões culturais.

O pessoal dizia né que foi através dos negros né que... que eles faziam né... aquele negócio daquelas festa né... assim de samba de cacete, aí foi eles que começaram a surgir, porque o São Benedito ele é descendente de escravo de negro né aí, eles colocaram ele né, o São Benedito como patrono da festa... e tinha aquela romaria tudo com a bandeira, aí foi surgindo desse feito que me contaram, assim dessa maneira (Fala de Dona Raimunda apud Varela, 2008).

Quando se fala sobre a festa, seus sujeitos apregoam sentido a todos os rituais ali vivenciados, há enlaces e embates de uma memória que se conjuga desde a infância até os dias atuais, apontando para a sobrevivência de uma cultura que por diversas vezes foi alvo de silenciamentos. Cada evento no culto ao Santo Preto, expressos no uso elementos da tradição africana, envolvem os “festantes” nesse espaço de sociabilidade, no qual se constrói e se fortalece uma identidade negra, resistente, que ultrapassa as relações de senhorio tão fortemente aclamadas na Vila de Carapajó. Assim, a festa para os carapajoaras não é entendida como um evento alienante.

Suas práticas são tratadas com a seriedade de quem manifesta suas crenças, sua religião, sua devoção e fé. Ser e estar na festa, portanto, possibilita uma notoriedade para o negro que em outros momentos pode ser ou é dificultada. Para os que assistem a festa passar, não há imunidade suficiente a ponto de fugir à percepção de representatividade e autoafirmação de um grupo.

Eles contavam uma história do São Benedito. Eles estavam numa obra em Belém e quebrou o andaime, aí lá vem todos os quatro, aí ah meu deus, ah meu São Benedito, se pegaram com São benedito e tudo, aí parou o andaime, uma voz veio e falou: Qual é o São Benedito que vocês tão se pegando, aí um falou, É DO CARAPAJÓ. Ah, então vai, desce devagar. E vc? Aí falou: Ah, é do Gurupá. Então vai, esse não é do bom. E o teu? O meu é lá dos inocentes, das flores. Então vai que também não é. Morreu dois e ficou só um, só o que era protegido pelo São Benedito do Carapajó (Senhor Bitoca, 74 anos, lavrador).

Com humor, Senhor Bitoca destaca a impregnação de um valor que vai além do afeto e que liga os “festantes” a uma imagem sacra de uma maneira muito particular. Para eles, possuir uma festa e um santo lhes garante um lugar de privilégios até mesmo por ocasião da aquisição de milagres. Deste modo, uma das manifestações culturais mais importantes na Vila de Carapajó, sendo sua presença um fato que representa mudanças para a visibilidade de mulheres e homens negros, a Festa de São Benedito alcança o sentido de ser a representação da autoafirmação dessa população negra, que através do rito festivo (re) elaboram e (re) significam suas experiências, vivências, história, memória e, sobretudo, formas de resistências.

A festa do santo popularmente conhecido como o segundo padroeiro, a partir da inserção da irmandade, passa a ter calendário fixo, sendo celebrada sempre na última semana do mês de outubro, há então a marcação de uma representatividade religiosa com marca na ancestralidade africana e indígena, das quais a Vila ainda guarda inúmeros resquícios.

3. Considerações Finais

Nota-se que em seu decorrer a festividade de São Benedito popularizou-se. Antigamente sob o domínio da família Bittencourt e da igreja, hoje tem crescido em produção historiográfica de um povoado que resistiu ao poderio branco. Desse modo, a festa é vista como local de encontro, janelas para um movimento cultural de uma dada conjuntura, caminhos de conflito e/ou formação de identidades (étnicas, locais ou nacionais), são inúmeros os significados e interpretações que vemos emergir nas falas dos “festantes”.

Essas narrativas dão demonstrativos de que é preciso valorizar as lutas sociais em torno da cultura local e que a festa nesse viés definitivamente transforma-se em um espaço de reflexão para pesquisadores e participantes. Os carapajoenses reiteram o significado de uma festa que faz parte da cultura de seus participantes, nela são agregados valores e sentidos de uma fé que ultrapassa gerações, ao falar do evento, o narrador bate no pulso, faz gestos que designam uma festa que se incorpora metaforicamente ao sangue dos “festantes”.

Observa-se que durante o período de vigência da irmandade, com a criação da capela, os negros tiveram ferramentas para garantir a manutenção de uma antiga tradição, o culto a São Benedito. Assim, em diversas narrativas o festejo aparece como sendo anterior à própria ata de fundação da vila, estendendo-se para cerca de 170 anos de existência. Assim, a festa para os carapajoaras não é entendida como um evento alienante. Suas práticas são tratadas com a seriedade de quem manifesta suas crenças, sua religião, sua devoção e fé. Ser e estar na festa portanto, possibilita uma notoriedade para o negro que em outros momentos pode ser ou é dificultada.

A festa de São Benedito na Vila de Carapajó se caracteriza como um cenário de liberdade, que assegura representatividade e visibilidade aos pretos. Atribui-se, porquanto, um valor significativo à cultura, à memória e à história, visto que o ritual festivo é um momento em que temas, tempos, pessoas, que em outras circunstâncias aparecem contrários, podem estar aparentemente compondo um cenário único, que lhe confere a característica de ser popular.

Referências Bibliográficas

COIMBRA. Benedito Ayrton Sacramento. **História, memória, resistência negra e oralidade: A festividade de São Benedito na Vila de Carapajó, município de Cametá/ Pa.** UFPA, 2017.

LIMA, Yleana do Socorro dos Santos. **“MEMÓRIA E NARRATIVA ORAL: duas formas de mediar reflexões sobre práticas de milagres em/de São Benedito, Bragança Pará**

- **Século XX**". Boitató – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL ISSN 1980-4504.

SALLES, Vicente. "A escravidão africana e a Amazônia". In **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SILVEIRA, Jonas Klug da. **Memorial das Irmandades**. IN: <http://turismoemjaguaraors.blogspot.com.br/2011/04/memorial-das-irmandades.html>, 2011. Postado por Elisangela C. Barcellos às sábado, abril 09, 2011

SOUSA, Arodinei Gaia de. **Irmandade leiga na Amazônia: Os irmãos Devotos de São Sebastião de Belo Prazeres – Cametá – Pará (1960-2010)**. Coleção Novo Tempo Cabano. Vol. IX, AGS. Cametá – Pará, 1ª ed. 2012.

TAVARES, Mauro Dillmann. **Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeiras**- Dissertação de Mestrado-Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de pós-graduação em História, 2007.

Fendas na Legislação Indigenista da Época Pombalina no Grão-Pará e Maranhão: Párticas de Resistência

¹ Doutora em História pelo programa de pós-graduação da PUC-SP, Técnica em Gestão Cultural da SECULT-PA e Professora de História na rede pública municipal de Belém.

1. Introdução

A documentação, analisada em minha tese intitulada “Servindo a Deus e ao Rei”, escravidão velada, liberdade tutelada, defendida na Pontifícia Universidade de São Paulo em 2015, incluía as denúncias da época da visitação do Santo Ofício. A minha preocupação estava em mostrar o quanto esta documentação era promissora para se estudar o cotidiano dos índios nos aldeamentos, as práticas punitivas dos Diretores, o papel dos vigários na nova ordem, as culturas indígenas e suas práticas religiosas e, ainda, que a visitação do Santo Ofício tinha o objetivo claro de provar a incompetência dos Jesuítas para administrar os índios, já que estes não foram cristianizados, nem educados, de acordo com os padrões da civilização europeia.

Nesse momento importante da história do Estado do Grão-Pará e Maranhão, os juízes deram voz aos índios para testemunharem a favor ou contra os acusados nas audiências do Santo Ofício. Alguns depoimentos foram dados em língua Geral, mesmo sendo uma língua proibida pelo Diretório. Nenhuma dessas testemunhas era considerada idônea, apenas pelo fato de serem ameríndios; porém, ainda assim, o seu depoimento era muito importante, não para livrar os réus da prisão, mas para provar o quanto os Jesuítas foram “incompetentes”. Essa era a intenção do Marquês de Pombal e de Mendonça Furtado: reunir provas da incapacidade dos inacianos de administrarem os aldeamentos.

Não só a documentação do Santo Ofício, mas também outras referentes a processos judiciais foram promissoras, para que se constatasse que os índios encontravam fendas na legislação colonial e se posicionavam para lutar por sua liberdade, a partir do conhecimento de seus direitos. Observou-se a importância dos

índios, que exerciam atividades domésticas nesse processo de aproximação com a sociedade colonial e com as leis coloniais, através de seus representantes legais, que eram os procuradores gerais dos índios.

Observou-se também que certos manuscritos coloniais, como as atas das Juntas das Missões, são ricos em informações acerca das causas de liberdade que estavam sendo julgadas e também acerca do cotidiano de trabalho dos índios envolvidos nos processos e de suas lutas pela sobrevivência física e cultural. Foi para o propósito de elucidar esses aspectos da história social dos índios que direcionou-se esta pesquisa.

Esta pesquisa avançou na análise legislativa da nova ordem e na política indigenista, durante o período em que vigorou o Diretório dos Índios até 1798. Além de se analisar o caráter das leis, apresentou-se um estudo sobre a dinâmica social das lutas dos índios pela liberdade e das mais variadas formas de representação (discursos) sobre a importância da tutela dos mesmos, pelos representantes do Estado e sociedade colonial. (LEÃO, 2015),

Quanto a esta questão da violência contra os índios aldeados, nenhuma mudança se dá no período do Diretório, evidenciando-se mais, quando da chegada do Santo Ofício ao Pará, momento em que esta capitania se torna um grande tribunal onde todos serão culpáveis por seus crimes e pecados, e todos serão vigiados dia e noite e punidos. No que diz respeito à lei, o castigo para o delito público ou premiação não era atribuição dos diretores, isto está no parágrafo segundo do Diretório, “o diretor tem função diretiva, nunca coerciva, esta era uma atribuição exclusiva dos juizes”. (ALMEIDA, 1997, p.168) Exatamente o contrário do que acontecia no cotidiano das aldeias e vilas Pombalinas, como mostram substancialmente as fontes.

Pressupunha-se, equivocadamente, que seriam muitas as mudanças, com a publicação da lei do Diretório, porém as permanências foram maiores, com relação às guerras e à violência contra os indígenas. A única mudança era a de que as guerras deveriam ser defensivas, porém a todas as “nações” consideradas inimigas se poderia fazer guerra, e, mesmo antes do Diretório, logo após a posse de Mendonça Furtado, no ano de 1751, declarou-se guerra contra os Gueguê e os Acoroã.

Encontrou-se, em anexo ao Regimento de Guerra, uma cópia da ordem e resolução do rei, para fazer guerra aos índios Gueguê e Acoroã, em resposta ao requerimento do então governador do Maranhão, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, que informou sobre o perigo de os índios em questão, considerados bárbaros e chamados “índios do curso” terem passado da capitania do Piauí e Parnaguá para a Capitania do Maranhão.

Vejamos um trecho deste documento:

“[...]mandei se fizesse fazer guerra ao gentio Gueguê e Acoroá sobre o que me representou que estes bárbaros tinham paçado da Cap.ia do Piahy e Parnaguá, para esta Cappitania do Mar.am a Continuar os seus insultos, e atrocid.e. E na Freguesia de S. Bento das Balsas e Rios Itapecuru o que obrigara a convocar junta de Missões para se dar providência Rebatêr as suas Ostelidades para cujo fim se aSentara [...]” (APEP. Códice 0061, imagem 0016).

Esse documento continuava falando sobre a importância dos índios aliados que iriam compor as expedições de guerras, manterem-se na paz e ordem. Tais índios seriam os Anapuru e os mais que fossem tirados das aldeias. Observa-se aqui que a lei que obrigava os aliados a combaterem em exércitos contra as tribos consideradas inimigas, servindo como sempre a Deus e ao Rei, permaneceu intacta. Com relação às guerras, praticamente não houve mudanças.

Até mesmo quanto às questões referentes às liberdades dos índios, não houve grandes mudanças, no que dizia respeito ao Diretório e ao Regimento das Missões, pois o Regimento também proibia a escravidão indígena, excetuando-se os casos em que fossem pegos presos à corda, por nações inimigas, ou seja, nos casos de Resgate de suas vidas (os índios pagavam o que a Fazenda Real gastava com os Resgates de suas vidas com suas liberdades) ou nos casos de Guerras Justas, em que os prisioneiros se tornavam escravos.

Ao longo de toda a pesquisa, alguns documentos mostraram que nunca deixou de haver escravidão, mesmo contra as leis, ou mesmo sob a capa da liberdade cristã, que nada mais fez do que subjugar os índios. Por este motivo, justifica-se o título da tese “Escravidão velada: liberdade tutelada”, que foi o que realmente existiu, em todo o período colonial, no Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Veja-se um interessante documento do período estudado, ano de 1751. Trata-se de um Bando sobre a captura de negros e índios em quilombos ou mocambos. Nesse documento é interessante observar-se a presença de negros e índios, unidos em espaços de “rebeldia” contra o Estado.

“Manda El Rey N. Srn.

[...]que todos os escravos aquilombados sejam presos, e os que forem achados, digo, e os que forem escravos pretos apanhados nos ditos quilombos ou mocambos, sejam pela primeira vez marcados em [hu..] [espadoa] e pella segunda vez se lhe corte uma orelha e todos os queresistirem aos off.es que os forem apanhar [...] se execute formalmente a pena que diz [corroído]” (APEP. Códice 0061, imagem 005).

Embora o documento apresente-se bastante corroído, é possível observar que todos, indiscriminadamente, que fossem encontrados em mocambos seriam presos, o destino dos presos era trabalhar em obras públicas, em calcetas e em regime de servidão, apenas poupando os índios das antigas práticas de se marcar e de se mutilar, que, então, ficava restrita aos negros. A miscigenação entre negros e índios é algo muito presente no período estudado, coisa que a lei do Diretório não permitia. Apenas a união entre brancos e índios, que gerava os mamelucos, é que era permitida e incentivada pelo novo regime.

A documentação a seguir mostra o quanto, no século XVIII, era grande a miscigenação entre negros e índios e entre índios e brancos, brancos e negros, ou seja, que a população já estava bastante miscigenada, principalmente no que diz respeito aos hábitos e a todo o universo de símbolos culturais, seja nas crenças religiosas, seja no que diz respeito aos usos na culinária, nas artes em geral, como danças, esculturas, pinturas e nas festas religiosas ou pagãs.

Vejam-se estes documentos da visitação do Santo Ofício de 1764:

- Confissão e Apresentação de João Mendes Pinheiro: tratava-se de um mameluco, solteiro, filho natural de Antônio Figueira, mulato, casado com Dionísia Maria e de Thereza, mameluca solteira, ambos moradores do Rio Abaeté. Foi batizado na freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Campina, aprendiz de alfaiate, de vinte anos de idade teve por seu curador a Manoel Rodriguez, escrivão da Câmara Eclesiástica, perante o inquisidor Giraldo José de Abranches. O dito João Mendes Pinheiro confessou ter ofendido a Deus por práticas satânicas. Disse que, quando morava na freguesia de Abaeté, juntamente com um índio chamado João que foi escravo de Pedro de Morais (viúvo, fazendeiro que vivia na freguesia de Cameté), e o dito João, que era casado com uma mulata chamada Maria, a qual havia sabido tê-la assassinado com um tiro. E que este estava refugiado na Ilha do Marajó, e que há anos, antes deste crime já havia também se refugiado com a sua mulher no Sítio de seu pai, Antônio Figueira. Este índio João ensinou-lhe as tais práticas para conseguir conquistar o coração de uma índia solteira por quem estava enamorado:

"O índio João lhe ensinou que fosse ao Mato Virgem, Com elle e que lá lhe mostraria umas folhas de Arvore, Com as quais Lavandose no Ryo e dizendo nomesmo tempo por três Vezes aspalavras que lhe dicesse viria lograr Sem duvida o Seo intento = E Comeffeito forão ambos aoMato Enelle Mostrou aelle Confidente o dito Indio duas Arvores chamadas Tavarataseu que costumaõ estar duas Eduas Conhum Lugar E nemhuma Mais ao pedellas de Sua Specie, Earancando huma das ditas Arvores que eram pequenas, Vieraõ Com ella para o Ryo, Ealli diSse o dito índio a ele Confidente que rapase Com huma faca a Casca da rais, Emisturada Esta com as folhas Se Lavase postado Ocorpo Esfregase todo corpo com a dita casca, efolhas E esfregando a cabeça se lavasse de aripia cabelo para as costas E que no mesmo tempo Emque Se estivese lavando havia de dizer as palavras seguintes por três vezes Diabo jureme fiar de ti meLavo com estas folhas para Fulana me querer bem = oquetudo ele confidente observou a risca Lavandose por três vezes, e dizendo de cada huma as ditas palavras: E recolhendose pera caza Emque estava dormindo batendolhe a porta E a recolheu para dentro, Elogo ambos ofenderaõ a Deos, Eficou elle confidente certo, de que Esta vinda quefes areferida India fora por virtude dos Lavatorios, que natarde antecedente tinha feito com as ditas cascas, efolhas, E porvirtude dastrês invocaçoins que ao Diabo no mesmo tempo tinha feito." (LAPA, 1978, p.207-210)

À vista deste documento, lembrei-me de um questionamento feito pela Profa. Maria Odila Leite da Silva Dias, sobre a questão indígena no Grão-Pará, em que ela perguntava como se traduzia o índio nesses documentos oficiais? Esta pergunta também veio à tona, quando se lia um documento da Inquisição, porém, nesse documento acima é possível claramente ver a marca indígena, o que não acontece em outros, que se parecem muito com os casos julgados em Angola. Mas, neste caso, falava-se de banhos com ervas da Amazônia. Apesar das invocações ao diabo, como marca dos europeus, o uso de ervas que são capazes de curar todos os males, inclusive trazer os amores perdidos de volta, ou mesmo conquistar o coração da mulher amada, como no caso acima, foi e é até os dias atuais uma marca muito forte em nossa cultura.

Este índio, filho de um mulato com uma índia, foi até o visitador do Santo Ofício para confessar seus pecados, para livrar sua consciência, segundo o documento citado, e também acusou outro índio por práticas que foram consideradas satânicas. Veja-se que a presença negra também é forte nessas práticas, a que hoje se dá o nome de "simpatias". Há outros tipos de "simpatias", em que não há evocação ao diabo e sim a Santos populares, como São Jorge, São Sebastião, Santa Katarina e outros santos católicos, como Santo Antônio e São Pedro, considerados santos casamenteiros.

Outros cultos também são muito tradicionais em nossa cultura como o culto às almas e o culto à escrava Anastácia, também considerada uma santa. Há ainda os santos de devoção dos negros, a irmandade dos homens pretos do Rosário da Campina, onde quase todos os devotos eram negros. Como se viu nos documentos, também índios eram batizados, no século XVIII, em uma irmandade de negros.

É interessante perceber que muitos índios também eram batizados na igreja do Rosário, o que prova quanta identidade havia entre as culturas indígenas e africanas; a própria língua geral conhecida pelos índios também passou a ser falada pelos negros.

Em outra confissão ao Santo ofício (em 9 de abril de 1764) o soldado Manoel José da Maia, solteiro, filho de pais incógnitos, natural da vila de Vigia disse ter profanado contra Deus, por ter aprendido uma oração para conseguir mulheres com um índio chamado Atanasio, um criado da administração do lavrador José de Macedo, na mesma vila de Vigia. Veja-se uma parte dessa oração, que o índio dizia se chamar Oração a São Marcus:

"[...]fulana de tal juro-te poresta Cruz que teo sangue Sera embebido que Não poderás Comer Nem beber Nem Socegar Sem que tu venhas fallar Commigo = dizendolheoditto Indio que quando dicesse estas palavras acruz havia deformar no chaõ com pe esquerdo huma figura em forma deCrus. Epizala Com omesmope esquerdo olhando nomesmo tempo pera o Ar, Eque no tempo Em que dicesse estas ultimas palavras que falaõ com acrus não havia de ter ComSigo Couza alguma de Deos Nem rezado nesse dia asOraçoens que tivese pordevoção rezar para poder experimentar o efeito das ditas palavras." (LAPA, 1978, p.201)

A mobilização da sociedade, principalmente dos índios e mestiços foi grande com a presença da Inquisição. Todos acabaram por se tornar vigias das vidas alheias e, na porta das igrejas, em todas as vilas, se colocavam os nomes de todos os que estavam sendo procurados, que haviam sido denunciados ou que eram "notórios pecadores e criminosos", a todos que atentavam contra o serviço de Deus ou de seu "representante na terra", o rei de Portugal.

A oração citada acima mostra a mescla existente entre catolicismo e crenças indígenas dos pajés. Ora através das curas, ora para conquistar, ora para se proteger contra maus agouros, ou para lograr sucesso em qualquer intento e tirar "quebrantos". Os índios pareciam acreditar que os objetos sagrados da igreja católica possuíam poderes sobrenaturais, alguns se arriscavam a ser presos e excomungados, roubando esses objetos sagrados, para realizar os seus intentos, que foram considerados como feitiços, profanações, crimes contra a igreja e contra "El Rey".

Eis o caso do índio Ancelmo, que foi denunciado pelo carmelita, Frei Antonio Tavares: Anselmo, solteiro de vinte anos, filho legítimo dos índios Custódio da Sylva, carpinteiro, e de Maria do Rosário, natural da freguesia de Benfica, aonde se achava fugido. Após a missa, um índio, criado do Frei Antonio, de dez anos de idade disse ao religioso que havia visto dois pedacinhos da "pedra de ara" (pedra do altar), na mão do índio Ancelmo, e que ele já estava acostumado a furtar coisas da igreja, e perguntado por que fazia isto, respondera que aquilo era para fazer um "remédio preservativo" das mandingas e que a excomunhão não lhe faria mal.

O Frei deu esta notícia ao Diretor da Vila de Benfca, Rodrigo Pereyra Gastão, que logo o mandou prender, e o dito índio negou as acusações, porém o diretor mandou-o para o tronco e que lhe dessem várias palmatoadas até que confessasse. Confessando, foi mandado para o calabouço do Estado. (LAPA,1978, p.216-217)

Ao contrário do que se possa pensar, vários índios foram presos, naquela época, e levados a trabalhar em calcetas ou presos no calabouço do Estado. As testemunhas convocadas para dar depoimentos, quando índios, nem sempre eram consideradas, por não terem idoneidade (de acordo com a igreja); porém, todos foram ouvidos e registrados. Aparentemente esses depoimentos foram feitos para mostrar e para provar o quanto os índios ainda eram bárbaros, e mesmo que estivessem “integrados” e miscigenados, eles “não entendiam o cristianismo e continuavam a profanar e a cometer heresias”.

Veja-se mais um caso interessante, em que uma índia, Domingas Gomes da Ressurreição, de mais de sessenta anos, resolve se entregar ao Santo Ofício por práticas de curandeirismo. Essa índia designada como mameluca, filha natural de Ignacio Gomes, branco e de Leucádia índia, escrava, já falecida; natural da Vila de Cametá, confessou que, havia mais de trinta anos, aprendera a curar mal olhado e quebranto, com a senhora Maria de Barros, que havia parado de praticar as curas “por ter recebido o coração de São Francisco” e lhe proibiram os confessores de continuar.

Pronunciando as seguintes palavras, a confidente realizava curas de quebranto, erisipela e dor de olhos: “Dous olhos Maos tederão, Comtres te heide tirar queSem as Pessoas da Santissima Trindade PadreFilho Spirito Santo.” (LAPA,1978, P. 179-182).

Ao mesmo tempo em que falava, fazia gestos com as mãos sobre a pessoa quebrantada e rezava um Pai Nosso, uma Ave Maria e a paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo e às almas do purgatório. Para cada doença, havia uma reza diferente. O mais interessante, nesse documento, é o fato de essa senhora, com mais de sessenta anos, ter sido convencida a confessar. “Foilhe dito quetomou munto bomconselho Em se presentar Voluntaria Mente e principiar a confissão nestaMeza as Suas culpas” (LAPA,1978, P. 179-182).

É impressionante como várias pessoas foram convencidas a irem à mesa da consciência, fazer a sua confissão, mesmo sabendo que haveria penalidades. Vários documentos mostram que, nesse período, na década de 1960, a sociedade apresentava-se bastante miscigenada e as regras estabelecidas pela lei do Diretório, em quase nada se aplicavam. Por exemplo, a obrigação do ensino da língua portuguesa e da catequese em língua portuguesa, simplesmente não foi possível ser aplicada, inclusive, algumas confissões ao Santo Ofício foram feitas em língua geral, precisando de um intérprete, que normalmente era índio. Embora isso fosse proibido, não deixou de ocorrer.

Em casos de denúncias, era necessária a confissão, pois a única forma de se obter o perdão ou o abrandamento da pena era o réu reconhecer o seu erro e pedir o perdão. É certo que houve, na época da visitação do Santo Ofício, uma pressão muito grande para que as pessoas confessassem os seus crimes e pecados e a sociedade

como um todo acabou contribuindo para isso. Porém, como se pode ver a seguir, independentemente da presença do Santo Ofício, havia um clima de perseguição aos “hereges”, aos desertores, e a todos que se revoltassem ou que não se enquadrassem nas leis de Deus e do Reino.

Veja-se um dos vários exemplos disso, no documento de três de junho 1768, em que são presos o Principal de Almeirim, Diogo da Costa e três índios José Joaquim, Damião José e sua esposa Generosa de Payva, por se ausentarem, estando nomeados para o serviço da Fortificação de Macapá. Nesse documento, o Principal também foi acusado de ter o comando de um mocambo, em que se refugiavam quando se viam ameaçados por qualquer motivo.

“Por via do Commandante da Fortaleza do Gurupá, o Ten.te Manoel lobo de Almeyda, remetto presos a V.Exc.ca. o Principal Diogo da Costa, dous índios (...) estando nomeados para os serviço da fortificação de Macapá, e virem occultamente em a noite das fogueiras do Senhor S. João a Povoação, em companhia do ditto P.al. enos brincos pertendendo hum Indio agarrar o tal Jozê Joaquim pa. motrazer o hia matando com uma navalha de barbear, q’ a não ser o dito Indio Tao’ ligeiro, em lha tirar da m’ao o Executaria. Deste sucesso fui logo avisado, e sem perda de tempo marchei em procura delle que achando-o em huma Caza o prendy com muito custo e consequentemente ao camarada recolhendo-os no calabouço desta Fortaleza.” (APEP. Códice 00190, imagem 0003).

No documento, o Principal também foi acusado de ser violento e de atemorizar a população da vila, e sua mulher foi acusada de práticas diabólicas: “a Tal índia Generosa de Payva M.er do índio Damiao’ Jozê, de Diabolicos Costumes, q’ por elles se faz temida entre os mais moradores, pella inclinação que tem de mattar os seus parentes com veneno”. (Idem.). A fuga para o dito mocambo se deu com alguns índios, um casado, com dois filhos, naturais da vila de Almeirim, com sua concubina e mais outros tantos que fugiram por não quererem trabalhar na Fortaleza de Macapá.¹

A prisão do Principal foi muito bem justificada pelo comandante da Fortaleza do Gurupá, pois, ele argumentou que o acusado “não possuía nenhum vassalo” e que ele era temido por suas práticas violentas, porém não era obedecido por ninguém. Ou seja, que ele não poderia ser considerado uma autoridade naquela vila. Esse documento, mais uma vez, confirma o prestígio dos Principais.²

Mesmo sendo considerado criminoso, foi preciso argumentar sobre a sua prisão, que afinal não deixava de ser a prisão de um nobre índio. O Principal, por ser uma autoridade constituída pelo rei, só poderia ser preso por provisão real, principalmente quando exercia cargo mais importante, como o cargo de juiz ou vereador, com exceção de quando cometiam crimes que, provados, poderiam levá-lo à pena de morte.

Em 1758, um documento mostra, mais uma vez, que havia grande confusão, com relação às competências das autoridades, pois, nesse ano, na Fortaleza de

1 Para conhecer mais sobre mocambos do Pará ver a tese de Flávio dos Santos Gomes. A Hidra e os Pântanos ou o seu artigo Cartografias transnéticas: migrações, etno-genese e fronteiras da América Portuguesa. Artigo apresentado a ANPHU de 2011 na USP, São Paulo. p.1-12.

2 Para conhecer mais sobre os Principais (chefes indígenas) consultar a tese de Décio de Alencar Gúzman ou o seu artigo Les chefferies indigenes du rio Negro à l’époque de la conquête de l’amazone, 1650-1750: L’ecas des indiens Manao. Mémoire de DEA. In: _____. Histoire et civilisations. Paris: École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1998.

Macapá ainda era conferida ao Bispo do lugar a competência para tomar providências contra desordens causadas por Principais. O documento, que se trata de uma carta do governador Mendonça Furtado, recomenda que o Diretor não proceda contra os Principais, limitando-se apenas a informá-lo, para que sejam tomadas as devidas providências. (APEP. Códice 0095, imagem 63)

As desordens das quais são acusados os Principais consistem em principalmente, fugas ou deserções, para a organização de mocambos, dos quais se têm várias pistas, na documentação, porém, nem sempre se nomeiam os lugares para onde os índios fugiam, como se pode ver no exemplo:

Em 9 deste mês de julho desertaram dessa Missão duas casas de gente sem motivo nem causa alguma certifique-me que vão para um mocambo q está no Rio Anavixy seis ou sete dias de viagem desta missão [...] Por Principal do dito Mocambo se acha um índio chamado Ambrósio feito mantenedor desta gente que deserta das missões. (APEP. Códice 17, doc. 31, 22/07/1753. Rolo 1, imagem 104)

Nas vilas e aldeias, os Principais eram os que controlavam grandes contingentes, a quem os índios de fato obedeciam e respeitavam. A intenção do regime era transformar os Principais em aliados, porém as alianças se davam de acordo com as circunstâncias favoráveis, ou seja, tudo estava sendo negociado. Os índios entendiam que a promessa de liberdade não passava de um grande engodo, que nas vilas seriam obrigados a trabalhar, sem nada receber em troca, além de algum rolo de pano. As vilas e aldeias eram locais apenas de registro de mão-de-obra fornecida ao Estado, para a construção de Fortes, palácios e igrejas, engenhos, para trabalhos nas fábricas de madeira, nas salinas reais e pesqueiros reais, entre outros.

Periodicamente eram realizadas as mudas de índios, que eram espécies de rodízios. Outros documentos, citados na tese, falam das mudas e alguns mostram que os índios conheciam o seu direito de retornar dos serviços que eram prestados ao Rei por prazos determinados. Os trabalhos que eram chamados de “negócios do comum”, na verdade, eram destinados aos moradores brancos das vilas e aldeias.

Os Principais, considerados aliados, eram muitas vezes obrigados a realizar descimentos contra a sua vontade. Portanto, na nova ordem estabelecida por Mendonça Furtado, a mobilidade dos índios acabou se tornando bem maior que na época dos missionários. Isso facilitava as fugas e a formação de mocambos. Nas correições realizadas às vilas, procurava-se saber quantos índios estavam ausentes, por quaisquer motivos fossem, seja por fugas, ou por servirem em outras vilas. Ao fim e ao cabo, muitas vilas não conseguiam completar o número mínimo de 150 pessoas, estabelecido pelo Diretório, e quando isso ocorria era necessário fazer novos descimentos, ou remover os poucos índios que lá estavam para outra localidade.

A exemplo disso, tem-se uma imagem (Figura 01) que mostra um exame que, por ordem do Governador, João Pereira Caldas, fez o comissário João Batista Mardel, no rio Japurá, para que fosse feita a mudança da povoação de Santo Antônio de Maripi em 1786. (APEP. Códice 294, doc. 70, BRPAAPEP.IC.MH0003-0004).



Figura 01 - Exame que por ordem do governador João Pereira Caldas, fez o 1º comissário da 4ª partida João batista Mardel, no rio Japurá, para a mudança da povoação de Santo Antônio de Maripi em 1786. (APEP, Cód. 294, imagem BRPAAPEP.IC.MH0003-0004). Pintura em aquarela, ano de 1786.

As fugas se davam, muitas vezes, por insatisfação dos índios com os trabalhos forçados e com os abusos das autoridades, principalmente do Diretor, que, contrariando à Lei, prendiam os índios em suas próprias casas, os mandavam açoitar em troncos e os humilhavam em praças públicas. Os diretores eram autoridades que ameaçavam o poder dos Principais; porém, os índios usavam das prerrogativas da própria lei que os favorecia, podendo litigar contra os diretores e/ ou apresentar denúncias como esta a seguir:

Na vila de Mouxa se me queixam os Principais, Sargento Mor, Cap.am Mor e ainda os próprios índios contra o Diretor, pelos desprezar suas contas e os maltratar sem razão com palavras injuriosas e com ações menos lícitas de que se tem originado várias fugas por se não poderem conservar com o dito Diretor. (APEP, Códice 17, doc. 46, Rolo 1, imagem 160, 15/12/1763).

No documento abaixo, o Diretor era acusado de ter deflorado uma índia e a obrigado a culpar um índio, para não comprometer o tal diretor:

[...] e tornado a perguntar a dita rapariga porque culpava a quem estava inocente, novamente me respondeu as mesmas palavras, q. por medo do seu Diretor, pois este lhe tinha prometido se dissesse o contrário do que ele a ensinava a havia de matar. (APEP. Códice 17, doc. 46, Rolo 1, imagem 160, 15/12/1763).

As fugas pareciam estar acontecendo na mesma proporção que se faziam os descimentos de índios, que eram muitos e nem sempre logravam sucesso. Algumas vezes, os índios descidos contra a vontade acabavam por atemorizar a população de moradores brancos das aldeias.

Nas canoas q mandei as terras do gentio e vieram secenta pessas que o pretendi demorar repartidas por essas povoações vizinhas a chegada de um descimento, que espero para huma vez iniciar a V. Exc.a. hum número mais crescido de gente vendo porem que os índios se hiao' para adoecerem e morrendo e outros fugiam, e q todos se achavao' já com grande horror a cidade pellas práticas dos índios destas povoações me resolvi não deferir por mais tempo a remessa que agora faço de pessas que constao da 'relação' junta. (APEP. Códice 17, doc. 52, Rolo 1, imagem 175. 14 de maio de 1762).

Este documento confirma, mais uma vez, que muitas coisas não mudaram durante o período pombalino na Amazônia, pois continuava a repartição de índios pelos moradores das diversas vilas, outros eram destinados à colheita do cacau e, nesse caso, apareceu a velha denominação de "pessas", para designar os índios que estavam sendo repartidos. Esta denominação já não era comumente usada, pois servia, na primeira metade do séc. XVIII, para denominar os escravos índios. Em seguida, esse documento fazia referência a um antigo mocambo: "o Diretor desta Villa remete a V. Exc.a. preso o índio Thomas q. a poucos dias mandei buscar de um antigo mocambo onde estava com vinte e huma pessas He [corroído] de muito prejuízo nesta Villa". (APEP. Códice 17, doc. 52, Rolo 1, imagem 175. 14 de maio de 1762).

Mapa das Almas novamente descidas para a capitania do Rio Negro desde 1º de julho de 1760 até o fim de junho de 1770. Te. firm. do Barão de 27.70

Barão de 27.70

Joaquim Tinoco Valente

Figura 02 - Mapa das almas novamente descidas para a capitania do Rio Negro, desde 1º de julho de 1760 até o fim de junho de 1770. ³

³ Assinado por Joaquim Tinoco Valente, de Barcelos, 24 de julho de 1770. Etnias que aparecem neste mapa: Umaianas, Barés, Banibas, lauretê, Mepuris, Macus, Aruaquis, Jumas, Ariqueñas, Toras, Cahicaizes, Perus, Tucunas, Jupivas, Paus, Juris, Querunas, Quarus, Jucuaras, Timbiras, Chumanas, Mangerunas, totalizando 1305 índios descidos. (APEP, Cód.111, imagem

Quanto aos descimentos, vejamos alguns mapas muito interessantes; são belíssimas iconografias do séc. XVIII. A primeira mostra um mapa dos índios “descidos novamente” para a Capitania do Rio Negro, desde 1º de julho de 1760, até o final de junho de 1770, assinado por Joaquim Tinoco Valente, na vila de Barcelos em 24 de julho de 1770. (APEP. Códice 111, imagem BRPAAPEP.IC.ME0003-0004).

Nesse documento, que infelizmente foi retirado de seu contexto original e por este motivo, perdeu-se parte da informação, é interessante perceber que o descimento foi realizado novamente, isto provavelmente significa que os índios fugiram para as suas aldeias de origem e que foi preciso realizar um novo descimento para trazê-los de volta. Nesse mapa aparecem, inclusive, as várias etnias indígenas existentes no Estado, coisa muito rara de ser encontrada em documentação da segunda metade do séc. XVIII.

Outro mapa semelhante mostra os novos descimentos do ano de 1765 para o de 1766. É um mapa bastante completo, pois fornece o número de índios descidos para cada vila ou lugar do Estado do Grão-Pará e Maranhã.

Aquarela em vermelho com tinta de escrever, papel linho.

Os diretores de cada vila eram obrigados a informar periodicamente o número de pessoas que fugiam desses lugares. Em um documento de 10 de janeiro de 1766, o diretor da vila de Portel informava que trinta e oito índios haviam fugido e também sobre outros, que estavam reclamando porque suas mudas já haviam vencido e, por isso, estavam parados, ou seja, que treze índios não faziam nada, pois, sabiam que suas mudas estavam vencidas nessa fábrica de madeiras. (APEP. Códice 0076, imagem 0129).

Também estavam obrigados os diretores das vilas e lugares a enviar o cálculo geral da população dessas povoações. Veja-se a iconografia que mostra um cálculo geral dos índios e famílias da capitania de São José do Rio Negro (figura 07), onde existiam dezoito vilas e lugares que estão listados neste cálculo, quais sejam:

Povoações/nº de pessoas:

Vila de Javary/123, vila de Loureça, 424, Castro de Avelans/77, Fonte Boa/114, Alvaraes/24, Nogueira/330, Vila de Ega/ 405, Alvelos/226, vila de Barcelos/444, Moreira/264, vila de Thomar/485, lugar de Lama Longa/49, Poyares/517, Carvoeiro/167, vila de Moura/532, Ayrão/193, vila de Sylves/157, vila de Borba/278.

Observe-se que cinco dessas vilas não estavam de acordo com Diretório, que exigia o número mínimo de 150 pessoas por lugar; além disso, algumas vilas de maior importância como a vila de Barcelos possuíam até oito Principais, quando o mais comum era terem de dois a quatro, no máximo. Observe-se que, nas áreas de fronteira ou em áreas de construção de fortes, ou mesmo onde já existiam fortificações, o número de índios cedidos, de outras povoações, era bem maior.

E nas primeiras décadas da segunda metade do séc. XVIII, os descimentos eram feitos basicamente com o propósito de se ter mão-de-obra suficiente para trabalhar em obras públicas e nas expedições demarcadoras de limites.

BRPAAPEP.IC.ME0003-0004). Pintura em carmim a nanquim, em papel linho.



Figura 03 - Novos descimentos do ano de 1765 para o de 1766. O Mapa fornece o número de índios descidos para cada vila ou lugar.⁴

As antigas amarrações feitas ilegalmente continuavam a serem praticadas por moradores e, por esse motivo, as reclamações dos índios nas Juntas das Missões⁵ continuavam, na década de 50, e eram cada vez mais frequentes. A Junta das Missões

4 Foram listadas as seguintes vilas e lugares: Lugar de Airão – 52, vila de Olivença – 52, vila de Thomar – 3, lugar de Avellos – 30, Vila de Javary – 32, lugar de Poyares – 9, vila de Ega – 59, lugar de Carvoeiro – 9, lugar de Fonte Boa – 18, Soma = 264 almas. (APEP, Cód. 169 BRPAAPEP.IC.ME 00031-0032).

5 A Junta das Missões se constituía, num juízo superior, encarregado de julgar as causas relativas às guerras e àquelas relativas à liberdade dos índios, que viessem por agravo ou apelação do Juízo das Liberdades (Ouvidoria). Havia duas Juntas no Estado do Grão-Pará e Maranhão, uma que funcionava em Belém e a outra que funcionava em S. Luís.

continuava a ser um órgão importante de decisão da justiça, com relação às escravizações ilegais de indígenas e continuava cabendo a ela as decisões sobre o julgamento das guerras e as liberações/autorizações de descimentos praticados por moradores e até por indígenas.

Alguns Principais solicitavam praticar descimentos independentes e por conta própria, precisando apenas da aprovação do Estado. Simplesmente, a liderança da Cia. de Jesus sobre os deputados das Juntas das Missões deixaria de existir. A partir da década de 50, têm-se registros da existência de uma Junta Extraordinária, criada para julgar os casos em que os padres e missionários se recusassem a dar índios para o trabalho das expedições demarcadoras de limites e assim também a pagar novos impostos em mantimentos necessários às expedições.

Os reverendos missionários não queriam atender às ordens do Rei, para pagar os tais impostos e também para fornecer os índios necessários. Em um termo, de três de maio de 1755, ficou decidido que, se não fossem cumpridas as ordens circulares que, pelo secretário de Estado, Diogo Mendonça Corte Real, foram expedidas, relativas à distribuição dos índios que seriam necessários ao transporte das canoas e demais expedições pertencentes as "Demarcações dos Reais Domínios", seriam punidos os reverendos responsáveis por mau serviço e descuido. (APEP. Códice 46, imagem 0034)

A Junta das Missões funcionou até a década de 1770, passando a denominar-se Junta Extraordinária, e continuou sendo um dos mais importantes órgãos de justiça, tendo como presidente o Governador, participando das suas reuniões os seus Deputados, o Bispo e o Ouvidor Geral. As Juntas das Missões se constituíam, na verdade, em instrumento poderoso para a coroa portuguesa, para o controle e a exploração da mão-de-obra indígena. Por isso, era mais que claro, para Mendonça Furtado, que essa instituição tinha que estar livre do poder dos missionários, principalmente, dos jesuítas.

Referências:

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **Diretório dos Índios: um projeto de civilização no Brasil do Século XVIII**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. p.168.

GOMES, Flávio dos Santos. **Cartografias transétnicas: migrações, etno-genese e fronteiras da América Portuguesa**. Artigo apresentado a ANPHU de 2011 na USP, São Paulo. p.1-12.

GUZMAN, Décio de Alencar. **Les chefferies indigenes du rio Negro à l'époque de la conquête de l'amazonie, 1650-1750: I ecas des indiens Manao**. Mémoire de DEA. In: _____. Histoire et civilisations. Paris: École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1998.

LAPA, José Roberto do Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição do Estado do Grão- Pará:1763-1769**. Petrópolis: Vozes, 1978.

LEÃO, Ângela Sánchez Leão. **"Servindo a Deus e ao Rei", escravidão velada, liberdade tutelada: a questão da liberdade dos índios no Estado do Grão-Pará e Maranhão – segunda metade do século XVIII**. Tese não publicada apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2015. 197 p.

*Miclele do Espírito Santo da Silva*¹
*Benedita Celeste de Moraes Pinto*²

História, Cultura, Educação Formal e Saberes no Povoado Quilombola de Igarapé Preto, Município de Baião-PA

¹ Graduanda em História pela Faculdade de História da Amazônia Tocantina/ Universidade Federal do Pará. E-mail: miclesilva546@gmail.com

² Professora/pesquisadora da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO) e do Programa de Pós- Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins -UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

1. Introdução

Este trabalho tem por objetivo analisar como vem ocorrendo o processo educativo no povoado de Igarapé-Preto, localizada no município de Baião-Pará, tentando entender qual a importância da educação formal diante das transformações políticas, econômicas, culturais e sociais, assim como, pensar ações educativas que além de valorizar a história, cultura e saberes dos seus habitantes lhes propicie educação de qualidade.

O povoado de Igarapé-Preto é um território quilombola, que conseguiu seu título em 2002, e para entendê-lo enquanto comunidade quilombola é preciso, de início, compreender, que o sentido de “quilombo”, é uma construção criada no contexto do continente africano, pelos povos de língua Bantu, onde se apresenta como comunidades de povos negros que haviam sido dispersos de suas comunidades originais por algum motivo natural ou por violência induzida por outro povo.

Uma vez, reunidos nos “quilombos” esses sujeitos dispersos buscavam construir um modo de vida que fosse reflexo de suas próprias vontades e uma forma de organização social baseada nas ancestralidades. Essas organizações se tornaram instituições políticas militarizadas que defendiam um modo de viver contra a violência que os havia dispersado. Como é possível é notório nas análises de Munanga (1996):

O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas Bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire (MUNANGA, 1996, p.58).

Dentro do processo de colonização e diáspora compulsória os povos africanos foram trazidos para o Brasil na condição de escravos. Desde o princípio da colonização no Brasil, no século XVI, o trabalho escravo foi um dos eixos de organização e sustentação da sociedade brasileira. Os negros escravizados trabalhavam em atividades econômicas, rurais e urbanas.

Diante dessa situação os negros eram obrigados ao trabalho forçado, aos açoites e chicotadas de seus senhores, sem condições mínimas de sobrevivência. Todos os castigos que sofriam faziam com que estes buscassem as mais diversas formas de resistência à escravidão, desde guerras, rebeliões, assassinatos, suicídios e fugas; estas principalmente (MORAES, 1998).

Aqui esses indivíduos tentavam reconstruir suas vidas de acordo com as possibilidades que lhes apareciam, e com a memória do saber fazer que traziam de seus povos. Trabalhando a não aceitação da escravidão resistiam e montavam diversas formas de sobrevivência, bem como formas de superar o sistema escravocrata. Dentre eles, formaram os quilombos: forma mais importante de luta contra o escravismo colonial.

Essas comunidades foram formadas à luz da ancestralidade, suas organizações políticas, sociais e culturais construíram-se a partir dos modelos desenvolvidos na África, em especial do povo Bantu, buscando, principalmente, reconstruir sua identidade, com a realização de suas festas, rezas, cantorias e outras práticas (PINTO, 2004). Segundo afirma muito bem Munanga (1996),

o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos (MUNANGA, 1996, p. 63).

No mesmo sentido, para Nascimento (1980) quilombo é um movimento amplo que se caracteriza dimensionamento pela,

vivência dos povos africanos que se recusavam à submissão, a exploração, a violência do sistema colonial e do escravismo; formas associativas que se criavam em florestas de difícil acesso, com defesa e organização socioeconômica política própria; sustentação da continuidade africana através de genuínos grupos de resistência política e cultural (NASCIMENTO, 1980, p.32).

Segundo Pinto (1995), a escravidão de negros ocorreu em todo Brasil, e na Região Tocantina não foi diferente, visto que nas mediações de Baião, Cametá, Mocajuba, os quilombos também surgiram a partir das fugas de negros das senzalas de senhores proprietários de engenhos e comércios. Esses fugitivos sempre se fixavam em locais estratégicos, onde fosse possível estabelecer estratégias econômicas, que favorecem a sobrevivência dos habitantes do quilombo, principalmente, as margens de rios e igarapés. Nestes locais plantavam, pescavam, caçavam e realizavam transações econômicas possíveis com pequenos taberneiros e regatões que atravessavam rios e igarapés da região. Buscando proteção, constituíam seus quilombos em locais de

difícil acesso para se defender das forças legais, que sempre seguiam em seu encalço. Porém, não se isolavam por completo, pois o contato com marreteiros ou regatões era fundamental para a constituição de suas práticas econômicas (PINTO, 1995).

Uma estratégia de impor a forma de ver/estar/sentir o mundo das elites brancas eurocêntricas foi através do processo educacional. Aos filhos dos colonizadores foi ensinado sua história de glória, aos filhos do colonizado foi ensinado a história de glória do colonizador. Nesse processo, todas as identidades foram sistematicamente sendo anuladas na busca da conformação de um sujeito social passivo, disponível para ser integrado ao modo de vida do colonizador (urbano industrial).

E a escola foi a responsável pela formação de um tipo de sujeito social que pudesse fazer parte do modo de vida do invasor sem contestá-lo. Ser indígena, quilombola, ribeirinho, extrativista, trabalhador, negro, ou qualquer outra identidade cultural/histórica foi negado aos filhos desses povos pelo processo ensino. A intenção foi amenizar a resistência à proposta de ver e organizar o mundo do colonizador.

A abolição da escravidão no Brasil não trouxe garantias de direitos, pelo contrário, jogou essas pessoas agora libertas, à margem da sociedade brasileira. A educação é um dos direitos básicos negados a essas populações desde sempre, o que coloca as pessoas negras em estado de desigualdade extrema. Mesmo com esse histórico, o país ainda não conseguiu estabelecer uma discussão política que reconheça de forma eficaz essa realidade posta para quem hoje é mais da metade da população no Brasil (IBGE, 2019).

Ao negro foi-lhe negada uma cidadania real mesmo após a abolição da escravidão. Recusados e discriminados como mão de obra paga, muitos negros estabeleceram-se sob as bases da agricultura de subsistência, comercializando, quando possível, seus excedentes. Na maioria das vezes posseiros ou pequenos proprietários os grupos rurais negros constroem coletivamente a vida sob uma base material e social, formadora de uma territorialidade negra, na qual elaboram-se formas específicas de ser e existir como camponês e negro (SILVA, 2012, p.5).

Com o passar dos anos, a luta quilombola/negra foi cada vez mais tomando aspectos que dizem respeito à cidadania e aos direitos humanos, como conhecemos hoje. A organização dos movimentos negros políticos foram tomando grandes proporções em setores diversos da sociedade brasileira e nesta caminhada encontramos a população negra indo até à exaustão para garantir os direitos que a Lei Áurea não garantiu.

As comunidades quilombolas no Brasil têm suas dinâmicas de acordo com suas lutas, e seguem a construção de uma identidade firmada em sua ancestralidade. A localidade de Igarapé-Preto tem sua dinâmica também baseada num conjunto de fatores construídos historicamente e refere-se ao modo de vida da comunidade em si e as batalhas para conquistar pautas que melhorem as condições de vida dos seus habitantes. Não restam dúvidas, a educação esteve, e ainda está, entre as pautas reivindicadas como um direito básico das populações quilombolas. Sabe-se que foi negado a esses povos tanto a educação formal dirigida pelo estado, quanto o

reconhecimento da educação informal desenvolvida dentro desses territórios como sendo importante para o processo educativo.

Negava-se, dessa maneira, o direito dessas populações de serem inseridas na dinâmica educacional brasileira, como também o direito de poderem viver suas culturas plenamente através dos ensinamentos repassados da ancestralidade através da oralidade, exemplo emblemáticos disso, é a proibição da capoeira e do candomblé. Esses dois processos proibitivos engendrados pelo estado brasileiro (da educação formal e da informal) foram os pilares do epistemicídio direcionado às populações afrodescendentes, entre elas os quilombolas.

Portanto, ao longo da história dos quilombos no Brasil, os quilombolas na pauta da educação, não só reivindicam o direito a um sistema de ensino escolar, mas um sistema de ensino que não estivesse dentro dos moldes da elite branca, pois é evidente que essa generalização das histórias contadas pela classe dominante não representa os povos que não estão alinhados ao seu modo de vida (PINTO, 2006, p. 283).

Após o período de escravidão, os povos negros quilombolas continuaram numa luta intensa para serem inseridos e reconhecidos na sociedade e garantir direitos básicos que lhes foram negados desde sempre, esses grupos de pessoas estiveram sempre à margem dessa sociedade que se construía. Seus territórios só foram começar a ter reconhecimento após a constituição de 1988 e a conferência da ONU no ano de 2000 na África do sul onde foi pautado mais especificamente assuntos como o racismo e as consequências dos processos de escravidão.

A movimentação reivindicatória dos movimentos negros e quilombola conseguiu, apenas em 2003, aprovar a lei 10.639/03, e ratificou através da lei 11.645/08, que determinava que as escolas públicas e as escolas privadas incluíssem em seus currículos a história da África e a cultura afro-brasileira. Este mecanismo jurídico foi uma importante conquista no ramo da educação, pois possibilitou a inclusão dentro do processo de educação formal de temas relacionados à história e cultura dos povos negros.

O adendo aprovado pela resolução 08/2012 além de reforçar o impacto da lei 11.645/08 permitiu estender essa lei a exigência de uma educação específica para as comunidades quilombolas, que levasse em consideração a histórica e a cultura desses territórios. No contexto da comunidade de Igarapé-Preto, o Samba de Cacete¹ aparece como elemento fundamental para valorização e inserção da história e cultura dos povo afrobrasileiros, pois, vem sendo o elemento principal que atravessa as gerações como um portal que liga os presentes aos seus ancestrais, a vida no quilombo a vida em África,

¹ Para Pinto (2013), o Samba de Cacete é prática cultural encontrada nas povoações remanescentes de antigos quilombolas da região, afirmando que, "embora cada povoação tenha sua forma particular de realização, os tambores, o ritmo, as letras e o modo de dançar são semelhantes. É uma espécie de batucada com participação de todos os presentes naquele momento, vem da improvisação, onde as músicas surgem livremente no momento, ou, então, canta-se as já tradicionais, passadas de uma geração para outra. Recebe o nome de samba de cacete porque os únicos instrumentos musicais são dois tambores, ou tambouros, como também é comumente denominado na região, de aproximadamente um metro e meio de comprimento, feitos pelos próprios habitantes das povoações negras rurais a partir de troncos ocos de árvores resistentes, como jareua, acapu, maçaranduba e cupiuba, os quais são ritualisticamente escavados no interior, tendo em uma das extremidades um pedaço de couro amarrado com cipó ou corda de curuanã, além de quatro cacetinhos de madeira (PINTO, 2013, p. 33).

que demarca o pertencimento do povo do Igarapé-preto ao continente africano como descendente de um povo. Sendo, portanto, o elemento identitário de pertencimento a tradição da cosmovisão africana, e, por isso, vem sendo utilizado, quando possível, pelos agentes educadores, como elemento didático/pedagógico para demarcar a história desse quilombo.

Porém, mesmo com os avanços garantidos em lei, as escolas quilombolas vivem, no contexto atual, o drama de não terem nem acesso à educação formal de qualidade, pois a não preocupação do estado faz com que essas escolas sejam extremamente precárias; nem a garantia de que o processo educativo desenvolvido nas comunidades levarão em consideração a lei 11.645/08 e a resolução 08 especificando o conteúdo educativo com base na história e cultura dos povos africanos no geral, e dos quilombolas em específico. No que tange os processos educativos destinados aos remanescentes de quilombolas, muito tem se discutido por uma educação de qualidade para povo negro, no entanto, ainda se observa a falta de espaço físico da escola, as ausências de um currículo pedagógico que valorize suas festas, costumes e tradições e até mesmo capacitação de profissionais que atuam em área quilombola (PINTO, 2006).

Partimos da ideia de que os quilombolas sempre estiveram em luta por suas pautas diante de uma sociedade racista e que não assume o problema do racismo. É importante frisar que a educação para esses povos nunca foi um tema fácil, pelo contrário, no contexto de colonização e escravidão, é possível dizer que esse direito era totalmente negado, para em seguida ser garantido de forma precarizada e para atender os interesses única e exclusivamente dos povos brancos, até ser conquistada, com muita luta, a lei 10.639/03, alterada posteriormente pela lei 11.645/08, e a resolução 08, para oferecer a possibilidade de reconhecimento da implementação da história e cultura desses povos no processo educativo.

É nessa linha de pensamento que queremos analisar as vivências da comunidade de Igarapé-Preto dentro da discussão de educação, entender as dificuldades da educação formal dessa comunidade e observar/propor quais as práticas históricas, culturais, sociais e políticas desta comunidade que podem ser implementadas no processo educativo para garantir o que determina a legislação citada acima.

2. Pelos Caminhos da Pesquisa

Para a realização da pesquisa, primeiramente foi feito um levantamento bibliográfico de autores, como SILVA (2012), Munanga (1996), Funes (1995), Pinto (2006), Moraes (1998), além de outros, que enfatizam as temáticas-chaves da pesquisa, tais como quilombo, educação, negritude, identidade, racismo e construíram o arcabouço teórico da pesquisa. Esse aporte teórico foi fundamental, pois para além da observação, da vivência no espaço da atividade de campo, para se compreendam

as especificidades da identidade de Igarapé Preto, foco deste estudo, ajudando a desvendar os pormenores do processo educativo imposto historicamente pelo estado a essas comunidades.

Da mesma forma, foi executada a pesquisa de campo, através de observação e gravação de entrevistas, utilizando técnicas e métodos da história oral, com registros de entrevista, conversas informais e histórias de vidas de pessoas mais velhas, de pessoas mais jovens, representantes da comunidade via Associação de Remanescentes de Quilombos de Igarapé-Preto a Baixinha (ARQUIB) e com representantes da escola e da comunidade, sobre as vivências educacionais, culturais e política do território. Esses diferentes sujeitos permitiram compreender como se dá o processo educativo formal e informal na comunidade.

Durante as atividades de pesquisa foi possível acompanhar algumas reuniões do corpo político organizado na Associação, que nos auxiliou vislumbrar a análise conjuntural que os representantes políticos fazem de seu território, e buscando traçar caminhos entre a dinâmica política enfrentada atualmente pela comunidade e a relação disso com a dinâmica educacional. Seguindo por esses caminhos também participamos de reuniões e do processo organizativo, junto com a comissão organizadora, de uma noite cultural de Samba de Cacete na comunidade do Igarapé Preto, que aconteceu em 2019. Durante esse processo foi possível entender mais profundamente sobre o que o samba significa para essa comunidade e o que ele representa enquanto expressão da identidade cultural e dos saberes ancestrais acumulados dos seus habitantes.

Enfim, a metodologia de pesquisa e o aporte teórico estudado nos auxiliaram na reconstituição de indícios históricos de criação dos quilombos no Brasil, suas respectivas origens e suas manifestações adaptadas à realidade desta nação. Dentre as quais emergem as lutas históricas dessas comunidades para garantia de direitos básicos. A educação como pauta, desde sua conquista até a consolidação da lei que obriga o estado a fornecer educação específica, levando em consideração as especificidades do seu modo de vida, nos instigaram a perceber com mais afinco as dificuldades de implementação de um processo educativo de qualidade, que leve em consideração a cultura produzida no quilombo de Igarapé Preto.

O samba de cacete, extraído da observação e entrevistas, surgiu como elemento cultural que pode facilitar, se relacionado diretamente com a escola, a construção efetiva de uma educação vinculada à história e cultura dos habitantes dessa comunidade.

3. Habitantes do Quilombo de Igarapé Preto: Lutas Incansáveis por Garantias do Direito a Educação

A povoação de Igarapé-Preto está localizada na zona rural, divisa entre os municípios de Baião e Oeiras do Pará. A conquista do título definitivo de posse dessa comunidade como território quilombola, em 2002, foi reflexo de mais uma das diversas lutas que seus habitantes tiveram que enfrentar para a garantia de direitos básicos. O direito à terra, a serviços básicos de saúde, a preservação da cultura local e a educação mínima, são exemplos de vitórias alcançadas, pelo engajamento dos seus habitantes. Fato que fica explícito na fala de senhor Francisco Lopes, ex-coordenador da escola Tia Mariazinha e ex-morador da comunidade (residente hoje na cidade de Baião):

Pra comunidade tudo foi sempre difícil, sempre tivemos que lutar muito pra garantir as coisas. E o que a gente conseguiu é o mínimo que eles podem fazer, mas pra gente conseguir esse mínimo teve que ter muita organização e muita luta. É como se a comunidade fosse abandonada, a força pra conseguir as coisas teve que partir dos moradores mesmo. (Fala de Francisco Lopes, entrevista realizada no dia 06/12/2019).

No contexto dessa comunidade quilombola, é notório que por muito tempo seus moradores(as) foram totalmente excluídos(as) das possibilidades de ter nos domínios do seu território algum tipo de sistema escolar. À medida em que a população geral ia adentrando este universo, que inicialmente era restrito aos que faziam parte da elite, os quilombolas precisavam fazer um esforço redobrado.

Se estes quisessem algum tipo de relação com a escola, precisavam sair do quilombo, ir até a cidade e encontrar alguma forma na extrema dificuldade de adentrar e permanecer na escola, como evidencia a fala do prof. Diogo Machado,

Na época a gente tinha muita dificuldade pra estudar aqui no interior, tinha até as séries iniciais, até a quarta série que na época era série, a gente tinha que continuar o estudo, aqueles que queriam continuar iam pra cidade, as vezes nossos pais tinham algum conhecido e a gente ia pra cidade (Prof. Diogo Baia Machado).

Nos dias atuais, existem neste território duas escolas de ensino fundamental e médio: a Escola Zumbi dos Palmares, de responsabilidade da prefeitura de Oeiras do Pará, e a Escola Tia Mariazinha, de responsabilidade da prefeitura de Baião. São dois espaços onde se desenvolve a educação dirigida pelo estado, destinada aos filhos dos habitantes dessa comunidade quilombola. Neste primeiro momento da pesquisa focamos apenas nos processos educativos desenvolvidos na escola Tia Mariazinha, por ser a escola mais antiga, por estar na área administrativa do município de Baião, e pelas condições estruturais de realização da pesquisa em plena pandemia do Covid-19.

A escola Tia Mariazinha foi conquistada a partir de lutas encampadas, vinculadas nas discussões a respeito dos direitos à educação. Esta escola atende turmas de manhã, tarde e à noite, com ensino fundamental e ensino médio modular. Sua clientela é da própria comunidade, mas atende esporadicamente moradores de outras comunidades

vizinhas, que estão dentro do território abrangido pela Associação de Remanescente de quilombo do Igarapé-Preto a Baixinha - ARQIB, sendo no total de 12 comunidades.

É importante ressaltar que este espaço escolar sobrevive em condições precárias. Fato que evidencia a dificuldade de se desenvolver uma educação de qualidade dentro de áreas da zona rural, como é o caso do quilombo do Igarapé-Preto. Essa desatenção com a educação no território quilombola torna a escola um espaço extremamente desconfortável para a presença dos que dependem dela, a infraestrutura não é boa, o prédio é pequeno, poucas salas de aulas e sem climatização adequada, inexistência de biblioteca, sala de informática, laboratórios e quadra esportiva tornam esse ambiente pouco atrativo e com uma educação de baixa qualidade. O ensino em sistema modular, analisado por especialistas como um dos piores métodos de educação, é outra evidência da precariedade da educação oferecida a essa comunidade.

4. Escola Formal, Lei 11.645/2008, Resolução 08 e o Samba de Cacete

Além dos problemas de infraestrutura e de método educativo, os relacionados ao conteúdo, também, são evidentes na escola Tia Mariazinha. Por ser uma escola em território quilombola, questões relacionadas com os povos negros, sua história, cultura e identidade, deveriam ter enfoque positivo sobre esses temas e ser uma preocupação da escola. No entanto, o que se percebe é que os próprios materiais didáticos trazem conteúdos com uma visão negativa do negro, que aparecem quase sempre como escravos, ou de alguma outra forma inferiorizado, sem que haja uma preocupação em como isso vai se refletir dentro de uma comunidade de pessoas negras.

Essa postura dificulta que se coloque em prática o que determina a lei 11.645/08, bem como, a resolução 08, que exigem o ensino da história e cultura Afro-brasileira e indígena, assim como, uma educação quilombola, que atenda às necessidades e especificidades da comunidade. Neste aspecto é importante destacar que o modo pelo qual se constrói a história do negro no Brasil é bastante injusto e isso precisa ser reconhecido pelo estado para que se abram as possibilidades de correção destas injustiças.

Admitir que ainda falta um longo percurso até se desfazer todo ideário racista na sociedade é uma necessidade, pois a “democracia racial” ainda é um conceito definidor da vida social e se configura como um grande empecilho para as luta antirracistas do país e para a construção de uma história positiva da África na educação. Essa condição da sociedade brasileira permeia todas as esferas da vida, do tempo e do espaço. Por isso é possível relacionar as dificuldades educativas na comunidade do Igarapé-Preto, seja de infraestrutura, de método ou de conteúdo, com essa condição. Por outro lado, a existência da escola dentro do quilombo é extremamente importante para a comunidade.

Em si já representa uma grande vitória deste povo, pois a educação rural na Amazônia, como no país inteiro, tem sido um desafio das populações que vivem no campo. Corroboramos com Fonseca, quando afirma que “devido às dificuldades enfrentadas pela deficiência do sistema educacional a sociedade começa a se organizar e pressionar o governo para o aumento de vagas nas escolas do campo. A partir daí, a educação passa a ser vista sob um ângulo de valorização” (Fonseca (2011). Portanto, esta conquista da escola na comunidade possibilitou relacionar demanda educativa com demandas sociais e educação com a política geral da comunidade.

Os movimentos sociais se constituem espaços essencialmente educativos, educam nas e para as contradições sociais, resultando em uma construção e disseminação de conhecimentos que tem como horizonte uma educação voltada para a formação humana [...] a perspectiva de educação em que cada um seja capaz de ir além da leitura das páginas do caderno ou do livro didático (NUNES, 2006, p.151).

Ter uma escola dentro da comunidade permite que as pessoas não precisem trabalhar dobrado para sustentar seus filhos na busca de educação nas cidades, onde, além dos problemas financeiros, a vivência é completamente diferente e muitas vezes extremamente violenta para quem passou a vida toda em um quilombo. O choque entre essas culturas acaba por fortalecer ainda mais o complexo de inferioridade das crianças e jovens quilombolas devido ao racismo estruturante da sociedade.

A escola no território também permite que educação entre em comunhão com as atividades da comunidade e se torne muito mais respeitosa no de diz respeito à cultura desse quilombo, fomentando a própria lei 11.645/2008. Apesar da falta de recurso da administração pública para atender as necessidades dos estudantes e garantir uma educação realmente de qualidade, há um grande esforço por parte dos que compõe o corpo político-pedagógico da escola e da comunidade em geral para fazer acontecer atividades que qualifiquem cada vez mais a educação escolar.

Conforme evidencia o senhor Elpídio da Glória Torres, vulgo Goianinho, Presidente da Associação de Remanescente de quilombo do Igarapé-Preto a Baixinha - ARQIB:

Se tivesse universidade dentro dos nossos quilombos as coisas seriam mais fáceis, nossos jovens não precisariam se deslocar para as grandes cidades em busca de algo que é um direito, a educação. Imagine se não tivesse escola aqui no território, essas famílias teriam que penar para educar seus filhos, como muitas penam para manter alguns que passam em universidades (fala do senhor Elpídio da Glória Torres, entrevista realizada no dia 11/12/2019).

Corroborando com essa narrativa, destacamos que na comunidade quilombola do Igarapé-Preto os aspectos positivos relacionados à conquista histórica dos movimentos negros brasileiros na implementação da lei 11.645/08. Através desta foi possível enxergar um horizonte mais amplo na perspectiva das tentativas de tornar a educação menos racista e dar munição para os professores buscarem formas de criar uma imagem positiva do negro na sociedade. Ainda nesse bojo das questões jurídicas conquistadas, através de luta à resolução 08/2012, possibilitou pensar o processo educativo mais voltado às especificidades de quilombolas, isso munuiu o corpo político

pedagógico da escola para fortalecer ainda mais uma educação que valorize a história, cultura e identidade desta comunidade.

A resolução diz:

Art. 1º Ficam estabelecidas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma desta Resolução. § 1º A Educação Escolar Quilombola na Educação Básica: I - organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se: a) da memória coletiva; b) das línguas remanescentes; c) dos marcos civilizatórios; d) das práticas culturais; e) das tecnologias e formas de produção do trabalho; f) dos acervos e repertórios orais; g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país. (BRASIL, 2003).

Outro aspecto, absorvido fundamentalmente durante a pesquisa de campo, refere-se à dinâmica política e cultural da própria comunidade. Observou-se que esta comunidade nunca deixou de manifestar sua cultura em todos os espaços da vida social, inclusive na escola, e, apesar das dificuldades, sempre buscou se adaptar aos momentos e criar ações que protegessem o que era construído e reconstruído por suas mãos na produção e reprodução de suas vidas.

É neste sentido que no decorrer do ano letivo realizam-se muitas atividades, nas quais os habitantes dessa comunidade se envolvem, sentindo-se a história e a vivência desses dentro da escola. Aulas de histórias são feitas com a pesquisa historiográfica com os mais velhos da comunidade, realizam-se eventos culturais como as festa junina escolares, onde encontra-se muitos elementos da cultura local.

Em parceria com a Malungu (Organização das Comunidades Quilombolas do estado do Pará), com organização regional, local e até mesmo com a Universidade Federal do Pará, a comunidade realiza diversas atividades, que estão dentro do campo político, cultural e econômico. Muitas reuniões, debates políticos e manifestações culturais, como: seminários, encontros com outras comunidades, festas de santo entrelaçadas com manifestações ancestrais como o samba de cacete, entre outros exemplos.

Toda essa dinâmica reflete no processo educativo, pois relaciona escola e comunidade. O prof. Dejalma Ramalho, secretário da ARQUIB, evidencia essa questão:

A escola faz eventos junto com a comunidade, quando tem alguma coisa as pessoas participam, ajudam no que precisa, preparam seus filhos para o momento. Quando tem festa junina tem quadrilha, arraial, apresentações de Samba de Cacete e também quando tem alguma coisa da comunidade a escola participa e ajuda da forma que dá (Fala de Dejalma Ramalho entrevista realizada 12/12/2019).

Quanto aos desafios e aspectos negativos pode-se verificar que apesar de ser uma lei aprovada e bastante discutida pelos povos afro-brasileiros, a 11.645/08 e a resolução 08/2012, ainda há uma imensa dificuldade de se concretizar. Durante a visita na escola e entrevista com coordenação e docência, ainda é notório alguns entraves,

no que tange aliar educação formal, cultura e os saberes ancestrais quilombolas foram identificados: dificuldade na formação dos professores, que na maioria das vezes não conseguem relacionar seus conteúdos com os saberes da ancestralidade quilombola do Igarapé Preto; falta de sistematização dos saberes da comunidade que facilita a perda desses saberes; o preconceito existente quanto a essa forma de saber, o que deixa as crianças desinteressadas no aprendizado; o avalanche da cultura externo ligado a urbanização, mercado e tecnologia; perda histórica da identidade quilombola que poderia facilitar o cultivo dos saberes herdados, entre outros.

A análise que corrobora com as discussões levantadas por Pinto (2006), de que a educação nessas comunidades quilombolas não consegue dar resposta satisfatória:

Se assegurar o direito pelas terras tem sido uma árdua luta pela empreendida pelos descendentes de quilombolas [...] pode-se imaginar a escola, ou melhor, de poder contar com uma educação de qualidade, que leve em conta a história dos seus ancestrais, seu modo de vida, suas experiências culturais e formas organizativas [...] as escolas existentes nesses povoados, assim como o nível de formação do quadro de professores que as compõem, estão aquém das aspirações das populações locais (PINTO, 2006, p.281 e 282).

Além disso, nas entrevistas com o corpo político organizado na associação pode-se aprofundar o entendimento sobre os desafios atuais da comunidade em relação à educação e política. Entendeu-se que a dificuldade específica encontrada no campo educacional de reconstituir e valorizar os conhecimentos e saberes ancestrais no processo de educação formal está relacionado com a dinâmica política enfrentada historicamente pelos quilombolas do Igarapé Preto:

É necessário então entender a constituição da identidade quilombola face à necessidade de luta pela manutenção ou reconquista de um território material e simbólico, pois o processo de territorialização pressupõe a tensão nas relações estabelecidas (SILVA, s/d).

Durante no desenrolar da pesquisa, na reunião com os representantes políticos, com os mais velhos, com a coordenação e a docência da escola, subsidiada pela observação durante a estadia na comunidade, um elemento cultural se destacou, o samba de cacete. Do conglomerado político, social e cultural da comunidade o elemento que aparentemente mais está presente na prática e no imaginário coletivo, enquanto identidade quilombola daquela comunidade, é o samba. Passado de geração a geração, com origem arremetida pelos moradores ao tempo da escravidão, o samba de cacete reúne características do conhecimento, saberes, cultura e identidade do espaço em pesquisa. Por isso passou a ser considerado indispensável para a pesquisa, necessitando de maior compreensão, já que entre os objetivos que norteiam esta pesquisa está pensar ações educativas que valorizem a história, cultura e saberes dos seus habitantes.

O samba segue uma construção que está diretamente ligado com a ancestralidade dos povos que construíram o território, como também com a filosofia de vida das pessoas que moram no local. Envolvido com o trabalho, com a herança cultural de povos africanos, com a maneira de relatar a vida através da música e da

arte, esta manifestação quilombola é espelho de quem nunca abaixou a cabeça para uma sociedade que construiu um país com base na escravidão e na política de subjugar o povo (PINTO, 2006).

O samba de Cacete é a oralidade cantada, dançada, vivida e sentida que dá conteúdo identitário aos quilombolas e que serve de meio pedagógico para transmissão do saber quilombola e do jeito de ser quilombola. Portanto, visto desse ponto de vista, o samba é conteúdo e ao mesmo tempo forma na educação social quilombola. Conteúdo por ser em si uma manifestação genuína do modo de vida quilombola, portanto, seu entendimento e assimilação perpassa por entender e assimilar o modo de vida quilombola. E forma, por ser utilizado como espaço e metodologia de aprendizado, através da roda, da dança, das letras, da cantoria, entre outros.

Entendeu-se que o samba de cacete é um elemento fundamental para o processo de sociabilidade, identidade, troca e repasse de conhecimento, expressão do saber fazer, da produção e reprodução do modo de vida quilombola no Igarapé Preto. Portanto, não pode ser ignorado, ao contrário, deve ser fortalecido, enquanto um elemento educacional que resgata e mantém vivo a cultura e o jeito de viver desse povo. A escola deve aliá-lo ao processo de educação formal para que se construa uma educação de qualidade e responsável para com a historicidade do povo quilombola do Igarapé Preto.

O prof. Diogo Machado, ao falar da tentativa trabalhar o Samba de Cacete dentro da escola da comunidade do Igarapé Preto nos oferece um panorama das estratégias para implementá-lo e das dificuldades enfrentadas,

às vezes eu não conseguia planejar, porque como o tambor é barulhento e nós não temos uma estrutura como um auditório ou coisas assim, a gente tocava na sala de aula mesmo, as vezes a gente tocava na sala e o colega da outra sala...: poxa, tá perturbando, era meio que inibido esse trabalho lá, mas a gente, às vezes a gente fazia, as vezes a gente trazia pra fora da sala e tocava (Fala do prof. Diogo Baia Machado).

A narrativa desse professor nos indica, que mesmo a escola estando dentro da comunidade onde o samba de cacete permeia todos os elementos da vida, esta não estava preparada para recebê-lo como elemento educativo. Dessa forma, os saberes que atravessam a vida quilombola, consequentemente o Samba de Cacete, não eram vistos como importantes no ambiente escolar. Enquanto os saberes da sociedade acidental, quem vem sistematizados nas disciplinas, no conteúdo, no método, no comportamento, e na prática escolar são empurrados goela abaixo das crianças quilombolas sem serem vistos como importunação.

Porém, apesar das extremas dificuldades, a comunidade teima em procurar formas de aplicar uma educação cada vez mais comprometida com a identidade ancestral do seu povo, cenário que escancara a realidade de pessoas que acabam fazendo um trabalho que deveria ser do estado, mais uma vez lembrando o quão desassistidas está essa comunidade. É em um cenário improvisado que a comunidade vai fazendo dos seus poucos aparatos, instrumentos de fortalecimento político e cultural na intenção de dar continuidade à luta dos seus antepassados.

O prof. Diogo Machado que entende a sua missão é:

de transmissão desse elo, no qual eu faço um trabalho dentro da comunidade onde os mestres participam de oficinas com as crianças, com a juventude e meu trabalho como professor é levar pra sala de aula o projeto de ensinar os alunos a falar um pouco da nossa história e, por serem alunos da nossa comunidade, eles precisam saber o samba, que é o dever de conscientizar, e incentivar, para que essa tradição também se perpassasse pra uma outra geração que vem (Prof. Diogo Machado).

Neste sentido, muitas práticas são adotadas para entrelaçar os saberes do Samba de Cacete aos saberes disponibilizados no currículo escolar. Dependendo das estratégias em âmbito que professor adota em aula para contar a história de seu povo entrelaçado com utilização do samba como intermediador didático pedagógico:

Eu trabalhava as séries iniciais, nas séries iniciais tem todas as disciplinas: português, matemática, história... e quando chegava na disciplina de história eu tirava um dia na semana, era uma vez na semana, às vezes quarta ou sexta... as vezes para o aluno já tá meio cansativo, então na minha ideia tinha que criar uma aula interessante... qual era a aula interessante? Vamos aprender nossa própria história, aí constantemente na sexta-feira eu já levava o tambor, montava um aparato, uma logística e levava o tambor pra sala, eram dois tambores no caso, aí quando eu chegava lá as crianças adoravam, depois que eu comecei a fazer isso, toda semana (professor Diogo Baia Machado).

Neste outro trecho da sua narrativa o prof. Diogo Machado fala da estratégia adotada para educar as crianças com elementos da cultura e história africana,

A partir de que os professores, direção da escola, coordenação pedagógica abraque hoje essa causa, a gente vai se fortalecer, apesar de que existe hoje lei de complementação que faça com que a escola faça esse trabalho de manifestação quilombola, uma área de tradição, então a escola é obrigada a inserir essa manifestação cultural, cultura afro dentro do segmento que é do plano de aula do professor, alguns municípios têm uma disciplina que é a cultura afro que trabalha isso, mas devido um tempo também foi tirado, então meu trabalho de formiguinha lá é realmente fortalecer os alunos e não deixar perder" (professor Diogo Baia Machado).

Nesta fala do prof. Diogo Machado é possível perceber os avanços e limites da lei 11.645/08 e da resolução 08. Por um lado, o avanço pode ser percebido quando ele indica que as escolas eram obrigadas a incluir em seu currículo uma disciplina para contar a história da África e a cultura africana. Isso foi muito importante para possibilitar que o professor pudesse seguir dentro da legalidade ao reivindicar tais conteúdos para serem ministrados aos estudantes quilombolas. Por outro, na mesma fala ele demonstra a fragilidade dessa lei ao dizer que com o passar do tempo as escolas tiram a disciplina de história africana do currículo, então, novamente ele teve que se munir de suas estratégias individuais para fazer o "trabalho de formiguinha" para ensinar história e cultura africana e quilombola na sala de aula.

Dessa forma, podemos inferir que a luta por educação formal/institucionalizada que paute a cultura e história africana depende tanto das estratégias da comunidade para garantir pautar tais elementos dentro da sala de aula, quanto de um movimento amplo de todos os segmentos dos povos negros para garantir através de amparo legal o direito de ser ensinado nas escolas a cultura e história dos povos africanos.

No que tange às escolas do Igarapé-Preto e o ensino da história e cultura do povo quilombola, que conforma esse território, o Samba de Cacete é, senão, o principal, portanto, mas um dos elementos fundamentais para possibilitar tal ensino. O Samba de Cacete é a expressão cultural que liga passado e presente e demonstra a especificidade do modo vida quilombola. Por ser uma expressão cultural atrativa, permite ao professorado destrinchá-lo em diversas metodologias de ensino que fale como esse modo de ser quilombola atravessou os séculos.

5. Considerações Finais

Neste processo concluiu-se que a história, cultura e saberes dos habitantes do Igarapé Preto serviram como base da edificação de uma educação não formal. Essas reflexões apontam para o entendimento de que a educação formal deve incluir o processo educativo construído historicamente na produção e reprodução da vida em comunidade, colaborando na construção/consolidação de uma educação quilombola que valorize suas memórias, práticas culturais, saberes, danças, rituais. O que ocorreu somente com o fortalecimento da organização da própria comunidade que sempre se mobilizou para reivindicar melhores condições de vida. Segundo afirma Pinto (2006), os avanços ocorrem devido a:

força de vontade dos remanescentes de quilombolas da região, que ao se organizarem em associações reivindicam meios que lhes possibilitem melhores condições de saúde, estrutura, produção econômica, melhorias de sobrevivência, reconhecimento e titulação definitiva de suas terras. Assim como escolas dignas para suas crianças, que venham incluir no seu currículo pedagógico a transmissão e a valorização da história, da cultura e das experiências cotidianas de antigos quilombolas da região tocantina, no norte da Amazônia (PINTO, 2006, p. 282-283).

Partindo de tal análise, é importante mencionar que dados da pesquisa apontam que a educação na comunidade, como diversos outros direitos, foi conquistada através do engajamento da população. Que a estrutura física, o método educativo e o conteúdo escolar disponibilizado pelo estado tornam a educação precária e de baixa qualidade. Ainda há um longo caminho para efetivação de uma educação específica para quilombolas com direito a história e cultura da África (determinada pela lei 11.645/08 e resolução 08/2012).

Os desafios são muitos e os quilombolas de Igarapé-Preto enfrentam cada um como pode, mas vale ressaltar que as coisas que faltam não são de responsabilidade da comunidade, mas da parte do estado que ainda precisa caminhar mais à frente no que diz respeito às suas obrigações para com as comunidades quilombolas.

Por outro lado, a comunidade tem muitos instrumentos com potencialidade para ser usado na educação formal como forma de proteger a cultura afro-brasileira. O samba de Cacete é uma dessas potências a serem utilizadas pelas escolas da

comunidade. Esta manifestação abrange muitos aspectos políticos, sociais e culturais. Por ser parte do trabalho coletivo exercido pela comunidade, que reflete seu modo de ser e estar no mundo deve ser visto como fundamental para ser agregado na escola. Nesse sentido, estaríamos caminhando para uma educação que realmente respeitasse a história e cultura do povo negro e as especificidades da comunidade quilombola do Igarapé Preto.

Foi possível entender, durante a pesquisa, que existe um esforço dos habitantes da comunidade para manter viva sua história, para que as gerações futuras saibam exatamente quem são e de onde vieram. Neste cenário o Samba de Cacete e sua potencialidade pedagógica na educação formal pode ser o elo que liga passado, presente e futuro, que faz os mais novos pegarem na mão dos mais velhos, que liga ouvido e coração e que faz com que toda luta e glória do passado negro, precipitado na forma de um modo de vida, possa ser levado a diante por pessoas que tem consciência de si enquanto povo.

Referências:

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Território e História no Brasil**. DG/. FFLCH/USP: São Paulo, 1998.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP, 1996.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NUNES, Georgina Helena Lima. Educação quilombola. In: BRASIL. Ministério da Educação. **Orientações e ações para educação das relações étnico-raciais**. Brasília: SECAD, 2006.

PEREIRA, Amílcar Araújo. **A lei 10. 639/03 e o movimento negro**: aspectos da luta pela "reavaliação do papel do negro na história do Brasil". Cadernos de História, Belo Horizonte, v.12, n. 17, 2º sem. 2011.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Filhas das Matas**: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina. Belém: Editora Açaí, 2010.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes Pinto. Os Remanescentes de Quilombolas na Região do Tocantins (PA): História, Cultura, Educação e Lutas por melhores condições de vida. In: **Dimensões da Inclusão no Ensino médio**: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006: 271-302

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas Veredas da Sobrevivência**: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Paka Tatu: Belém, 2004.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Quilombo do Mola**: local de ramificação e ponto de partida para uma reconstrução Historiográfica. XVIII Simpósio Nacional de História- História e Identidade- da ANPHU, Recife\ Pernambuco, julho de 1995.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Samba de Cacete: Ecos de Tambores Africanos na Amazônia Tocantina. In: **Tambores e batuques**: circuito 2013-2014. – Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional - (Sonora Brasil), 2013. p. 28 -39.

SILVA, Simone Rezende. NASCIMENTO, Lisangela Kati. **Negros e territórios quilombolas no Brasil**. <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/cedem/article/view/2339>

Crianças Fazem a Festa: Socialidades e Heranças Identitárias na Buscação de Todos os Santos em Jurussaca Nordeste do Pará – Brasil

¹ Maria Helena Aviz - Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Estadual do Pará UEPA (2016).
Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Email: malenaviz.43@gmail.com

1. Introdução

A proposta deste artigo é de visibilizar o viver das crianças em dias de festa na comunidade quilombola de Jurussaca município de Tracuateua na região Bragantina – nordeste, distante 180 quilômetros da capital do Pará, na qual estão inseridas. O contexto cultural e as heranças identitárias possuem potencial para manter a tradição na Festa de Todos os Santos que acontece anualmente, na segunda quinzena de outubro, e neste, procura-se a trama da diversidade étnica; as condições de vida, as práticas de saberes e os valores que são repassados às crianças por seus avós, pais e mães, tias e tios, irmãos mais velhos, de maneira que projetam nestas, um futuro em que suas vozes soarão além das fronteiras do quilombo.

Refiro-me ao universo das crianças que assim como os adultos vivem dinamicamente nos dias de festa, entremeados em relações cultural e social construídas individual e coletivamente no seu ambiente de convivências. Estas crianças estão presentes em vários espaços e interagindo com o meio, já não cabe mais pensar que elas vivem sozinhas, longe do mundo adulto. O estudo que as envolve é um desafio caro a Antropologia, como explica Clarice Cohn (2005),

[...] estudar as crianças tem sido um desafio para a antropologia. As razões são muitas, e a principal parece ser justamente a dificuldade em reconhecer na criança um objeto legítimo de estudo. Afinal, em várias esferas, que vão do senso comum às abordagens do desenvolvimento infantil, pensa-se nelas como seres incompletos a serem formados e socializados. [...] elas foram por longos períodos abandonadas pelos estudos antropológicos. Até que, nas últimas décadas, acontece uma reviravolta, e elas ganham espaço e legitimidade em uma variedade de estudos. (Cohn, 2005, p. 10).

Deste modo, a convivência das crianças no quilombo carece dos encaminhamentos da família (avós, mães, pais, irmãos mais velhos, tios e primos) para a construção de suas heranças identitárias, no entanto, elas soltam suas vozes e demonstram do que são capazes em suas socialidades. Assim, o mundo das crianças é um universo interdisciplinar cheio de possibilidades para se discutir o campo teórico antropológico. Por conta disso, a investigação propõe escutar as vozes delas em suas práticas socioculturais e religiosas, no percurso da antropologia onde encontram-se obras fundantes que fortalecem o estudo neste campo.

Indaga-se nesta discussão – será que em Jurussaca a etnografia com as crianças segue as conexões e passos de seus antepassados? O que ensaiam diferente? O que produzem na comunidade? Quais as histórias de vida e vivências reiteradas no cotidiano e que se constituem dimensões das práticas culturais e políticas identitárias do lugar?

Compreender a realidade sociocultural das crianças na comunidade é um exercício que se circunscreve nas experiências dos mais antigos relativos à cultura, à política e a religiosidade, compartilhados em espaços tão cheios de idiossincrasias, constroem uma geração que incorpora práticas expressas nas vozes delas. São para essas vozes que se abre espaço neste trabalho, por uma perspectiva antropológica/sociológica para que no cotidiano destas, possa descortinar-se os conhecimentos, os afazeres e a manutenção de suas histórias de vida junto aos seus pares.

As famílias dessa unidade social neste sentido, são de fundamental importância para um compartilhamento coletivo das tradições e do ambiente nos quais a Festa de Todos os Santos está envolvida. O ambiente é para as crianças o espaço de socialidades¹ onde lhes são dadas as condições de crescer e aprender com os adultos e também umas com as outras. Um ambiente onde se fortalecem os laços identitários ligados à uma natureza coletiva, ou seja, uma comunicação proxêmica, como definiu Edward Hall em 1963.

Destarte, numa perspectiva da antropologia e da sociologia a partir da infância e, ainda que as crianças expressem suas representações e significações em seus modos distintos de alteridade, são os adultos que dão sustentação às bases identitárias produzindo formas culturais modeladoras, vivenciadas entre as crianças e os adultos no contexto festivo de Jurussaca. Para compreender tais elos identitários e as relações socioculturais em pontuações etnográficas, Deise Arenhart (2016, p. 17-23) contribui quando escreve, “[...] ainda que as crianças construam suas culturas com base nos referenciais da cultura adulta, [...] existe relativa autonomia na produção cultural das crianças; [...] não se trata de mera reprodução” dos costumes e tradições de seus

1 Quando trato de socialidades e não de sociabilidades, me amparo em Léa Perez para diferenciá-las. Do ponto de vista da autora há uma lacuna (*écart*) entre a socialidade e a sociabilidade, social e societal. Sendo que a sociabilidade corresponderia a forma concreta do social, formada pelos indivíduos e suas associações contratuais, apoia-se em ideias como vontade geral, progresso geral da humanidade, baseada na ideia de representação/representatividade. A socialidade diz respeito às relações de vizinhança, aos costumes, aos hábitos que tornam possível a convivência, sendo, assim, uma expressão do societal, isto é, do estar-junto, no qual é privilegiado o lúdico, a partilha de sentimento comum, a proxemia (espaço pessoal de indivíduos num meio social). A autora expõe que para a tríade sociedade/sociabilidade/social pode-se associar uma centralidade, uma fixidez institucionalizada e um formato universal abstrato, para o par socialidade/societal. (2015).

ancestrais, mas uma construção identitária onde as crianças não assimilam somente suas culturas, constroem ainda, sua socialização diante de diferenciações como o lugar de moradia, as classes, as etnias, os gêneros e a religiosidade entre outros saberes, sejam com seus pares geracionais e/ou com os adultos.

Por esta esteira passam as socialidades das festas em suas epifanias diversas, trazem saberes e tradições que traduzem em seu cotidiano sentidos celebrativos que são caros à antropologia, como expõem Rita Amaral (1998); Roberto Da Matta (1997); Léa Freitas Pérez (2011-2012), entre outros estudiosos debruçados no tema. Sobre isto, Dilma Silva (2017), estende seu conhecimento quando diz que:

[...] tanto as festas coloniais quanto as realizadas na atualidade, são permeadas de sentidos construídos e compartilhados por quem as realiza e delas participam. Tais festas acontecem sempre com um sentido de celebração, em torno de algum significado, seja ele devocional ou mesmo como simples divertimento. (Silva, 2017, p. 87).

Dentre essas representações, a Festa de Todos os Santos em Jurussaca é amplamente dinâmica e polissêmica, o que por sua vez, dá sentido aos elos identitários e pluraliza as socialidades entre as crianças, os jovens, os adultos, os velhos e assim, a “[...] festa é vivida por aqueles que dela participam como explosão da vida.” (Pérez, 2015, p. 61), é um presente aos que participam efetivamente em suas tradições e também em novas experiências epifânicas. Trata-se então de um fenômeno social? Partilhando saberes e práticas entre as pessoas, sacralizando os acontecimentos e as celebrações de rituais, e ainda, transgressões que oscilam entre o “lado sério” que é o religioso (buscação dos santos, ladainha) e a festa dançante, “profana”, que transmite alegria e extravagâncias.

A festa é para Amaral (1998, p. 39), “[...] um objeto sagrado ou sacralizado e tem necessidade de comportamentos profanos. [...] Toda festa é ritualizada nos imperativos que permitem identificá-la [...]” em suas diferentes (re)configurações que a tornam um fato social total na mais livre conceituação mausseana e nas (re)significações múltiplas socioculturais que ocorrem com os promesseiros e promesseiras participantes do ciclo festivo em Jurussaca.

2. Povo que reza e povo que dança na Festa de Todos os Santos em Jurussaca

As festas de um modo totalizante trazem extravagâncias e alegorias peculiares em grupos étnicos, sociocultural e religioso, nas dimensões que levam do sagrado ao não sagrado e que se complementam nos encantamentos dos dias de festa. Neste sentido, a Festa de Todos os Santos nos leva a pensar que ela produz uma identidade quilombola, como uma produtora da identidade brasileira, pois constrói em nós e nas diferentes culturas nacionais um ato de “produção da vida”. (Pérez, 2015).

Então o que é a festa para Léa Pérez senão,

[...] o campo do possível. E o campo do possível é o horizonte do imaginário. E imaginário é a instância das percepções e das imagens da vida coletiva que não se reduzem a vida coletiva ela mesma, pois que se reportam e remetem à instância do desejo, do imprevisível, do indecível, do indeterminado, da interioridade, da embriaguez mística, do excesso, do gozo. Eis a festa. (Pérez, 2015, p. 60).

É preciso entender, portanto, que a festa do quilombo está envolta em elos de fé, tradição e especificidades extraordinárias nesse processo histórico e complexo de construção identitária. A festa na comunidade possibilita comungar diferentes vínculos – parentais, fraternais, amigáveis e sentimentos sagrados de um povo que reza, mas que também dança bastante no ciclo festivo. Este ciclo festivo compõe cinco dias de festa: começa na quinta-feira à tarde com a Buscação² de São Benedito (o padroeiro), na casa do seu “Jacó” (herdeiro do santo), em seguida vai pernoitar no barracão; na sexta-feira a Buscação vai para as comunidades mais distantes pegar os santos que irão para a festa; no sábado, terceiro dia, a Buscação é dentro da comunidade.

No sábado acontece também, a ladainha, o jantar dos mordomos e a festa dançante que vai até o amanhecer de domingo. No domingo, acontece o torneio de futebol e o almoço na residência dos familiares que hospedam os visitantes; segunda-feira, é o dia da Varrição³ e encerramento da primeira parte. Depois da Varrição, que fecha os cinco dias de festa (1ª parte), vem o descanso de quinze dias e o fechamento oficial com a Deixação⁴.

Nos estudos de Reis (2016):

Não há como falar nestes dias senão como ritualísticos festivos, envoltos em cerimônias sagradas e profanas com uma importância singular por se tratar de um ciclo que abre com a Buscação e fecha com a Deixação na festa de todos os santos em Jurussaca. Em cada um dos cinco dias tem-se as tarefas diárias diversificadas em seu cotidiano e se repetem com manifestações e devoção aos santos “juntados”. (Reis, 2016, p. 87).

A religiosidade na Festa de Todos os Santos, estabelece parâmetros entre os momentos da festa e o cotidiano dos moradores. A relação desses com os santos, funciona como um pacto de reciprocidade e permanente troca, de graças alcançadas e de promessas solicitadas e recebidas. O período da festa é a oportunidade que os sujeitos têm para renovar e manter a relação de fé. Neste caminho, é fundamental compreender a festa a partir do olhar exógeno, como uma prática ritual espetacular, onde saberes são compartilhados e abrem-se portas para outras práticas socioculturais e condutas simbólicas.

A Festa de Todos os Santos não deve ser compreendida como uma instituição autônoma e religiosa, mas com relações políticas e econômicas que fortalecem outras condutas, pois tem suas independentes peculiaridades. Dessa forma, instituem um

2 Conceito usado pela comunidade de Jurussaca para definir a ida nas casas e pegar o santo que participa da festa.

3 É a festa dançante no barracão, com distribuição de sopa e encerra o primeiro ciclo festivo.

4 Nome dado à caminhada de dois dias em que os santos são devolvidos aos seus donos, em suas casas.

amplo campo nas teorias antropológicas e sociológicas dos rituais que espetacularizam, encantam e atraem anualmente novos participantes, visitantes e simpatizantes dessa tradicional festa. A festa não categoriza os grupos sociais, pelo contrário, integram-se pobres, ricos, brancos, negros, indígenas e caboclos extrativistas, religiosos e não religiosos, o sagrado e o profano (Reis, 2016).

Nos dias de festa, a comunidade vive momentos de êxtase e fuga das atividades rotineiras. Sobre a rotina, Da Matta (1986, p. 67) pontua que “todas as sociedades alternam suas vidas, entre rotinas e ritos, trabalho e festa, coisas dos homens e assunto dos deuses, períodos ordinários – onde a vida transcorre sem problemas [...]”, e os moradores, visitantes e amigos se encontram e confraternizam tanto nas caminhadas para buscar os santos, quanto na festa dançante que começa logo após o término da ladainha. Algumas pessoas participantes, falam nas entrevistas, que ninguém fica de fora da festa, como segue:

Luzia (46 anos) – [...] eu largo tudo, faço farinha, corto lenha e deixo guardada na casa do forno... tudo uma semana antes [...] porque na semana da festa é só a festa, não faço mais nada em casa, as filha que arruma a casa e depois vão atrás de mim (risos), eu pego o Felipe, meu neto de cinco anos e ganho o mundo (gargalhadas), só volto no fim do dia.

Elias (40 anos) – como sou um dos organizadores, tenho que tá lá cedinho, ai eu mexo com um e mexo com outro e assim nós vai brincando pra descontrair né... porque a festa é como o nosso natal né, tem gente que vem de fora só pra festa, então nos aproveita né [...]

Jucileide (33 anos) – [...] eu aprendi com minha mãe desde pequena, a fazer todas nossas coisas antes da festa, até na escola nós falava pra professora nos soltar cedo pra poder ir buscar os santos né... a mesma coisa eu faço com minhas duas filha, nós acorda cedo e arruma a casa, depois coloca o chapéu na cabeça e já era... (risos) [...] essa ano a minha mais velha num foi porque tá com menino novo, mas ano que vem ela já volta pra festa de novo.

“Lôra” (42 anos) – [...] é quando minhas irmã vem de Belém né, desde quando minha mãe morreu que a gente resolveu continuar mandando o santo dela pra festa e também minhas irmã e eu não quer parar porque nós sabe que a mamãe gostava muito. Ela participava todo ano e a gente não quer deixar de fazer[...] Deus livre nós, se parar de participar, parece que morre uma coisa dentro de nós [...]. Porque as menina vem né? Meus sobrinhos, e a gente se diverte e mata a saudade.

Entre essas falas encontra-se a do jovem Wagner com 16 anos – no coorte de adolescentes – percebe-se comprometido com a festa e estabelece limites e deveres a serem cumpridos e diz, “[...] quando vai chegando a semana da festa eu aviso logo meus professores pra passar trabalho depois da festa, porque eu vou faltar pra ir buscar os santos.”, de certa forma, o jovem usa a estratégia da negociação dentro da escola com seus professores, para ter folga dos dias de aula e honrar seu compromisso com os santos da festa.

Estes sujeitos, expressam em suas vozes, uma face das coletividades que sobrepõem a rotina de seus afazeres, é uma entrega aos dias de festa, onde elas e eles são afetados pela alegria dos outros e se permitem fugir do mundo cotidiano e entrar no “[...]universo dos acontecimentos *extra-ordinários*”, é a passagem de um domínio a outro marcada por modificações no comportamento. Da Matta (1997, p. 47), afirma ainda que “[...] Este é o subuniverso das *festas* e das *solenidades*.”, assim, nesse universo onde o povo reza, dança e canta se deixa de lado uma sociedade hierarquizada, tradicional

e repressiva, para extravasar e viver livremente, individual e/ou coletivamente em dias de festa. Nos rastros de uma festa que me alimenta ricamente em suas nuances culturais, inclino-me a etnografar os elementos constitutivos desta, as transformações que acontecem e produzem construções analíticas sobre o campo, onde emergem questões importantes a serem refletidas em relação à comunidade no que tange os aspectos culturais e religiosos. Tais aspectos estão intrinsecamente relacionados e dão forma aos traços identitários e geracionais que constroem a vida individual e coletiva de crianças, jovens, adultos e idosos em Jurussaca.

A comunidade é este entremeio de elos sociais e identitários, que está localizada na região nordeste do Estado do Pará e se constituiu como tantas outras pelo Brasil, articulando planos de fuga em busca da sonhada liberdade, fugiam e conseguiam, penetrando nas matas e chegando até os rios e lagos, e assim, sair da clandestinidade tendo como proteção a escuridão da noite (ACEVEDO E CASTRO, 1998).

Desenvolveram comunidades autossuficientes conhecidas como Quilombos ou Mocambos e adotaram níveis de organização mais complexos, onde estruturavam diversas formas internas de relacionamento e padrões de governabilidade. Nesses locais mantiveram as tradições culturais e religiosas, e as vivências trazidas de suas terras. Em relação à posse das terras de Jurussaca, Reis (2016) conclui que ocorreu somente em 2002, através do processo nº 2002/163.396 a comunidade obteve o título de reconhecimento de Domínio Coletivo com uma área total de 200,9875 hectares, certificado pelo Instituto de Terras do Estado do Pará – ITERPA⁵ e segundo informações do Sr. Valdeci Araújo⁶, a luta foi intensa por muitos anos.

Como relato de memória do entrevistado, ele lembra: “[...] nós passava fome lá em Belém quando esperava a audiência no ITERPA, nós pedia dinheiro emprestado pra viajar, nós dava o jeito pra tudo, mas não podia faltar senão era pior”, primeiro para comprovar que eram quilombolas, depois para legalizar toda a documentação e protocolar nos órgãos competentes e aguardar o andamento do processo.

A economia do lugar está voltada para a plantação de milho, mandioca, tabaco, feijão, com a criação de aves, animais de pequeno porte e gado. A produção é familiar e o excedente é vendido nas feiras de Bragança e Tracuateua (Reis, 2016).

5 Transcreve-se o texto de reconhecimento: “Com base no disposto dos artigos 215 e 216 e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Carta Federal dos artigos 285, 286 e 322 da Carta Estadual, Leis Estaduais 6.165/1998, Decreto Estadual nº 3.572/1999 e Instrução Normativa nº 02/1999 – ITERPA, RECONHECE O DOMÍNIO COLETIVO, gravado com CLÁUSULA DE INALIENABILIDADE, em nome da ASSOCIAÇÃO DOS PEQUENOS E MINI PRODUTORES DA COMUNIDADE DO JURUSSACA, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº 01.219.634/0001-00, representada pelo senhor Edésio Torres de Araújo, portador do RG nº 2.103.405 – SEGUP-PA, seu representante legal. (REIS, 2016, p. 55).

6 Presidente da Associação dos agricultores da comunidade quilombola de Jurussaca e coordenador da Buscação e Deixação na Festa de Todos os Santos. Entrevista no arquivo da autora.

3. Por onde vou nessa festa: os caminhos metodológicos

Nos diferentes e vários métodos que se apresentam para a pesquisa científica, procuro por um que contemple a voz das várias crianças envolvidas neste trabalho etnográfico. Por se tratar da escuta dessas vozes, que variam em suas faixas etárias de quatro a dezesseis anos, procura-se pelo método da Etnometodologia visibilizar suas relações de socialidades e heranças identitárias no seio da Festa de Todos os Santos e o trabalho de campo como porta aberta para a realidade da pesquisa, ou seja, o trabalho de campo é uma fase super importante no processo investigativo, além de ser o contraponto dialético da teoria social (Minayo, 2009), sendo a observação e as entrevistas fundamentais para aquilo que pretendemos alcançar.

Ainda para Minayo (2007), a Etnometodologia é a base para um feixe de estratégias cujo ponto principal é uma descrição minuciosa do que se investiga ou se pretende investigar, dentro de uma pesquisa conhecida como situada. Nessa perspectiva, a autora expõe:

[...] os desenhos operacionais de cunho etnometodológico preconizam a observação direta e a investigação detalhada dos fatos, no lugar em que eles ocorrem, com a finalidade de produzir uma descrição minuciosa e densa das pessoas, de suas relações e de sua cultura. Suas fontes de inspiração são as abordagens antropológicas. Mas diferenciam-se delas por não terem a pretensão de produzir análises culturais totalizantes. As estratégias de investigação etnometodológica dão atenção especial às técnicas de observação participante e à compreensão dos símbolos e categorias empíricas que um determinado grupo usa para se referir ao seu mundo e aos processos que está vivendo. (MINAYO, 2007, p. 149).

Considera-se, portanto, que a etnometodologia como método para a investigação, é mediadora pois coloca entrevistado e entrevistador em redes de significados entre um e o outro. Sendo esta, a que traz para a luz um nicho de informações etnográficas que certamente reverberam novas possibilidades e abordagens no trabalho científico. São definições que vão percorrer as diversas relações tais como, culturais, religiosas, tradições e as transformações, os hábitos e costumes de grupos sociais participantes de estudos.

São as socialidades, as quais enxergamos em Jurussaca e as crianças como protagonistas nesses elos identitários que aproximam as gerações e fortalecem os laços familiares, sejam em seus afazeres rotineiros ou no cotidiano da Festa de Todos os Santos. A festa como cenário dessas relações, descortina padrões tradicionais e socioculturais que possibilitam visitar por meio das vozes escutadas, novos espaços de saberes e práticas.

Nessa investigação, além da observação participante e as entrevistas semiestruturadas, adotou-se a técnica da Associação Livre, que tem por objetivo fazer com que as crianças e/ou os outros interlocutores entrevistados, diga tudo o que lhe vier à mente (Vieira, 2007).

Com as crianças de Jurussaca, participantes da pesquisa, foram abordados assuntos como a escola, a natureza, a pesca, a religião, a roça e a relação deles com a Festa de Todos os Santos.

Registramos suas vozes em gravador, anotações no caderno de campo e quando chegam as dúvidas ou a carência de mais informações, revisita-se os arquivos, inclusive com registros fotográficos e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE assinado pelas crianças e/ou seus responsáveis legais, com autorização para uso dos nomes e a exposição de fotos delas, em suas práticas à época da festa na comunidade.

Nessa perspectiva, apresenta-se para este artigo seis falas de crianças que perpassam por algumas fases geracionais, moram em Jurussaca, acompanham suas avós e avôs, seus pais e mães na caminhada de buscação desde pequenos como crianças ativas e sujeitos na construção de suas próprias existências. Tecem suas socialidades e heranças identitárias na festa, constituindo-se sujeitos protagonistas de suas vivências.

Assim, apresenta-se Wagner Araújo, 16 anos, é aluno do primeiro ano do Ensino Médio e estuda na sede do município, acompanha o pai desde os quatro anos; Lorrany Araújo, 14 anos, também estuda na sede do município cursando o nono ano do Ensino Fundamental, segue o pai na buscação desde os cinco anos; Elizabeth Araújo, 10 anos, é aluna do quinto ano do Ensino Fundamental e estuda na escola da comunidade, acompanha a avó e mãe o dia todo também, Isabela Araújo, 10 anos, é aluna do quinto ano do Ensino fundamental e também estuda na comunidade, está buscando santos desde os três anos de idade, com sua mãe, pai e irmã mais velha; Willian Araújo, 4 anos, estuda na turma multisseriada de Educação Infantil na escola da comunidade, acompanha a mãe e a tia; Felipe Araújo, 4 anos, é aluno da turma multisseriada de Educação Infantil dentro da comunidade, acompanha o bisavô, a avó, a mãe e as tias.

A seleção e o cuidado na entrevista como interlocutoras da pesquisa, vem do fato destas crianças estarem ligadas desde pequenas à Festa de Todos os Santos, morarem no quilombo e terem em suas falas o sentimento de pertencimento tanto da festa quanto dos diversos espaços sociais e territoriais em que convivem. A preocupação maior é sempre de legitimá-las como autoras e de direito às suas próprias vozes, escutando-as como agentes protagonistas tanto na produção de saberes quanto na socialização e compartilhamento do seu conhecimento.

4. Crianças fazem a festa: as vozes, as socialidades e as heranças identitárias na Festa de Todos os Santos

Crianças. Quem não gosta do riso, da graça, da alegria desses pequenos seres adorados! Mary Del Priore (2001)



Figura 01 - Criança recebendo o santo para seguir na Deixação, de volta depois da festa. Fonte: arquivo da autora (2019)

Na figura 01, é o momento em que as crianças, estão guardando em seu colo as santas e os santos que irão ser devolvidos às casas de seus donos. Formam fila para terem em seus braços e às vezes pedem pelo nome do santo ou da santa que querem carregar. São os adultos que os arrumam junto com a toalha, a qual irá protegê-los (santas e santos) durante a caminhada da Deixação. É uma caminhada feita sob o sol escaldante do verão amazônico, no entanto, não se vê nenhuma criança aborrecida ou reclamando, ao contrário, iniciam com brincadeiras e muitos risos. Por caminhos e trilhas elas seguem, ora andando, outras correndo.

As crianças revelam em suas brincadeiras, solitárias ou com seus pares, especificidades que levam além da compreensão adulta e na esteira da Sociologia da Infância, elas apresentam segundo Silva (2017, p. 51) "[...] expressões interpretativas e atitudes que ajudam a compreender elementos de transformações e maneiras de ver e viver das sociedades, pois é um campo de estudo que se propõe a construir a infância como "objeto sociológico"", deve-se então, compreendê-las a partir de suas vozes como valorização de sua realidade nos diversos espaços onde vivem.

Por conta dos diversos contextos que envolvem as crianças desde o período colonial até nossos dias, é que procura-se rememorar/resgatar a história da criança brasileira, mais em brincadeiras infantis do que em infâncias interrompidas, pois nos coloca de frente com um passado que se contempla e se ignora, é um passado cheio de tragédias, anônimas, individuais ou coletivas que atravessaram a vida de milhares de meninos e meninas (Del Priore, 2001) na trajetória de construção das múltiplas experiências e linguagens delas.

Deste feito, as crianças aspiram cuidados de adultos para que possam soltar a voz fazendo-se escutar sobre o que veem, o que vivem e o que pensam quando participam efetivamente dos dias dentro da Festa de Todos os Santos. Embora as orientações sejam dadas por adultos, são protagonistas, porque elas, as

[...] crianças não recebem apenas uma cultura constituída que lhes atribui um lugar e papéis sociais, mas operam transformações nessa cultura, [...] sob a forma como a interpretam e integram, seja nos efeitos que nela produzem, a partir das suas próprias práticas. (Sarmiento, 2000, p. 152).

Ou em papéis múltiplos que possibilitam a interpretação dos momentos festivos como fatos privilegiados nas relações sociais e nas leituras identitárias-étnicas, que dão formas as questões de idade, comportamentos e diferenças entre as várias pessoas envolvidas. Por esta trilha, Flávia Pires (2014) faz abordagens sobre uma infância que trata as crianças como produtoras de cultura e protagonistas ou personagens históricos, e são:

[...]agentes sociais, produtores de cultura e personagens históricos (só para citar alguns exemplos: Bluebond-Langner, 1978; Briggs, 1992; Cohn, 2002; Corsaro, 2003, 2005; Nascimento, 2007; Nunes, 1999; Pires, 2009; Tassinari, 2001; Toren, 1990, 1999), levam em consideração que: 1) não há uma idade única para o aprendizado cultural: não apenas as crianças aprendem, mas os adultos não cessam de aprender; 2) as crianças aprendem tanto quanto ensinam, dos/aos seus pares e dos/aos adultos; 3) aprendizagem não se faz apenas por via consciente e racional, mas também através de outras maneiras de conhecer e aprender. (Pires, 2014, p. 12).

Lá em Jurussaca é bem como Pires define em seu artigo, quando as crianças estão participando da festa exercem seus papéis múltiplos na construção das práticas socioculturais, históricas e identitárias, nas quais estão inseridas e convivendo com as diferentes gerações da comunidade, sejam estas parentais ou de amizades afetivas. Dito isto, pode-se perceber na figura 2, que as crianças ao se sentarem para descansar enquanto o santo vai ser buscado na casa por onde passa o percurso, partilham coletivamente brincadeiras que algumas vezes envolve o santo aconchegado em seu colo.

Ao me aproximar deles, percebo que estão brincando de “adivinha que santo eu tenho” (figura 2), eles cobrem o santo com a toalha e o primeiro pergunta aos colegas: que santo eu tenho? Se não conseguirem adivinhar ficam devendo um prêmio ao que fez a pergunta, e assim vão perguntando um aos outros, entre acertos e erros, suspenses e risadas, no final, negociam como irão pagar o que devem.

O prêmio para quem adivinhou o nome da santa ou do santo é geralmente, manga verde⁷ com sal, o lanche servido na casa onde deixam os santos, pirulito, pipoca ou outras coisas que entram na negociação. O importante mesmo é promover a Buscação e a Deixação como momentos de socialidades e afinidades entre elas. Quando percebem minha presença, disfarçam e soltam risos acanhados, como se eu estivesse chegando para “estragar a brincadeira” deles.



Figura 02 - Crianças descansam e brincam enquanto esperam o padroeiro buscar mais uma imagem na casa. Fonte: Flávio Contente (2019).

São dias de festa, momentos de alegria, risos soltos, travessuras nos caminhos e trilhas por onde andam, além de presenciarem os ritos sagrados e profanos que constituem a Festa de Todos os Santos. Destarte, pelo olhar de Clarice Cohn (2005) diz que são os costumes, valores e crenças, as bases culturais que comportam uma “lógica particular”, ou seja,

[...] um sistema simbólico acionado pelos atores sociais a cada momento para dar sentido as suas experiências. Ele não é mensurável, portanto, e nem detectável em um lugar apenas – é aquilo que faz com que as pessoas possam viver em sociedade compartilhando sentidos, porque eles são formados a partir de um mesmo sistema simbólico. Se quisermos tentar uma analogia, pensemos os valores como as palavras em uma frase, e a cultura como o sistema lingüístico que permite que as pessoas articulem as palavras, as frases e as idéias de um modo que faça sentido para si e para os outros. Utilizamo-nos desse sistema simbólico todos os dias, embora não o conheçamos por inteiro, nem tenhamos consciência de o fazer. (Cohn, 2005, p. 19).

⁷ Nesse período as mangueiras estão carregadas de frutos que ainda estão amadurecendo, mas eles sobem nelas para apanhar e comer.

A festa, em si, permite na comunidade, olhar para os indivíduos como produtores sociais e ativos da cultura ganhando legitimidade como afirma a autora que, endossada pelos estudos antropológicos promove três aspectos fundamentais para a compreensão e a necessidade de ouvir as crianças que são: a criança como ator social, a criança como produtor de cultura e a definição da condição social da criança. Tais aspectos não as promovem como “adulto em miniatura”, mas as tornam em suas multiplicidades identitárias, protagonistas atuantes nas redes de significados que interagem ativamente com os adultos e as “[...] outras crianças, com o mundo, sendo parte importante na consolidação dos papéis que assume e de suas relações (Cohn, 2005, p. 28).

Certamente que as crianças aprendem com os adultos e suas relações os aproximam dos elementos da cultura global, nacional e local, no entanto, não se deve olhá-las como “adultocêntricas”, tampouco desbotar as suas conquistas calando suas vozes, é essencial que as compreenda como crianças que são, vivenciam e vivem os momentos partilhados (Arenhart, 2016). Então, a análise dessa compreensão se transforma, uma vez que é possível identificar a ação das crianças frente aos modelos sociais.

De tal modo que, o brincar, o correr, o gargalhar, assim como o festejar, vistos nos dias da Festa de Todos os Santos em Jurussaca, são ao olhar sociológico de Deise Arenhart, produções culturais e de afeto entre os adultos e as crianças que estabelecem compartilhamentos e a transmissão de saberes e práticas da sua cultura entre as gerações e diferentes linguagens, tal como a ludicidade.

Com o pensamento no debate sociológico de Karl Manhein (1993), a autora expõe sobre a geração que é um “fenômeno essencialmente histórico e cultural”, e que, as crianças em suas categorias geracionais se condicionam em seu grupo etário, no entanto, se relacionam com os adultos em outras experiências, diversas. Outras, fazendo parte das experiências histórica e cultural (Arenhart, 2016), é desse modo que percebemos as relações intergeracionais dentro do quilombo de Jurussaca, primeiro nas vivências do dia a dia, segundo quando estão vivendo os rituais dentro da festa. Na escuta atenciosa da fala de Wagner está sua trajetória de festeiro, ao lado dos pais, dos irmãos, e os sentidos que imprime a participação na Buscação, o motiva e o emociona:

[...] meu pai sempre levava a gente pra ver os santos no barracão, eu ia e ele disse que eu chorava para pegar nos santos. Ai ele perguntou se eu queria ser juiz e eu disse que sim, ai ele colocou meu nome na lista pra ser juiz, quando eu tava com doze anos saiu meu nome. Foi em 2015, eu me senti muito feliz, porque ia pagar uma promessa também. [...] eu gostava muito de buscar os santos, porque eu brincava com as outras crianças, a gente pegava manga verde pra comer com sal, merendava na casa dos donos do santo. [...] era muito bacana. (arquivo da autora, 2019).

Essas brincadeiras na fala do menino que agora já caminha para a fase adulta, traduz em nós as relações de socialidades com seu grupo na hora de buscar os santos. Ele vive linearmente, a festa de todos os santos e as brincadeiras que cabiam em sua faixa etária, tanto que no final lembra, provavelmente saudoso, dos tempos que era menor e fazia algazaras com seus colegas.

Quando observo as anotações no caderno de campo, vejo outras histórias de outras crianças, elas participam das festas religiosas e não religiosas, brincadeiras, torneios de futebol de campo, além de conviverem efetivamente nas atividades de trabalho familiar, distante ou ao redor da casa, cuidando dos canteiros de plantas e ervas, ajudando na roça e nos pequenos afazeres domésticos e, nas práticas sociais que se apresentam no cotidiano do lugar. As fases da criança não são atemporais como categorias, em alguns momentos se distinguem claramente, noutros, partilhavam do universo adulto, individual ou em coletividades onde se inserem.

Em seu estudo com crianças indígenas da etnia Xikrin-Mebengokré, Cohn tenta demonstrar que elas não aprendem ou irão aprender simplesmente com as relações sociais onde vivem, elas serão indivíduos com direito a voz e atuarão ao longo da vida em ações engajadoras em sua configuração e com relativa autonomia (Cohn, 2015). Nesse processo, a criança participará efetivamente.

Diante do exemplo colocado pela autora, Lorrany, antes apresentada, narra o que foi sua iniciação na festa, ao lado do pai e dos irmãos. A narrativa permite compreender a divisão de trabalho e as regras de participação. Quando o juiz é parente, a mãe não os acompanha pois tem que preparar as comidas. Prossegue falando sobre a relação das crianças com os Santos, que inclusive inspiram amor e proteção:

Eu lembro mais ou menos que eu tinha cinco anos quando meu pai me levou pro barracão. [...] meu pai me levava, eu e meu irmão. [...] minha mãe só participa quando o juiz é nosso parente, aí ela ajuda a fazer as comidas. [...] eu gosto muito de carregar os santos, eu me sinto feliz ajudando nessa tradição né. [...] eu gosto de ver todos os santos juntos dentro do barracão sabe, parece que eles ficam olhando pra nós. [...] quando eu era menor, eu só gostava de buscar e deixar os santinhos, mas agora que eu já entendo um pouco sobre a festa e a nossa cultura, eu não quero que acabe. [...] Meu pai sempre fala que é importante pra gente se sentir valorizado [...].

Na voz da menina que acompanha o pai desde os seus cinco anos de idade, percebe-se o quanto a festa é importante para a manutenção das heranças identitárias e a convivência com os mais velhos na Buscação e Deixação dos Santos, o que lhe possibilita interagir nessa manifestação religiosa e social, significativa em suas práticas culturais, restaurando relações e solidariedades grupais que acontecem fora da vida ordinária e se reestabelecem nos dias da festa.

Assim como, as falas da Elizabeth, da Isabela, do Willian e do Felipe, que trazem visivelmente esses laços geracionais e as heranças identitárias transmitidas por seus ancestrais, as brincadeiras com outras crianças geralmente da mesma faixa etária fortalecem as socialidades.

Elizabeth – [...] acho que desde a barriga da minha mãe eu já ia buscar os santinhos (risos), porque ela diz que ia pra buscação quando tava grávida de mim. [...] aí eu gosto de ir pra encontrar minhas amigas e assim a gente passa o dia juntas, [...] por que a gente carrega os santinhos e também brinca, corre pra chegar primeiro na outra casa. [...] minha vó Roberta e meu vô também iam, agora só minha vó que vai com a gente, porque meu avô morreu, [...] mas nós tudinho vai pra festa desde o primeiro dia [...].

Isabela – vou com minha mãe e meu pai, eles me levam desde pequena. [...] a mamãe disse que desde a mãe da minha vó elas iam pra buscação e a mamãe era zita igual eu (risos). De-

pois que ela teve nós, eu e minha irmã, ela leva todo mundo também. [...] eu gosto muito porque nós carrega o santinho né, e isso é legal porque a gente ajuda a carregar quando não tem muita gente pra carregar. Meu preferido é o daqui de casa [...] é Santa Maria que vai pra festa.

Willian – [...] quando ela não me traz eu fico chorando. [...] gosto de carregar os piquininho [...].

Felipe – venho com meu avô⁸ e minha vó. [...] gosto de carregar eles, gosto de correr também. [...] pegar manga com os mininos [...] a gente come com sal. [...] vovó briga mas mamãe não.

É verdade que ao escutar essas vozes tão cheias de autonomia e entusiasmo, nos recarregam de novas perspectivas e possibilidades no sentido de visibilizar as vozes das crianças para que se fortaleçam as suas culturas. Nos momentos em que estava entrevistando-os em conversa livre, eles e elas riam, brincavam um com o outro, paravam para merendar ou então corriam atrás um do outro. Era algazarra e felicidade. Risos e extravagâncias em que cada um e uma mostraram suas particularidades individuais e interagem coletivamente em harmonia.

Neste sentido, chama-se a atenção para não universalizar suas práticas, pois isso negaria as particularidades socioculturais delas e impediria o processo dos fenômenos sociais que as amparam em suas aprendizagens. Cuidemos para que não se deixe de entender “[...] o que elas fazem nessas brincadeiras se não entendermos a simbologia que as embasam, e essa simbologia extrapola o mundo das crianças” (Cohn, 2015, p.36), são seus saberes pensados e falados, compartilhados e socializados às produções delas, que se conectam às heranças identitárias.

Contudo, interessa destacar também da diferença geracional que pode comprometer a base das socialidades “[...] numa série de normatividades sociais que constroem lugares distintos para as crianças e para os adultos, produzindo efeitos de identidade e de diferença entre essas duas categorias geracionais” (Arenhart, 2016, p. 35). Por isso, não se deve desprezar o lúdico dentro da festa, são as brincadeiras e as práticas de ludicidade que promovem a interação entre as crianças e os adultos, estreitam laços geracionais e dimensionam as manifestações culturais e históricas.

É privilégio seguir com o olhar socioantropológico, como esclarece Arenhart para as questões do brincar, não desconsiderando a brincadeira como dimensão humana e, portanto, não exclusiva das crianças e ainda, dotada de grande significado, o que diz ser muito do que as crianças têm em comum, quando se diferenciam de acordo com as relações que vão se construindo na pluralidade sociocultural que existe em sociedades contemporâneas (Arenhart, 2016). Há de fato, uma grande pluralidade de práticas e representações sobre o brincar nos diversos espaços e grupos sociais que praticam a ludicidade.

Quando se trata das brincadeiras em Jurussaca, a Festa de Todos os Santos rememora os rituais e hábitos tão importantes para a manutenção dos elos identitários e as socialidades intergeracionais.

8 O avô que ele se refere na verdade é seu bisavô, pai de sua avó materna. O Avô dele é o principal rezador da ladainha, seu Antônio Cristino.

5. Considerações

Compreendida como um fato social total (MAUSS, 2003), a Festa de Todos os Santos no quilombo de Jurussaca é uma manifestação sociocultural e religiosa que implica nas heranças identitárias assim como nas atividades econômicas, jurídicas e políticas. Pois a partir das diversas práticas sociais das crianças e dos adultos, são tecidas relações plurais onde a postura fundamental está comprometida em ouvir a voz das crianças nos seus vários contextos e pelo ponto de vista delas, para compreender melhor as estratégias de ação social dessas crianças em relações coletivas, com a sua geração e os adultos.

Com efeito, os estudos voltados para a Antropologia e a Sociologia da criança não se limitam a temas esfacelados, onde a criança fica de um lado e o adulto de outro, exercendo a função de porta voz do direito da criança. Os fenômenos relacionados a estes estudos visibilizam a pluralidade cultural como passaporte dialógico na compreensão do universo da criança que brinca e festeja seus santos. Crianças que fazem a festa nos dias extraordinários da festividade.

São elas que carregam na Buscação e na Deixação não somente os santos e santas para o barracão, mas suas redes de produções culturais, sociais e religiosas que interagem com o viver dos adultos. De tal modo que, a participação dessas crianças não começa num dia e termina no outro, elas participam de festas religiosas no Brasil desde a vinda dos jesuítas, embora àquela época, rejeitadas e silenciadas em suas vozes.

As crianças enquanto protagonistas da Festa de Todos os Santos em Jurussaca são efetivamente participantes dos dias em que acontece o ciclo festivo. Com suas práticas e rituais, a festa revela as crianças como produtoras de suas culturas, mesmo que elas tenham nos adultos a inspiração para se apropriarem das diferentes tradições socioculturais e experienciarem contextos e dimensões plurais diante de suas realidades sociais. Reconstroem-se e criam as suas diferentes histórias, culturas e infâncias. Sendo fundamental pensar nos diversos contextos sociohistóricos em que se apresentam. São sujeitos que encharcados com suas histórias de vida, suas identidades geracionais construídas, compartilham suas vivências, individuais e coletivas, seus costumes, suas socialidades.

Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas**: guardiães de matas e rios. 2.ed. – Belém: CEJUP/UFPA-NAEA, 1998.

ACEVEDO, Rosa. **Quilombos no Brasil**. Revista Palmares, nº 5. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MINC, 2000.

ARENHART, Deise. **Culturas infantis e desigualdades sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DEL PRIORE, Mary. **Histórias do Cotidiano**. São Paulo: Contexto, 2001.
- MANNHEIM, Karl (1964). **El problema de las generaciones** [tradução: Ignacio Sánchez de la Yncera], Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS), n. 62, pP. 193-242.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MINAYO, Maria Cecilia de Souza. Trabalho de Campo: contexto de observação, interação e descoberta. In: **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. DESLANDES, Suely Ferreira; MINAYO, Maria Cecilia de Souza (org). 28ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- MINAYO, Maria Cecilia de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 10ª. Ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2007, p. 13-25.
- PÉREZ, Léa Freitas. Breve, brevíssimo, comentário sobre a potência festiva na/da Baía de Todos os Santos. In: **Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades**. TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (org). Ed. Edufba, BA, 2015, p. 279-290.
- PÉREZ, Léa Freitas. De Duvignaud às procissões lisboetas: a festa para além da festa. In: **Anais III Colóquio Festas e Socialidades**. PÉREZ, Léa Freitas; CORDEIRO, Graça Índias; BELONE, Ana Paula (org). edição Digital ISBN: 978-989-732-514-4, 2015, p.58-69.
- PIRES, Flavia Ferreira. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 41, p. 415-419, jan./jun. 2014.
- REIS, Maria Helena de Aviz dos. **Entre a “buscação” e a “deixação”**: a festa de todos os santos na comunidade quilombola de Jurussaca em Tracuateua-PA. Dissertação de mestrado – Universidade do Estado do Pará – UEPA. Dissertação (Mestrado em Educação) - Belém, 2016.
- SARMENTO, Manoel Jacinto. **Sociologia da infância**: correntes, problemáticas e controvérsias. Cadernos do Noroeste, Porto, vol. 13. 2000. p. 145-164. DOI: Link: <http://dx.doi.org/10.1016>. Acesso: 17 de novembro de 2019.
- VIEIRA, Norma. **Participação Juvenil na Pesca Artesanal da Vila de Bonifácio, Bragança, Pará, Brasil**. Dissertação de Mestrado em Ecologia de Ecossistemas Costeiros e Estuarinos UFPA – Bragança, 2007.

*Rhana Beatriz Maia de Freitas*¹
*Benedita Celeste de Moraes Pinto*²

Cabanagem em Cametá na Memória do Povo

¹ Mestranda em Educação e Cultura pelo PPGEDUC-UFPA. E-mail: rhana-beatriz@hotmail.com

² Professora/pesquisadora da Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO) e do Programa de Pós- Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) do Campus Universitário do Tocantins -UFPA/Cametá. Líder dos Grupos de Pesquisa HELRA & QUIMOHRENA. E-mail: celestepinto@ufpa.br

1. Introdução

Este trabalho faz uma análise das memórias disponibilizadas no livro do padre Tiago Thorlby, "A cabanagem na fala do povo" (1987), sobre a Cabanagem em Cametá. Busca-se identificar a massa cabana que participou do movimento, além de suas representações, permanências e modificações. O autor utiliza a memória de quem ouviu falar sobre a Cabanagem para narrar os fatos acontecidos antes, durante e depois da revolução cabana, "catando a memória perigosa do povo, devolvendo ao povo a história contada pela própria boca do povo" (THORLBY, 1987 p. 6).

Para a construção de seu livro o padre Tiago Thorlby percorreu várias localidades do Pará, que viveram de perto as ações cabanas e legalistas, recolhendo as falas do povo sobre a Cabanagem. As memórias estão dispostas por todo o livro sem qualquer análise, divididas por alguns tópicos, até porque a intenção do autor não é analisá-las e sim "ir catando e guardando, valorizando e devolvendo ao público as coisas que não são valorizadas pela história oficial" (THORLBY, 1987 p. 6).

Foram analisadas as entrevistas de alguns cametaenses, são as do senhor Romeu Duarte Peres, branco de Cametá; Raimundo Penfort de Sena, negro de Cametá; Manuel "Duquinho" dos Santos Melo, mestiço de Cametá e Anselmo da Trindade, mestiço da periferia de Cametá. Cada um deles possui sua forma específica de expor o que foi a Cabanagem por suas memórias, assim como, representam sua camada social e econômica, apresentam por meio desses aspectos suas visões sobre a revolução e o ser cabano.

Segundo PINTO (1998) “mais do que pura representação, a memória afirma-se diferentemente da história pela capacidade de assegurar permanências, manifestações sobreviventes de um passado muitas vezes sepultado, sempre isolado do presente” (p. 207). Os acontecimentos anteriores à Cabanagem, como as lutas pela Independência e por sua efetivação em Cametá, também estão presentes na memória desses entrevistados, aparecendo como um dos motivos da eclosão do movimento. Tal reflexão também é apresentada por memorialista cametaenses, assim como pela historiografia. Toda a articulação política de 1823 até 1835, com a tomada de Belém pelos cabanos, permeia o imaginário da população, criando seus símbolos e mitos: título da “cidade invicta” e a Samaumeira.

Em várias páginas do livro de Tiago Thorlby (1987) Cametá aparece em destaque pela contradição e consenso na construção de diversos discursos sobre a Cabanagem e os cabanos. As vezes a lembrança da Revolução Cabana, pode estar apagada na memória do povo, pelas diversas formas de se fazer esquecer, mas que em determinadas circunstâncias, reaparecem e ganham seu espaço. Assim também, a reafirmação patrocinada por autoridades de um mito ou um título que reflete ou não a memória desse povo (BARBOSA, 1999).

2. O Que Foi a Cabanagem?

Uma primeira informação que o leitor tem acesso é sobre “o que foi a cabanagem?” O entrevistado de forma bem clara expõe sua ideia, respondendo:

A cabanagem era o crescimento do movimento popular contra os portugueses e uma verdadeira independência. A cabanagem era para acabar com a humilhação da escravidão; para ter terra. Eram nativistas querendo assumir a independência dos portugueses. (Francisco Penfort de Sena, apud THORLBY, 1987 p. 59).

De uma forma até cronológica o senhor Francisco levanta questões importantes para o desenvolvimento político da província e das reivindicações presentes nas lutas de contestação. A primeira tem a ver com a Independência, os portugueses que viviam na região não aceitavam uma independência porque perderiam o contato direto com Portugal, fazendo agora com o Rio de Janeiro, o que poderia enfraquecer seu poder político e econômico. Então, os portugueses serem contra algo que beneficiaria os paraenses, pelo menos era assim que os intelectuais viam a Proclamação da Independência, os tornava alvo de qualquer luta.

Os outros dois pontos que seriam “causas” da Cabanagem, segundo o entrevistado, era o fim da escravidão e o acesso à terra pela população. As lutas pelo acesso à terra também estavam relacionadas às lutas por melhores condições de trabalho e contra o trabalho compulsório, ao qual muitos eram obrigados, já que nas situações de conflito muitos tinham que trabalhar para o Estado de graça, em péssimas

condições. Já por conta da maioria da massa cabana ser negra o fim da escravidão era uma reivindicação constante, isto era representado pelas lideranças populares negras libertas e pelas fugas de escravos, que viram na Cabanagem a possibilidade de alcançar sua liberdade efetiva.

Ana Renata Lima, em seu trabalho “Terra e trabalho como componentes das lutas cabanas no Acará-PA (século XIX)” (2009), analisa as ações praticadas pela população na região do Acará/PA, como: ocupações de terra, saques e comércio clandestino; que eram relacionadas ao banditismo no período da Cabanagem. Essas ações podem ser entendidas como formas de enfrentamento ao poder agrário e ao modelo de trabalho estabelecido. A autora identifica a terra como componente singular da cultura de revolta do período da Cabanagem. (LIMA, 2009).

Victor Tamer um dos memorialistas mais importantes de Cametá, fez parte da elite intelectual e econômica da cidade, tem suas obras sempre analisadas para estudos sobre Cametá. Em seu livro “Chão cametaense” (1998), ele comunga da ideia de que com a adesão do Pará à independência, os brasileiros teriam efetivamente seus anseios atendidos, quando na palestra pronunciada na sede do Instituto Histórico e Geográfico do Pará ele afirma:

A adesão do Pará à independência pareceu que seria uma garantia para a manifestação mais aberta dos nossos sentimentos patrióticos, pois estavam livres da submissão de tutelados. E como tal ninguém mais poderia admitir a intromissão dos portugueses no comando dos nossos problemas. (TAMER, 1998 p. 37).

Assim como o entrevistado e alguns autores que discutem a Cabanagem, a Adesão a Independência do Brasil e as lutas para a sua efetivação são um momento de significativa organização popular, não somente de uma elite intelectual, mas de pessoas das camadas populares. Grupos que posteriormente se uniriam ao movimento cabano. Outra fala que se destaca é a do seu Romeu Peres: “A Cabanagem era uma invasão de pessoas que vinham atrás de qualquer coisa” (Romeu Duarte Peres, apud TORLBY, 1987 p. 60). Quando o entrevistado afirma que os participantes da cabanagem vinham “atrás de qualquer coisa”, algumas questões surgem: o que seriam essas coisas? Seriam mantimentos? Bens materiais? Melhores condições de vida ou trabalho?

Na fala de seu Anselmo Trindade aparece o que seriam essas coisas:

A finalidade dos cabanos foi o preço da mercadoria que subiu. E a possibilidade dos cabanos de comprar era fraca – ou porque não queriam comprar por aquele preço. Então tiravam o dinheiro do rico para comprar as coisas. (Anselmo Trindade, apud THORLBY, 1987 p. 60).

Então, poderia ser uma busca pela sobrevivência, pois a alimentação é a base para o funcionamento da vida. A carestia dos alimentos se torna um motivo possível para as ações cabanas, não tendo condições financeiras para garantir seu sustento diante do aumento dos preços, buscariam então, a solução retirando o dinheiro da minoria rica para comprar mantimentos para a maioria pobre, pois somente quem possuía posses poderia comprar os produtos por um alto valor.

Pasquale Di Paolo (1990) explica como funcionava esse sistema de altos preços, em que o grupo dominante português possuía a concentração dos preços dos alimentos, comprando barato a matéria-prima e repassando com valores altíssimos os mantimentos, monopolizando assim o mercado de industrializados. (DI PAOLO, 1990).

As memórias divergem sobre os motivos das ações cabanas, mas a maioria as condena. Isso fica evidente quando o senhor Romeu Peres afirma que os cabanos “vinham atrás de qualquer coisa” e seu Anselmo Trindade - “tiravam o dinheiro do rico para comprar as coisas”, demonstra suas reprovações diante das ações cabanas, já que é terrível e contra as normas sociais roubar, furtar ou pegar algo que tenha dono, mesmo que seja para sua sobrevivência.

A camada popular cametaense, de toda a região do Grão-Pará, era, em sua maioria, pobre com dificuldade de acesso a melhorias, estando expostos as diversas formas de trabalho compulsório e escravo, experimentam com a Cabanagem a possibilidade de mudança na sua situação social e econômica.

Victor Tamer (1998) também condena as ações da Cabanagem:

[...] grande epopéia da cabanagem vivida na resistência heroica que o valente padre-soldado Prudêncio José das Mercês Tavares soube impor, à frente dos denodados cametaenses, contra a invasão sanguinária daquela rebelião desvairada, que já dominava toda a Província do Pará. (TAMER, 1998 p. 13).

Para ele os cabanos não passavam de sanguinários e ladrões, herói mesmo somente o padre-soldado que organizou a resistência através da conhecida “trincheira que padre Prudêncio fez levantar circundava toda a periferia do lugar” (TAMER, 1998 p. 48), periferia da vila de Cametá. Então, para a legalidade da época pensar no povo tomando o poder, que sempre esteve nas mãos de uma elite, era algo inconcebível, precisava ser deslegitimado.

Entre os relatos é possível identificar dois discursos completamente discordantes em relação ao movimento cabano, enquanto um condena a forma de ação dos cabanos, o outro justifica as atitudes tomadas pelos revoltosos. O primeiro é o do seu Anselmo Trindade, que confirma o consenso social diante da Cabanagem ao dizer:

Os cabanos apareceram por aqui na forma de uma revolução, fazendo coisas que não deviam fazer. Carregavam o que os moradores tinham. Enterravam quando não podiam carregar. Só carregavam coisas que tinham valor: ouro, prata. O povo tinha muito ouro. Pouco habitante, mas muito ouro. Os capitalistas tinham muito dinheiro. Alguns acompanhavam. Alguns morreram porque não queriam acompanhar os cabanos. Os cabanos não faziam nada a benefício do povo. Só mexiam naquilo que o povo tinha. [...]. Levavam porque meu povo não podia forcejar. (Anselmo Trindade, apud THORLBY, 1987 p. 69, 71).

Analisando esta fala, vem à tona algumas inquietações: Quem era esse povo que tinha ouro e prata? Era esse povo que podia comprar as mercadorias mais caras? Quem eram esses habitantes?

Quem podia ser denominado habitante? Perguntas essas que podem ter resposta sim, mas servem também para refletir sobre a sociedade cametaense que vivenciou o movimento da Cabanagem. Cametá era grande produtora de cacau e tabaco, tem esse comércio dominado e concentrado na mão de uma elite portuguesa ou por seus descendentes, como afirma o próprio entrevistado, havia “pouco habitante, mas muito ouro”, toda a riqueza era somente de uma parcela mínima da sociedade, a concentração de renda gera desigualdade, pobreza e subjugação.

Já o outro relato é do seu Raimundo Penfort que diz: “Os cabanos do Pará era uma revolução justa – uma levante sangrenta, mas justa. Os cabanos, sem armas, contra os fuzis do governo” (Raimundo Penfort, apud THORLBY, 1987 p. 71). Esse depoimento é completamente diferente do consenso sobre a Cabanagem em Cametá, nele se percebe a tentativa de construir um novo olhar sobre o movimento, afirmando ser uma “revolução justa”. “Cabanos sem armas, contra os fuzis do governo”, a fala legitima a luta dos cabanos diante das injustiças que sofriam, assim como condena o governo pelas violências cometidas contra o povo.

Cada discurso sobre a Cabanagem é composto de um referencial criado, seja pela história dos vencedores – a legalidade – ou a dos vencidos – movimento revolucionário. Desse modo suas representações são apropriadas e remodeladas, Barbosa (1999) discute essas representações:

Os líderes eleitos que estavam envolvidos no movimento cabano, isto é, os que atuaram como “legalistas imperiais” ou como “cabanos” variavam de acordo com suas representações historiográficas e/ou apropriação política que consequentemente trouxeram diferentes significados em suas representações. (BARBOSA, 1999 p. 110).

Cada uma dessas perspectivas, cabanos como sanguinários e legalistas como heróis, ou cabanos como revolucionários e legalistas como déspotas, tem relação com o imaginário que é cultivado. Por muito tempo o movimento cabano foi “comemorado” em segundo plano, no momento em que era evidenciada a retomada da capital por Francisco Soares Andréa, em 13 de maio de 1836. A partir dos anos 1980 um movimento crítico aparece, com novos olhares e sujeitos. As pesquisas passaram a questionar as tradições criadas sobre a cabanagem.

Mário Médice Costa Barbosa, em seu trabalho “A invenção da cidade invicta: entre a ação e a memória do anti-cabano padre Prudêncio e da samaumeira como símbolos de orgulho cametaense” (1999), apresenta esses novos sujeitos que auxiliam na mudança do olhar sobre a tradição contida no título “cidade invicta”. Seria a ala “progressista” da igreja católica com as Comunidades Eclesiais de Base, novo sindicalismo rural, o fortalecimento dos sindicatos, a formação de novos partidos políticos de esquerda e a importante implantação do campus da Universidade Federal do Pará em Cametá. (BARBOSA, 1999).

Interligados ou não, esses sujeitos sociais passarão a influenciar no redimensionamento da representação da Cabanagem em Cametá, ou seja, a hegemonia da glorificação simbólica dos cametaenses ‘começava’ a ser contestada na localidade. (BARBOSA, 1999 p. 108).

De alguma forma esses novos sujeitos auxiliaram para que fossem questionadas as noções sobre as lutas cabanas, popularizadas somente pelo olhar dos vencedores, que nesse novo contexto de luta não mais fazia sentido.

3. A Massa Cabana

Através das falas dos entrevistados é possível identificar de que locais eram ou vinham os cabanos: “Os cabanos era gente da região. Andavam por todo o Amazonas. Rodaram a Ponta de Flechal e vieram para Cametá. Era um núcleo, como se chama, uma associação deles”. (Manuel “Duquinho” Melo, apud THORLBY, 1897 p. 65).

No curto relato do seu Manuel Melo conseguimos dimensionar a espacialidade que percorreu o movimento cabano, que usando os rios vinham do que hoje conhecemos como Amazonas até Cametá. E a facilidade no uso dos rios também identifica que os participantes da Cabanagem eram da região, podendo ser indígenas, ribeirinhos, homens e mulheres do campo. Essa ideia de movimentação ajuda na confirmação da existência de uma possível rede de informações dentro e fora da província.

Nesse sentido, RICCI (2006) discute a existência de um possível comércio de ideais: iluministas, de liberdade, igualdade da revolução Francesa, da revolução liberal do Porto, que circulavam pelo mundo naquele momento. Estas chegaram até os cabanos e fizeram com que eles ganhassem representatividade, além de reinterpretarem de sua forma as situações cotidianas. (RICCI, 2006).

Além das massas cabanas, os líderes intelectuais e econômicos da cabanagem também estão presentes na memória do povo. O senhor Anselmo Trindade afirma:

Os cabanos eram do interior. Pensei que fosse povo baixo que fizesse essa revolução e não era: era gente de alto catálogo, categoria” (Anselmo Trindade, apud THORLBY, 1987 p. 65).

Na fala é definida a origem dos líderes, assim como a classe a qual eles pertenciam, sendo alguns proprietários de terra e de escravos, como é o caso de Felix Clemente Malcher, no Acará, e Cônego João Batista Campos, pertencente a igreja católica e a vida política na capital. É interessante pensar a Cabanagem como um movimento construído por uma elite, mas colocado em prática pela camada popular. Além de se perguntar: como parte da população aderiu a um movimento revolucionário, sendo este arquitetado por uma elite nacionalista paraense, que detinham prestígio na organização social do período?

Foi uma união que buscava benefício para ambos, a elite tinha o intuito de modificar a forma de governo e assim promover mudanças econômicas e sociais, que beneficiaria o povo. Outro ponto que pode ter unido essas classes tem a ver com as opressões sofridas pela população, como expropriações, trabalho compulsório e escravo, que podem justificar a luta armada. Essa reflexão, abre espaço para a

discussão sobre a naturalização da violência praticada pelo Estado, que pode ser feita analisando o depoimento do seu Francisco Penfort: “Cabanos sem armas, contra os fuzis do governo”, onde essa forma de tratar os populares é aceita e respeitada, ou seja, levantar armas contra a população.

Mas, não é somente a violência física, como também as arbitrariedades e opressões, pois quando essa violência é praticada pela população insatisfeita com sua situação de vida, seja social e econômica, é considerada como barbárie e desordem, sendo imediatamente repreendida, controlada e combatida.

Nesse sentido, Ana Renata Lima (2007) discute em seu trabalho “Olhares sobre o outro: palavras e imagens das autoridades provinciais em tempos de rebeldia (Grão-Pará – séc. XIX)”, a sociedade em que eclodiu a Cabanagem, assim como as principais atitudes das autoridades da época contra a revolta. O Brasil e o Pará estavam dentro de uma organização social em que o poder estava nas mãos dos proprietários de terra, de escravos e de comerciantes, qualquer forma de contestação dessa ordem seria imediatamente combatida, como foi a Cabanagem, onde escravos, libertos e caboclos insurgiram com algumas reivindicações e contestações e foram fortemente atacados e derrotados (LIMA, 2007).

A identificação social da massa cabana foi possível através das regras de posturas estabelecidas na sociedade daquela época. Desses códigos de posturas surgiam as punições comuns que diariamente eram impostas a parte da população pobre, sendo assim, a massa cabana era composta por tapuios, indígenas, trabalhadores rurais, negros, libertos e escravos, homens e mulheres do campo e das periferias. Situações que fizeram aparecer lutas específicas dentro do movimento, organizando cabanagens dentro da Cabanagem (BEZERRA NETO, 2001).

4. Representação da Cabanagem: “Cidade Invicta”

Permeia o imaginário cametaense o feito da “cidade invicta”, a frente de reação que a vila de Cametá construiu diante da Cabanagem. Em um relato esse momento é lembrado:

Aqui foi o centro de resistência da Cabanagem. Meu pai falou isso. Durante muitos (anos), antes tinha aqui uma samaumeira, que era símbolo da Cabanagem. Quando eles entraram aqui na cidade, os cabanos, eles vieram por aqui pela estrada. Cametá era vila, não era cidade ainda. Então entraram. Então papai disse que tinha mulher, Maria Pretinha, que vinha denunciar para padre Prudêncio. E aí, Pe. Prudêncio... Ouvi dizer, então, que parte deles era índio, de Cametá; então Pe. Prudêncio mobilizou os caboclos: uma parte deles era índio – povo primitivo era camotas. E nesse tempo eles vieram. E Maria Pretinha veio e denunciou e foi também falar para eles. Era intérprete entre os cabanos e os daqui. Eles foram falar com o chefe deles para não se arriscar por que a cidade estava entrincheirada – fizeram uma grande cerca de arca. Ficou ao extremo desta estaca, esta samaumeira, de maneiras que eles não passaram desta rua daqui. A samaumeira é uma árvore muito grande. Os cabanos não pas-

saram da estaca que o Pe. Prudêncio fincou para proteger a cidade. Quando os cabanos não conseguiram entrar, voltaram. Voltaram, não se sabe para onde. (Manuel "Duquinho" Melo, apud THORLBY, 1987 p. 81).

Mesmo com todas as estratégias militares arquitetadas pelo padre Prudêncio expostas no depoimento, importantes para a contenção dos cabanos, outra ação chama bastante a atenção que é a participação de uma mulher, Maria Pretinha, nesse contato entre cabanos e legalistas.

No relato, ela aparece como uma espiã e intérprete entre as forças legalistas e a dos cabanos, sendo uma parte destes formados por indígenas. Maria Pretinha tem participação fundamental para as ações de proteção do padre Prudêncio, primeiro por ser utilizada como espiã para a aquisição de informações sobre o grupo cabano. E segundo como intérprete para a comunicação desses grupos em combate.

Sobre a participação das mulheres na Cabanagem, Eliana Ferreira (2006) as analisa como sendo sujeitas ativas em todo o período da revolução. A autora mostra algumas formas de participação dessas mulheres, como mantedoras da família enquanto os homens estavam na linha de frente da luta e espiãs dentro de uma rede de informações cabanas, ou para os próprios legalistas. Outra forma era a de auxiliar os cabanos, seja com abrigo ou escondendo suas armas. Elas também reivindicavam seus direitos, pela morte dos maridos, perante o Estado por meio de requerimentos. Mesmo sem necessariamente terem pegado em armas ou estando na frente de batalha, as mulheres participaram de diversas formas do movimento cabano. (FERREIRA, 2006).

Há um prestígio sempre rememorado ao título de "cidade invicta", mas também existe um relato que contraria a construção dessa memória, que diz: "As coisas a respeito da cabanagem foram inventadas. Deveria aparecer agora o movimento dos 'Novos Cabanos'. A cabanagem não acabou: veja o povo na rua" (Raimundo Penfort, apud THORLBY, p. 94).

Quando o entrevistado afirma que "as coisas a respeito da Cabanagem foram inventadas" nos auxilia no entendimento de como o imaginário é apropriado por grupos, nesse caso a elite política cametaense, para popularizar sua perspectiva da história. A fala também faz uma relação com lutas contemporâneas "a cabanagem não acabou: veja o povo na rua", algumas reivindicações continuam quase as mesmas, como o direito ao acesso à terra, dignidade, condições de vida e trabalho. Mostra que o povo continua lutando.

Mário Médice Barbosa (1999) é enfático quando se trata da construção do título de "Cidade Invicta":

[...] com o título de cidade invicta. Título inventado, que reflete e simboliza o tradicional orgulho cametaense pela vitória imposta aos cabanos. Nesse sentido, o título de cidade invicta para Cametá, devido a defesa "inexpugnável" movida contra os cabanos, possui um significado de tradição de cunho "inventado" no imaginário coletivo. Linguagem simbólica que traduz a grandeza de sua história, a qual foi apropriada politicamente pela elite cametaense. (BARBOSA, 1999 p. 9).

O título é construído dentro da perspectiva da história legalista, exaltando os grandes heróis. Nesse sentido, outras questões do movimento cabano são silenciadas, como todos os que sofreram para que a ordem pudesse se manter em Cametá. Para uma determinada parte da sociedade cametaense era interessante que mantivesse esse imaginário em suas mãos, para que sempre fosse lembrado o poderio das grandes famílias na manutenção da ordem pública que somente elas vivenciavam em Cametá durante a Cabanagem.

Os guardiões da memória de Cametá fazem de tudo para que o imaginário da “cidade invicta” permaneça quase intacto na memória do povo, mesmo com as diversas mudanças de análise sobre o movimento da Cabanagem e os episódios vividos em Cametá. A história glorificada por esses memorialistas – pertencentes a elite local e política – é baseada no positivismo histórico, que cultua os grandes homens e notáveis da história. Desse modo o poder político e a elite intelectual procura institucionalizar determinados símbolos e novos rituais para que consigam explorar o imaginário da sociedade. (BARBOSA, 1999).

A memória sobre a Cabanagem em Cametá existente é em grande maioria formada pela história oral, repassada pelos antigos, de pai para filhos e pelos intelectuais da cidade. Dessa forma é muito marcante o orgulho pelos grandes feitos da “cidade invicta”, assim como o grande apreço pelas homenagens a esse passado, mesmo sendo elas promovidas por uma elite política e intelectual.

A exaltação dos homens notáveis tem uma grande influência no imaginário popular, servindo de exemplo moralizante e coesão-política, com propósitos e objetivos políticos (BARBOSA 1999). Conseguimos assim analisar o interesse de autoridades políticas na manutenção do imaginário cametaense, pois assim eles garantem a perpetuação de seu objetivo político de coesão popular diante de suas ideias. Valorizam também a forma moral com que o cametaense deve se apresentar, pois são herdeiros da “cidade invicta”.

5. Considerações Finais

Trabalhar com a memória é desafiador, pois nos fornece reflexões que não estão palpáveis para o pesquisador, diferentemente do que acontece com as fontes escritas, disponíveis em livros, arquivos e documentos. A memória como afirma Pêcheux (2010), não é uma esfera plena, um conteúdo homogêneo, mas sim um espaço móvel de divisões, desdobramentos e contradiscursos. (PÊCHEUX, 2010).

Por meio das memórias coletadas no livro de Thorlby é possível identificar as representações sobre a Cabanagem e também seus participantes, para além de seus líderes. É claro também os discursos conflitantes, de um lado a evidencia do início de uma organização popular de contestação e sua ação na prática, de outro lado a exaltação

dos grandes heróis que venceram os ladrões sanguinários. Imagens utilizadas de forma política, esta última popularizada desde a retomada de Belém em 1836, já a primeira vivida mais recentemente desde os anos 1980 com críticas às tradições positivistas dos acontecimentos históricos.

Através dos entrevistados também se consegue perceber a amplitude do movimento cabano que recebeu influências de ideias e ideais internacionais e nacional, que pelos rios se popularizou por toda a região amazônica.

O prestígio designado ao título de “cidade invicta”, já que saíram de Cametá estratégias militares de combate aos cabanos, tem relação com uma manutenção de poder nas mãos de poucos e na coesão política da população. Se usa como exemplo a imagem de padre Prudêncio, que tudo controlou com mãos de ferro, para assim estabelecer um modelo de cidadão que vive sob a tutela de uma grande autoridade.

Mesmo assim, é importante lembrar quem fez e faz parte da nossa história, que ela é constituída de mulheres e homens comuns, não somente de grandes heróis. E que no caso da Cabanagem essa massa popular pegou em armas para lutar por sua sobrevivência.

Referências

DI PAOLO, Pasquale. **Cabanagem: a revolução popular da Amazônia**. Belém: CEJUP, 1990.

BARBOSA, Mário Médice Costa. **A invenção da cidade invicta: Entre a ação e a memória do anti-cabano Padre Prudêncio e da Samaumeira como símbolo do orgulho cametaense**. Monografia. Universidade Federal do Pará, 1999.

BEZERRA NETO, José Maia. **A Cabanagem: A revolução no Pará**. In: Pontos de História da Amazônia. Belém: Paka-Tatu, 2001.

FERREIRA, Eliana Ramos. **As mulheres na cabanagem: presença feminina no Pará insurreto**. In: Face da História da Amazônia. Belém: Paka-Tatu, 2006.

LIMA, Ana Renata do Rosário de. **Olhares sobre o outro: palavras e imagens das autoridades provinciais em tempos de rebeldia (Grão-Pará – séc. XIX)**. XXIV Simpósio Nacional de História, ANPUH, 2007.

LIMA, Ana Renata do Rosário de. **Terra e trabalho como componentes das lutas cabanas no Acará-PA (Século XIX)**. XXV Simpósio Nacional de História, ANPUH, 2009.

PÊCHEUX, Michel. **Análise Automática do Discurso (AAD-1969)**. In: GADET Françoise; HAK, Tony (Org.). **Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Trad. De Eni P. Orlandi. Campinas: Unicamp, 2010.

PIERRE, Achard. et al. **Papel da memória**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2010.

PINTO, Júlio Pimentel. **Os muitos tempos da memória**. Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: EDUC, 1998.

RICCI, Magda. **Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840**. Publicação dezembro de 2006 – PDF.

TAMER, Victor. **Chão Cametaense**. Belém: 1998.

THORLBY, Tiago. **A Cabanagem na fala do povo**. São Paulo: Paulinas, 1987.

Os Traçados da Cidade: a Belém da Primeira Metade do Século XX²

¹ Mestre em História Social pela PUC/São Paulo e doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará.

² Artigo fruto da dissertação de mestrado intitulado *Carnaval Belenense em tempos de Estado Novo (1938-1946)*.

Introdução

As crônicas publicadas pela imprensa belenense entre as décadas de 30 e 40 dizem muito acerca do que as elites pensavam sobre os territórios belenenses e seus habitantes, apresentando inclusive um espaço urbano da capital fragmentado, constituído por um território central, moderno, marcado pelos resquícios da belle époque, pelos grandes clubes carnavalescos e territórios com caracterizações depreciativas.

Isso nos leva a pensar as diferentes significações que participar do carnaval poderia ter para cada folião dos variados espaços existente em Belém naquele momento. Muitos membros da elite belenense, por exemplo, viam nos clubes um espaço propício para expor seu status social. Já alguns foliões frequentadores das folias públicas, viam nestas um espaço de entretenimento e lazer. Logo, analisar estes territórios é significativo e é em torno dessas abordagens que este artigo discorre.

No entanto, para entender Belém é fundamental compreender que Amazônia é esta na qual a cidade está inserida, como uma de suas principais capitais. Para esse entendimento trazemos a abordagem do historiador Serge Gruzinski, em sua obra *Pensamento Mestiço*, na qual disserta sobre o espaço Amazônico, focalizando espacialidade, territorialidade e historicidade na Amazônia.

Seu trabalho atua na contramão do que a historiografia há séculos vem produzindo sobre essa parte do país, apresentando questões para se pensar a Amazônia, desconstruindo a imagem que se tornou comum de ser uma região selvagem e isolada do mundo. Segundo o autor, a imensa floresta “é um dos reservatórios onde há muito

tempo se alimenta nossa sede de exotismo e de pureza”, tecendo críticas às construções de imaginários sobre a Amazônia que se tornaram clichês: o espaço primitivo, espaço da pureza, o espaço de um ontem esquecido, vazio demográfico, floresta selvagem, isolamento. Gruzinski (2001), alerta-nos sobre esses clichês para podermos pensar a Amazônia como um espaço da contemporaneidade, seja ontem, seja hoje.

De acordo com o autor, estudiosos que pensam nesta perspectiva não observaram as mudanças históricas e pré-históricas que as populações amazônicas conheceram, as interações entre os povos, vendo-os, por isso, como sociedades imóveis na tradição. Não perceberam, por exemplo, que a elite indígena desde o século XVI estabelecia relações políticas, sem ingenuidade, com os brancos que estavam penetrando no espaço Amazônico. Essas relações perpassaram o século XVI e permitiram às elites indígenas realizarem interferências significativas na constituição da história da Amazônia.

Assim, a Amazônia não pode ser pensada como uma região desatrelada das demais deste país, ou como uma parte do país que destoa do ritmo do conjunto. Deve ser pensada como constituída de dinamicidade, contemporaneidade, marcada por relações sociais, econômicas, comerciais, desde o século XVI. Por isso, este traçado da cidade pensa a Amazônia nesta perspectiva, como o espaço da contemporaneidade, refletida não “fora do tempo”, como tantas vezes buscou-se explicar, mas no tempo, sendo mais um caminho na tentativa de conhecer um pouco mais desta Amazônia brasileira.

No dia 14 de agosto, o texto de abertura da revista *Pará Ilustrado*, falou de Belém enquanto uma cidade comunicativa, que encanta seus moradores acostumados com seu semblante, atrativo para turistas com seus múltiplos interesses, “Belém é alegre risonha e comunicativa. Como as pessoas da cidade, tem ar, um aspecto, um semblante que as define. Todos os viajantes e turistas são acordes em que a fisionomia de nossa capital lhe atrai o encanto particular” (Revista *Pará Ilustrado*, 1943, p.03).

A matéria atua na construção de um retrato de capital estabelecida nas primeiras décadas do século XX, apenas um olhar sobre esse caleidoscópio que era a cidade, onde um bom observador poderia encontrar uma multiplicidade de combinações de imagens. Sendo palco de representações (FLORIO&AVELINO, 2009, p.292), onde se desenrolam tramas, tensões, alegrias, lutas constituindo o cotidiano da humanidade, esta cidade é sinônimo de sociabilidade (LE GOFF, 1988, p.119).

Nesse sentido, entendemos cidade a partir das abordagens de Lucrécia Ferrara (1999, p.33), como um conjunto de manifestações traduzidas nas relações entre as pessoas, nas expressões culturais, na multidão, inclusive na pobreza e na miséria, constituindo-se um aglomerado de signos e significados. Entendemos Belém nestes termos, compreendendo a cidade a partir de suas múltiplas manifestações culturais, enfocando cada bairro como se fossem cidades dentro de uma cidade.

Logo, Belém emerge como uma trama onde os fios se inter cruzam pelas relações sociais, pelas práticas culturais, sendo uma cidade conectada por fluxos e

refluxos de pessoas cotidianamente, que tem nas suas manifestações culturais, a exemplo do carnaval, um marco nos bairros e, conseqüentemente na cidade, seja na região central - como o bairro da Cidade Velha -, seja nos bairros suburbanos - a exemplo do Jurunas. Nesses bairros, ocorriam vários festejos populares desde longa data no Pará, como por exemplo, o carnaval, que desde pelo menos meados do século XVII é possível encontrar relatos em jornais, revistas e crônicas, sobre a festa carnavalesca belenense (OLIVEIRA, 2006, p.13).

Habitar a cidade, ou seja, agir sobre o espaço urbano através do ato de vivenciá-lo, é realizado de diversas formas e por diferentes sujeito que determinam as funções e os sentidos desse espaço e, inclusive, estabelecem poder sobre ele. Ao discutir espaço nesta dissertação, estamos discutindo na perspectiva de Antônio Arantes, pensando o espaço enquanto espaço vivido, o espaço como uma referência significativa para os sujeitos que nele vivem, não sendo pensado com sentido unívoco, portador de fronteiras rígidas, ou grupos sociais impermeáveis. Em sua obra *Paisagens Paulistanas*, o autor explora a construção social do espaço público, investigando os processos por meio dos quais as fronteiras simbólicas se formam e se reconfiguram, seu grau de permeabilidade e fluidez, suas referências de tempo-espaço (ARANTES, 1999, p. 10).

Esses aspectos assinalados por Arantes permitiram pensar o espaço urbano de Belém, compreendendo “as fronteiras simbólicas que separam, aproximam, nivelam, hierarquizam ou, numa palavra, ordenam as categorias e os grupos em suas múltiplas relações” (ARANTES, 1999, p.106). Vislumbramos a cidade de Belém nesta perspectiva, como um agregado de tensões e conflitos, marcado por fronteiras simbólicas onde as festas também determinam uma utilização diferente do espaço urbano.

A festa recria o espaço urbano e permite repensá-lo. E essa escolha não se ocorre de forma aleatória, não em qualquer lugar, não em qualquer direção. Suas ações, seja a festa de elite, seja a festa das camadas populares, são repletas de intencionalidades determinantes no sentido e justificativa da própria existência da festa.

No entanto, essa multiplicidade de espaços do carnaval belenense comporta as transformações pelas quais Belém passou no final do séc. XIX para o séc. XX e a constituição deles. Uma vez que a cidade passava por modificações, se redefinia e trazia novos hábitos e costumes à população belenense, sendo essas transformações significativas no entendimento de como, naquele momento, criaram-se lugares de sociabilidade da elite belenense e das classes populares em Belém. De acordo com a historiografia existente sobre o tema, Belém experimentava um processo de urbanização advinda, principalmente do papel que a cidade desempenhou como principal porto de escoamento da borracha durante seu período áureo, possibilitando uma redefinição de seu território, onde o intendente municipal, Antônio Lemos¹ emergiu como agente patrocinador da modernização².

¹ De acordo com Maria de Nazaré Sarges, um número significativo de historiadores paraenses associa as transformações ocorridas em Belém no período áureo da economia gomífera e, conseqüentemente, as transformações urbanas ocorridas no espaço belenense, à capacidade administrativa de Antônio Lemos. SARGES, Maria de Nazaré. Belém, a Urbe das riquezas. In: Belém. Riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912), Belém: Paka-Tatu, 2002, p. 133.

² Nesse momento, segundo Sarges (2002, p.13) foi necessário transformar o espaço urbano belenense, primeiro em

Arelada às transformações urbanísticas, são notórias as transformações culturais pelas quais a cidade passou, uma vez que entre os objetivos da modernização incluía-se a modificação de hábitos e costumes da população. Assim, segundo Correa (2010, p.51), novos hábitos e costumes foram incorporados à sociedade que buscava ser moderna, desenhando assim um novo modo de vida, com bares e cafés conferindo um novo ritmo à cidade³.

Esse novo modo de vida perpassava, inclusive, o campo do lazer, onde as elites belenenses estabeleciam seus espaços, os teatros, ambientes de distinção e de sociabilidade desses grupos, buscando se aproximar do universo europeu. Logo, cassinos e clubes tornaram-se exclusivos de grupos mais proeminentes que podiam pagar pela diversão, reunindo-se em várias ocasiões, inclusive no carnaval, para se divertirem. E é justamente neste momento que surgiram os principais clubes carnavalescos da elite belenense, principalmente no início do séc. XX.

Dentre eles, estão os clubes da Assembleia Paraense, da Tuna, do Paysandu, do Clube do Remo, do Palace Cassino. Estes foram criados para atender uma parcela específica da cidade, a elite belenense, detentora de meios para pagar e se divertir nesses salões, seja nos dias de folia, seja nas demais datas comemorativas em que os clubes abriam as portas para receber seus convidados.

Esses clubes formaram-se ao longo do final do século XIX e início do XX nos bairros centrais da cidade, principalmente na Avenida Nazaré e ao redor da Praça da República, constituindo-se espaços de folia, redes de sociabilidade da elite⁴. Decorrido este período, mais especificamente entre os anos de 1920 e 1930, o Pará ainda sentia o efeito da crise da borracha que levou ao declínio a economia paraense.

No entanto, a cidade continuava crescendo, aumentavam os bairros periféricos em população e tamanho, novas ruas e avenidas surgiam. No âmbito cultural, a cidade continuava sendo palco de múltiplas manifestações culturais nos vários bairros, diversas práticas produzidas por homens e mulheres que se apropriavam da cidade e compunham lugares próprios de lazer e, porque não dizer, de folia. Neste momento, a cidade possuía vários locais para a diversão carnavalesca, desde o mais requintados até os mais populares.

virtude da grande leva de imigrantes que impactou a cidade com um crescimento populacional significativo, segundo porque Belém experimentava um desenvolvimento econômico em decorrência do auge da borracha na Amazônia, onde o espaço da cidade tinha que atender aos interesses de uma classe em ascensão. Logo, Belém teve que adequar-se as novas exigências, para assim atender as transformações do capital oriundo da borracha e, principalmente, para facilitar o escoamento da produção.

3 A abordagem de Correa é singular no sentido de apresentar como, apesar da modernização da cidade, alguns espaços continuaram com traços caracteristicamente rurais, principalmente os bairros do Guamá, Jurunas, Umarizal e Marco, uma vez que o programa de modernização de Antônio Lemos estava delimitado a área central da cidade. A esses espaços, a intencionalidade do administrador era disciplinar, moralizar o comportamento de seus grupos. Logo, o processo de modernização incluía remodelar tanto a cidade quanto os comportamentos das classes populares para sanar o atraso ocasionado pela herança escravista. Por isso, muitas práticas populares foram combatidas em nome do projeto modernizador, afastando-se práticas advindas de tradições africanas e indígenas, para dar lugar a outras, europeias.

4 De acordo com Maria de Nazaré Sarges, o final do século XIX e início do século XX foi um marco para o desenvolvimento econômico, urbanístico e cultural de Belém. A cidade havia se transformado em metrópole, buscava uma similaridade com as tendências parisiense, imitando-a nos hábitos e costumes. Entretanto, apesar de apresentar uma rica economia, o que se evidenciava era uma cidade marcada pela dicotomia entre a área central, moderna, europeizada e as áreas suburbanas, pobres e tipicamente rurais.

Nas décadas de 30 e 40, Belém era uma cidade com aspectos diferentes dos primeiros anos do século XX, a bonança em decorrência da borracha havia passado, mas os resquícios dessa bela época ainda eram rememorados pela imprensa ao se reportar aos traços da cidade em 1940. Os jornais do período trazem esses traços, Belém como “a linda cidade das mangueiras, como uma cidade que se reveste garridamente de prédios mais elegantes e suntuosos, quer de iniciativa governamental quer de iniciativa particular” (Jornal Folha Vespertina, 1942, p.01). Uma cidade que se modificava, crescia em virtude de seu aumento populacional, como se observa nas palavras de José Godinho Ferreira, no texto intitulado *Movimento de regeneração social*:

A construção de diversos postos de saúde pública, de alguns mercados e construções de outros, que necessitavam de melhoramento adequado ao aumento da população. Afora essa, foram feitas modificações na principal repartição policial e erigidos postos policiais nos subúrbios da cidade (Jornal *Folha Vespertina*, 22 de janeiro de 1942, p. 01).

Esses traços da cidade apresentados por José Ferreira caracterizam apenas uma parte da cidade, a região central. Como abordamos anteriormente, foi a região que mais recebeu investimentos, ou modernização, desde a *Belle Époque*. Ressalta-se que nos subúrbios da cidade ocorreu a construção de repartições policiais, mas não houve construção de prédios, melhoramentos estruturais, como na área central.

O jornal traz apenas uma imagem das múltiplas imagens da cidade, nas palavras de Lucrécia Ferrara (1999, p.202), traz a imagem daquilo que desperta nossa percepção no cotidiano da vida e a identificamos como urbana: a construção de prédios, mercados, postos de saúde, constituindo-se no cenário cultural da rotina do povo belenense. Na realidade, a Belém dos anos 30 e 40, tal como a da *belle époque*, não estendia os benefícios da modernidade aos populares, uma vez que atendia apenas aos interesses de grupos elitizados, por isso o melhoramento de algumas áreas em detrimento de outras.

Os bairros, apresentados em processo de transformação pelo jornal, correspondem ao primeiro e segundo distrito da cidade de Belém, formados pelo centro comercial, assim como pela área portuária, onde estavam localizados as principais praças, os largos, os maiores pontos de lazer da cidade. Nestes locais havia uma preocupação maior com embelezamento e lazer, diferente dos demais distritos que possuíam poucos lugares de diversão e descanso. Nos distritos onde estavam localizados os bairros mais elegantes da cidade, como o Nazaré, Avenida Independência e São Jerônimo encontravam-se residências, mansões arborizadas, “as artérias elegantes de nossa cidade”, conforme destaca a revista *A Semana* de 23 de março de 1939.

O que evidenciamos é que o período da *belle époque* tornou-se marco na história belenense, por isso a tentativa de criar uma imagem da cidade na década de 40 estabelecendo vínculos com esse período. Logo, crônicas, fotografias da época e notas vão se reportar a esse momento, se remetendo quase sempre aos monumentos, símbolo da riqueza experimentada pela cidade. Murilo de Meneses, na crônica intitulada *Belém de outrora*, invoca imagens da cidade através de um personagem que viveu sua juventude no período áureo da economia belenense.

O contato estabelecido deu-se no Café da Paz ambiente que o cronista costumava frequentar depois do cinema:

Nessa noite, enquanto o aguaceiro caía lá fora, achando-me algo expansivo procurei puxar pela língua de meu companheiro de mesa era um homem simpático de bom aspecto, orgando aí pelos setenta, e cujo nome peço vênha para não declinar.

Fiquei com vontade de interrogar aqueles setenta anos vistosos, sobre o seu passado remoto. E ele atenciosamente, com um leve sorriso de narrador requestado, principiou assim;

- Ponha aí neste caderno a data, 1895.

Nesse tempo o Café da Paz era o mesmo que é hoje, só se diferenciando por um jardim que existia ali onde estão os bilhares, o qual era separado das ruas por uma grade de ferro; e eu vinha aqui todas as noites, esperar os meus camaradas (A SEMANA, de 21 de fevereiro de 1939).

Ao caminhar pela cidade, o narrador apresentado por Murilo Meneses, como um homem de bom aspecto, provavelmente pertencente à elite belenense, fazia emergir um tempo e um espaço existente em sua memória. Ao frequentar os diversos espaços de sociabilidade existentes em Belém traz indícios do auge da borracha, em 1895, em que ficou conhecida como *Belle Époque* Amazônica.

O local de lembrança é o Café da Paz, onde vivera sua mocidade, onde esperava seus “camaradas”, ansioso por mais uma noite. O Café da Paz emergiu na Avenida República, atual Avenida Presidente Vargas, com a Rua Carlos Gomes, e notabilizou-se como um ambiente de discussões políticas. Segundo Correa (2010, p. 304), foi muito frequentado por intelectuais e boêmios como Dejjard Mendonça, Eustáquio de Azevedo e Edgar Proença.

Nesse período, o narrador assinala que a cidade era:

Como se fosse maior. Porque além da borracha dar um dinheirão, o câmbio era a nosso favor. Basta que lhe diga que uma libra esterlina custava 16 cruzeiros e o dólar 4. Além disso, a vida social daquele tempo tinha encanto insuspeitado pelos moços de hoje. Pelos subúrbios o carnaval era um alvoroço, com os cordões de marujo pipocando por todos os cantos; pelo São João, era a queima das fogueiras por essas ruas todas e pelo Natal eram as Pastorinhas. Sabe o que significa isso?

- Não senhor.

- Pois eu vou dizer-lhe; significava, o cidadão que quisesse, poder dançar um dia assim, outro não, por toda a quadra natalina, durante os ensaios dos cordões. Ora só isso, assegurava a mocidade daquela época, muito maior convívio entre si. E havia-se em todos os bairros. Mas quanto a este local, veja a diferença; nesse canto aí fronteiro, na qual está o Grande Hotel, era uma casa térrea ocupada pelo Café Chic; a seguir era o casarão de madeira do Politeama; onde está o Olímpia, era o Café Madrid; e dobrando além a Cruz das Almas, havia o Chat Noir, casa de diversões de “demi-mond” da qual era frequentador assíduo o meu amigo Jaime Abreu. Mas isso não vem ao caso do que vou lhe contar, e de já se passaram 48 anos. Nesse tempo eu era um rapaz dançarino, cheio de ilusões, e atirado à vida noturna.

O senhor rememora uma Belém transformada pela riqueza advinda da borracha, notadamente traduzida pela quantidade de dinheiro que circulava na cidade e que aumentava o número de clubes para a sociabilidade das elites. No entanto, a

narrativa nos apresenta mais que Belém elegante com seu Grande Hotel, com Café chic, levando-nos a percorrer subúrbios com uma multiplicidade de manifestações, onde o carnaval era “um alvoroço”, e os cidadãos podiam quase todos os dias ter momentos de diversão, estabelecendo uma maior interatividade. Logo, se torna significativo pensar que mesmo vivendo a nostalgia da *Belle Époque* que vislumbrava a cultura europeia como a “verdadeira” cultura a ser seguida, as manifestações negras como os cordões não desapareceram, encantavam e divertiam a população belenense.

A historiadora Correa (2010, p. 310), ao estudar as manifestações culturais do período, assinala que enquanto nas áreas centrais da cidade a elite se divertia nos clubes e cassinos, as camadas populares divertiam-se nos cordões de pássaros e carnavalescos, nos bois-bumbás, ou então na Praça Nazaré onde eram realizados espetáculos sagrados e profanos. Nos bairros Umarizal e Jurunas eram tradicionais as festas de bois-bumbás e os cordões carnavalescos (CORREA, 2010, p. 307).

Logo, nos bairros suburbanos as brincadeiras ocorriam soltas, nos cordões “dos pretinhos” e nos dos marujos, que muitas vezes incomodavam a elite com suas práticas destoantes dos valores estéticos desejados (LEAL, 2005, p. 244). Principalmente, por seus cantos, ritmos e danças que não correspondiam a cultura pretendida, europeia.

Outra crônica publicada por Edgar Proença⁵ intitulada “Minha cidade morena” traz a imagem de uma cidade que não vive mais sua “bela época”:

Belém, depois cresceu. Perdeu, como os moços ricos que não olham o dia de manhã, o esplendor de sua riqueza. A borracha caiu. E a minha cidade ficou pobre, mas decente. Ficou sem o fausto das suas irmãs, mas não diminuiu o aspecto e o desembaraço social. Ficou com suas mulheres, com os seus jardins, como seu Museu, com a basílica, com as suas manhãs de sol que falam pela “boca vermelha e impassível das rosas”. (...)

Amo-a com ternura e com ciúmes. Quanto mais a vejo desenvolver-se, granfinar-se mais eu evoco, com a felicidade que a hipermnésia nos proporciona, os tempos que se foram. (...)

Aquele passo pela Avenida Nazaré o meu pensamento fica preso, grudado a uma casa de azulejos, junto à antiga farmácia Galeno, hoje Bar Estrela. Foi ali que eu nasci. Meu pae sempre me dizia, apontando-a: - Nessa casa nasceu um grande homem vae ser tudo na vida! (...) (PROENÇA, 1941, p. 20).

A imagem da cidade, traduzida nas palavras do narrador é de uma Belém que não vivenciou os bons tempos da borracha, logo uma capital pobre sem “o fausto” de outrora. O que restou foram seus moradores, seus monumentos, o Museu Emílio Goeldi, a então Basílica de Nazaré. São lembranças que ficaram marcadas na memória do narrador, as recordações de uma Belém moderna, rica e que se desejava que se perpetuasse. Apesar destes bons tempos terem passado, a cidade continuava “descente”, a “granfinar-se”, a cultivar os valores modernos. Assim, é possível identificar o quanto os moradores mantinham viva a memória desse passado, das igrejas, dos teatros, das ruas e avenidas, de um momento que marcou as lembranças dos que vivenciaram o período.

5 O escritor Edgar Campos Proença nasceu em 4 de fevereiro de 1892 em Belém, falecendo em 1972. Foi jornalista atuando em diversos jornais e revistas, sendo inclusive diretor da Revista Pará Ilustrado. Também foi radialista, bacharel em direito. Ao lado de Roberto Camelier e de Eriberto Pio fundou a Rádio Clube-PRC5, a primeira rádio a surgir no norte do país.

As narrativas apresentadas falam de um tempo em que Belém deixou de ter economia significativa em termos nacionais, quando o comércio e a indústria declinaram, consolidando a memória de uma Belém áurea no final do século XIX e início do século XX, contrapondo-se à cidade decadente das décadas de 1920 e 1940. Essa visão pode ser relacionada a fase de estagnação pela qual Belém passou no pós-auge da borracha. Penteado (1968, p. 166) aponta uma situação de crise, com completa desorganização administrativa e, inclusive, diminuição populacional na década de 1940.

Apesar disso, nas memórias de muitos como Proença, Belém era bela, pelos monumentos deixados e pela exuberância natural existente. A revista *Pará Ilustrado* com o título “O encanto natural da cidade” traz outros olhares sobre a cidade, não mais voltados às lembranças do passado, mais para uma Belém do presente, com sua exuberância natural, com suas praças e ruas:

Com efeito, há uma graça ruskiniana nesta natureza que nos cerca. Não precisa ser um poeta panteísta para sentir a atmosfera envolvente, o clima acolhedor da cidade. Talvez mais pela determinação da providência que por efeito natural, o rigor tropicalista é amenizado aqui por essa chuva fertilizante que refresca o ambiente e mantém o fôlego verde da cidade. Da terra para o mar a perspectiva é lindíssima e alguém já lembrou que o viajante toma Belém por uma gravura animada de Rugendas. Mastros e velas emprestam à urbs um ar genovês e a vida amanhece muito cedo à beira do rio. (*Revista Pará Ilustrado*, 14 de agosto de 1943).

Para o autor, não apresentado pela revista, Belém é representada diferentemente das imagens de Meneses e Proença, sendo uma cidade pitoresca, com enfoque para os elementos naturais como principal atração, a chuva “que refresca o ambiente”, o amanhecer na “beira do rio”. Focaliza elementos do presente não mais preso a uma imagem do passado, dos bons tempos da borracha. Logo, o ponto central de sua narrativa é a exuberância natural, a água do rio, a água da chuva que ameniza o calor e fertiliza o solo tornando a cidade mais verde e bela. A narrativa prossegue:

Por outro lado essa arborização abundante dá à cidade uma feição peculiar. São as mangueiras bailarinas de Eneida, no braço vegetal de suas ramagens.

Os parques e as praças de nossa terra merecem ser citados pela extraordinária beleza que possuem. São amplos, agradáveis à vista, convidando a um passeio a suas áreas (PARÁ ILUSTRADO, 14 de agosto de 1943).

Para o narrador, a presença de árvores, das mangueiras, proporciona uma atmosfera peculiar à cidade, diferenciando-a de qualquer outra capital, ressaltando a beleza natural como elemento de distinção. Entretanto, pontua a existência de outros elementos que a tornam bela, a presença de parques e praças, trazendo uma imagem da cidade constituída de espaços de sociabilidade, de lazer, uma cidade bela e moderna.

Eneida, provavelmente Eneida de Moraes, escritora paraense que escrevia crônicas e poemas sobre a cidade, também é destaque no comentário, principalmente pela infância vivida em Belém, antes de mudar para o Rio de Janeiro⁶. A tentativa de

6 Eneida de Moraes nasceu em Belém em 1903, quando criança teve que ir para o Rio de Janeiro estudar, retornando em 1916 e permanecendo até 1930, período em que escreveu várias crônicas e poemas nas revistas belenenses. Durante a década de 30 foi presa por se envolver no Movimento Constitucionalista de São Paulo (1932) e em 1936 pelo enfrentamento nas lutas políticas

difundir essa imagem da cidade exuberante, constituída de beleza e modernidade, vem sendo proposta desde o século XX. Antônio Lemos, durante sua intendência permitiu a edição do Álbum de Belém, no intuito de desconstruir a imagem de cidade formada por pessoas incultas, vivendo em precárias habitações (SARGES, 2002, p. 107).

Posteriormente, segundo Correa (2010, p. 33), na interventoria de José da Gama Malcher foi editado o Álbum do Pará, sendo publicadas fotografias da cidade em revistas, na tentativa de construir uma imagem de modernidade, elegância e cultura. Não por acaso, revistas como o *Pará Ilustrado*, em circulação na década de 1940, trazem em suas páginas inúmeras fotografias apresentando praças ajardinadas, largas avenidas, o Bosque Rodrigues Alves, a igreja de Nossa Senhora de Nazaré, convidando os cidadãos a frequentarem estes espaços de lazer. E, mais ainda, destacando a importância desses espaços para o engrandecimento da cidade.

Nessa cidade de múltiplos olhares era possível identificar diversos espaços de sociabilidade como Praça da República, Praça Castilho França, Praça Batista Campos, Bosque Rodrigues Alves, avenidas e ruas como a João Alfredo - conhecida como a Rua do Comércio, do Dinheiro, do Bom Chapéu (REVISTA A SEMANA, 1938). Havia espaços privados, a exemplo dos clubes futebolísticos: Clube do Remo, Clube do Payssandú, Clube da Tuna Luso Brasileira; os hotéis: Palace Hotel, Palace Cassino, dentre outros existentes na capital. Esses espaços foram, durante muito tempo, espaços de folia.

A cidade era marcada por várias manifestações culturais de cunho religioso ou profano, festas que ocorriam em diversos pontos da cidade, integrando o calendário festivo de Belém, como festa de São João, Nossa Senhora de Nazaré e as festas carnavalescas. Estas, por sinal, recebiam grande atenção dos meios de comunicação locais pela sua relevância, tanto em âmbito nacional quanto local e os jornais do período dedicavam um espaço importante de suas edições para a divulgação de eventos culturais e festivos.

Os jornais do período indicavam mais do que simples registro da ordem vigente, pois atuavam como construtores dessa ordem. Observando as notícias, percebemos como a imprensa criava uma espécie de dicotomização do espaço urbano e, em especial, do espaço festivo. Não por acaso, a festa representava a divisão entre os espaços de elite, caracterizados pelos clubes sociais e os da população suburbana que correspondiam aos Assustados⁷ e blocos carnavalescos.

Era possível observar esses territórios diferenciados se percorrêssemos as ruas da cidade de Belém na década de 1940, mais especificamente, nos dias de carnaval, quando encontraríamos uma multiplicidade de opções de folia carnavalesca, diversos lugares que dependendo do nível socioeconômico, o folião poderia ou não participar do carnaval.

contra o governo de Getúlio Vargas. Retornou a capital em 1945. Escreveu as obras "Quarteirão", quando ainda estava no cárcere, em 1953 escreveu sua obra clássica "História do carnaval", escreveu "Aruanda" em 1957 e Banho de cheiro em 1963.

⁷ Os assustados eram festas carnavalescas que ocorriam em vários bairros da cidade, sendo caracterizados pela imprensa belenense como festa do subúrbio, das camadas menos privilegiadas da sociedade.

Na região central da cidade, principalmente no bairro Nazaré e na Praça da República existia uma variedade de locais de cultura e lazer. Esses espaços já haviam se estabelecido desde a *belle époque* como locais de entretenimento, sendo possível ir à Praça da República, ao Teatro da Paz, ao Cine Olímpia, ao Grande Hotel e ao Café da Paz. Nas décadas de 1930 e 1940 os principais clubes carnavalescos também habitavam essa região.

Nessas regiões se concentravam os principais ambientes de sociabilidade das elites frequentadoras dos clubes carnavalescos como *Assembleia Paraense*, *Sport Clube*, *Tuna*, *Clube do Remo*, *Payssandu* e *Palace Cassino*. Alguns desses clubes se fazem presentes desde o final do século XIX, como é o caso da *Assembleia Paraense* e do *Sport Clube* (CORREA, 2010, p. 309) que, desde então, eram clubes prediletos das famílias da elite belenense, onde se reuniam para divertimentos nos bailes de carnaval.

Os mais bem estabelecidos frequentavam, principalmente e, não exclusivamente, clubes como a Assembleia Paraense. Fundada em 27 de dezembro de 1915, era o ambiente predileto da mais alta expressão aristocrática da cidade. Desde sua fundação mereceu a preferência dos mais altos representantes da coletividade, passando suas festas a constituir o que de mais elegante podia ser exibido (CRUZ, 1973, p.427).

Ou então, poderiam participar do Clube do Remo, uma das mais antigas associações desportivas e sociais de Belém, criado com o objetivo de contribuir para a vida recreativa da cidade. Ou ainda, o *Paysandu Sport Club*, fundado em 02 de Fevereiro de 1914, como uma ramificação do *Norte Club* conhecido como *Time Negra*⁸, clube que realizava as mais belas festas carnavalescas da cidade, reunindo entre seus sócios a elite belenense que se preparava para festejar nos amplos salões da cidade a noite carnavalesca do Paysandu.

Se de nenhum desses grupos pretendesse foliar poderia percorrer as ruas de Belém e encontraria na Rua Nova de Santana, atual Manoel Barata, esquina com a Travessa Campos Sales o clube *Tuna Luso Brasileira*, conhecido como Tuna, um dos clubes criados nos primeiros anos do século XX.

Fundado em 1º de janeiro de 1903, o clube na ocasião chamava-se Tuna Luso Caixerai, Tuna no sentido de agrupamento de jovens alegres, e Caixerai em virtude da função que exerciam no comércio paraense de caixeiros. Este foi criado no sentido de congregar portugueses que viviam em Belém, sendo espaço cultural onde pudessem compartilhar músicas, danças e arte. A primeira diretoria tinha como presidente Manuel Nunes da Silva, secretário Manoel Augusto Correia e Antônio Lobo.

Grande parte dos anúncios de bailes carnavalescos presentes nos periódicos em circulação na década de 1940 era de eventos organizados pelos clubes sociais, que

8 O surgimento do Payssandú Sport Club foi ocasionado pelo inconformismo reinante entre componentes do Norte Club, também chamado de Time Negra contra a diretoria da Liga Paraense de football, que considerou improcedente recurso interposto, através do qual pediam, por ocasião de diversas irregularidades, a anulação da partida Norte Club 1x Guarany 1, realizada em 15 de novembro de 1913. Este resultado deu o título ao atual clube do remo. A decisão não agradou os integrantes do Norte Club que resolveram fundar uma nova agremiação. Hugo Manuel de Abreu Leão que jogava no Norte Club era líder do movimento destinado a fundação. Consultar: Revista Paysandu Sport Club- Campeão dos Campeões, p.14.

propagandeavam suas festas e todos os preparativos da folia, no intuito de mobilizar a elite belenense para suas comemorações. Entretanto, os anúncios possibilitaram-nos ir além da simples propaganda, permitindo perceber a construção de um referencial identitário pelas elites que buscavam reunir-se num único espaço, aglomerando “os seus”, se diferenciando do que para a elite do período era o não carnaval - a bagunça -, por isso a preocupação com a ornamentação, com o luxo, com a beleza. São elementos que nos enveredam a compreender o carnaval realizado pelos clubes.

Na contramão do que se propunham as festas carnavalescas realizadas nos clubes das elites, as festas populares ocorriam em outros espaços como Jurunas⁹, Umarizal, Guamá¹⁰, com outros valores e significados, uma vez que a festa era confraternização, exposição de alegrias e tristezas, manifestação de ritmos e de corpos, especialmente nos dias dedicados ao momo¹¹.

Locais onde se estabeleciam fábricas, comércio, as usinas de Belém, pertencente ao cotidiano das classes populares, espaços em que viviam e trabalhavam. Nesses bairros - Cidade Velha, Campina e Reduto, Jurunas, Umarizal, Pedreira e Guamá -, os populares tinham modos de vida pautados por outros hábitos. No bairro Reduto, por exemplo, se estabeleceu grande parte das fábricas existentes em Belém nas primeiras décadas do século XX. Nesse bairro a principal mão de obra advinha do Jurunas e do Umarizal, cujos moradores se deslocavam todos os dias para trabalhar, ou para onde iam a busca de trabalho.

Eram considerados pela imprensa belenense bairros suburbanos, principalmente Jurunas, Umarizal, Pedreira e Guamá, que exibiam residências simples construídas com madeira e cobertura de palmeira, muitas dessas erguidas em áreas alagadiças. Acerca disso Isabel Rodrigues, discute que Jurunas se compôs sobre terreno alagadiço cortado por braços de igarapés ligados ao rio Guamá, transformados em valas sobre as quais foram construídas casas e pontes de madeira.

Esses bairros são historicamente marcados por manifestações culturais desde meados do século XIX, pelo menos, Umarizal e Jurunas. Era nestas imediações que a cultura popular se manifestava amplamente, especialmente no carnaval, um dos momentos nos quais a cultura popular ganhava espaço, inclusive na mídia, ainda que fosse recorrente nas páginas policiais¹².

9 O bairro Jurunas, conhecido hoje por sua expressividade cultural, tem como etimologia do termo, segundo Rodrigues (2006) uma palavra de origem toponímica em um grupo indígena de língua yudjá. Os Jurunas são conhecidos através de notícias históricas desde o século XVII, quando habitavam as zonas mais próximas da foz do Amazonas, pela qual foram subindo até chegar ao rio Xingu, posteriormente ao Alto Xingu (século XX), em terras transformadas no Parque Indígena do Xingú (1960), onde disputaram com outros grupos, novos e antigos na região, o espaço de sobrevivência e manutenção de sua forma de existência. Consultar: RODRIGUES, Carmem Isabel. Vem do Bairro do Jurunas: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém-PA. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Pernambuco, 2006.

10 De acordo com Júnior (2009) a origem do bairro se deu a partir de duas direções, uma primeira ocupação desencadeada no início do século XX a partir do bairro de São Braz, e outra intensificada na década de 1950, proveniente do Rio Guamá. Essa ocupação realizada pelas margens do Rio Guamá, ocorreu com a presença marcante de pessoas oriundas das regiões do Rio Guamá, do Rio Acará e do Baixo Tocantins. Por esse motivo o bairro adquiriu esta denominação, Guamá. Consultar: JÚNIOR, José do Espírito Santo Dias. Cultura Popular no Guamá: um estudo sobre o boi-bumbá e outras práticas culturais em um bairro da periferia de Belém. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2009.

11 Discuti melhor em minha tese de doutorado a festa dos populares, seus espaços, valores e significados no tópico Festa de Assustado.

12

Nesse sentido, as análises de Bakhtin auxiliam na compreensão da cultura popular, a cultura cômica

Acerca desses bairros, Campos Ribeiro traz lembranças das primeiras décadas do século XX, principalmente das áreas suburbanas como Umarizal, onde passou parte de sua vida. Através de suas lembranças é possível perceber circunscrições do bairro, do Umarizal da sua meninice, da adolescência onde guarda na memória, em amareladas fotografias, muitas quase desmaiadas todas, porém, marcando gratas, divertidas e até saudosas, agrídoces lembranças (RODRIGUES, 2006, p. 35).

Assim, como das manifestações culturais existentes, as festas juninas, segundo este autor, “entre as manifestações da alegria popular em nossa terra nenhuma tanto apaixonava a alma do povo quanto as festas juninas” (RIBEIRO, 2005, p. 99). Estas contagiavam um grande número de participantes de vários bairros da cidade organizados em grupos, formando um boi-bumbá. Cada bairro suburbano possuía seu bumbá. A Cidade Velha, o Umarizal e o Jurunas eram bairros onde existiam os grupos.

Os traços do bairro do Umarizal assim como do Jurunas com suas múltiplas manifestações populares apresentadas pelo autor, nos levam a perceber um subúrbio ativo que, desde as primeiras décadas do século XX, era o principal palco dos movimentos populares de Belém, constituindo espaço de entretenimento da população, mais propriamente da população pobre e negra, que formava nesses bairros e que via nos bois-bumbás meios de diversão.

Na década de 1940 essas localidades continuavam sendo centros radiadores de cultura, neles organizando-se os Assustados e blocos carnavalescos, formando laços de sociabilidade e folia das classes populares. Nesses bairros foi possível identificar, entre os anos em estudo, inúmeros blocos carnavalescos, assim como um número representativo de *Assustados*, realizados em vários pontos da cidade.

Esses bairros eram constituídos de muitas agremiações carnavalescas, sendo um dos bairros mais movimentados nos dias de folia. Além dessas agremiações era possível encontrar um número significativo de associações esportivas, compondo uma rede de sociabilidade do bairro, entretanto era constantemente desqualificado pelas mídias, como um local violento¹³, perigoso, ambiente de gangues que atormentavam os bairros vizinhos, sendo a violência parte de seu cotidiano.

Essa desqualificação se intensificou no período do Estado Novo em Belém,

popular na Idade Média e no Renascimento. As festas constituem uma “forma primordial” e marcante da humanidade, não apenas pelo descanso da labuta diária que nestes eventos são temporariamente desfrutados, mas principalmente por elas exprimirem uma concepção de mundo. De acordo com o autor, era no carnaval e em outras festas públicas que o povo penetrava em um “reino utópico da universalidade, liberdade, igualdade e abundância”. As festas como o carnaval possibilitavam a eliminação das hierarquias permitindo outro tipo de comunicação entre os indivíduos, com um vocabulário próprio e gestual, sem restrições, o que fazia com que as pessoas se libertassem de certos códigos de etiqueta e de moral, em contraposição a festa oficial que não permitia ao povo mostrar sua verdadeira face. Por isso, o carnaval é apresentado pelo autor como algo central na vida do homem medieval. Nesse sentido, as abordagens de Bakhtin contribuíram para pensar acerca do carnaval belenense, nos permitindo visualizar novos olhares sobre espaços dominados pela cultura popular, as estratégias, as resistências, o riso festivo popular dos grupos que cotidianamente eram criticados. Logo, buscar entender as festas carnavalescas realizadas pelos populares em Belém é compreender outra dimensão da festa, diferente da apresentada pelas elites belenenses, com outros códigos, sentidos e valores, perpassando desde o território ao significado da festa.

13 ESBOFETEUO A MULHER: “Encontra-se detido na comissariado do Jurunas, onde ficará até as 11 horas de hoje Francisco de Souza Pinheiro, Paraense, Pardo, Solteiro de 19 anos analfabeto, residente a rua da Conceição. Sem motivo justificado aplicou violenta bofetada em Ligia de Oliveira Santos residente aquela mesma rua. Folha Vespertina, 09 de Fevereiro de 1942, p. 01.

principalmente no caso dos bairros suburbanos, onde as referências à vadiagem, a molecagem e diversas práticas populares eram utilizadas pejorativamente, sendo as populações por isso combatidas, disciplinadas, em nome do bem-estar da sociedade. Luís Augusto Leal (2011, p.72) nos apresenta as diversas prisões realizadas contra a falta de moralização social de indivíduos ou grupos pertencentes a esses bairros, incluindo práticas de jogar futebol de rua, jogo de baralho em festejos públicos realizados pela cidade, como o carnaval e as festas juninas.

No bairro do Jurunas o carnaval era uma das festas mais expressivas, entre as folias existentes nesse bairro havia também a presença de clubes carnavalescos, que recebiam um número significativo de brincantes para comemorar o carnaval, entre os quais se destacavam os clubes *São Domingos Sport Club*, localizado na Avenida Roberto Camelier, número 816 (*Ata de Fundação ao São Domingo Esport Club*, p. 05) e o clube *O Imperial* localizado na Rua Conceição, número 858, no Jurunas, tendo sido comprado o terreno em 1939¹⁴.

Além desses, evidenciamos um grande número de blocos carnavalescos e *Assustados* que povoavam o ambiente carnavalesco do bairro. Como salientamos, Belém neste momento era constituída por muitos bairros, caracterizava-se como uma cidade crescente em termos populacionais, crescimento já experimentado na virada do século XIX para o século XX¹⁵, e que tinha em suas múltiplas regiões diversos modos de frequentar o carnaval, em clubes da Avenida Nazaré, aos arredores da Praça da República, ou nas brincadeiras de rua do Jurunas e do Umarizal.

REFERÊNCIAS

A SEMANA: **Revista Ilustrada**-1939, v.20, n1021, fevereiro - Obras Raras Acervo Digital.

ARANTES. Antônio Augusto. **Paisagens Paulistas**: transformações do espaço público. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 1999.

CORREA, Ângela Tereza de Oliveira. Belém do Pará, Palco de manifestações culturais no início do século XX. In: SIMONIAM, Ligia T. L. **Belém do Pará**: História, Cultura e Sociedade. Belém: UFPA, 2010.

CRUZ, Ernesto. **História de Belém**. Belém: UFPA, 1973.

¹⁴ Ver Revista GOL, p. 23.

¹⁵ Segundo Vicente Salles (2005) entre os anos de 1877 e 1900 a população amazônica quase dobrou com a vinda de trabalhadores do nordeste do país para os seringais do norte. Posteriormente ao auge da borracha na Amazônia, houve um decréscimo populacional em virtude da diminuição da oferta de emprego, que somente se modificou a partir de 1944 quando um novo crescimento populacional manifestou-se, em virtude do segundo ciclo da borracha ocorrido na Amazônia na primeira metade da década de 40. Consultar: SALLES, Vicente. A modinha no Grão-Pará: Estudos sobre ambientação e (re)criação da modinha no Grão-Pará. Belém: Secult| IAP|AATP, 2005, p. 93.

FERRARA, Lucrécia D'Aléssio. As máscaras da cidade. In: **Olhar Periférico**: informação, linguagem, percepção ambiental. São Paulo; EDUSP, 1999.

FOLHA VESPERTINA, Belém, edição das 11 horas, 21 dez. 1942. p.1

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Universidade Federal do Espírito Santo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 398 pp

FLORIO, Marcelo; AVELINO, Yvone Dias. **Polifonias da cidade**. São Paulo: Editora Escrever, 2009.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Nossos intelectuais e os chefes de mandinga**: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Tese de doutorado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: UFB, 2011

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. Capoeira e Boi-Bumbá: Territórios e Lutas da cultura Afro-Amazônica em Belém (1889-1906). **Revista Afro-Ásia**, nº 32. Universidade Federal da Bahia, 2005.

LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades**: conversações com Jean Lebrun. São Paulo, UNESP, 1988.

PENTEADO, Antônio Rocha. **Belém do Pará: estudo de geografia urbana**. v. 2. Belém: Universidade Federal do Pará, 1968.

PROENÇA, Edgar. **Gravetos**. São Paulo: Anchieta, 1941.

OLIVEIRA, Alfredo. **Carnaval Paraense**. Belém: SECULT, 2006.

SARGES, Maria de Nazaré. Belém, a Urbe das riquezas. In: **Belém**. Riquezas produzindo a belle époque(1870-1912). Belém: Paka-Tatu, 2002.

PARÁ ILUSTRADO. Belém: 9 jan. 1943, p.32. **Biblioteca Pública Arthur Viana** (Acervo Obras Raras) - Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves.

RIBEIRO, José Sampaio de Campos. **Gostosa Belém de outrora**. Belém: Secult, 2000.

RODRIGUES, Carmem Isabel. **Vem do Bairro do Jurunas**: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém-PA. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, 2006.

Informações a sobre as Autoras

ANDRÉA SILVA DOMINGUES - Possui Pós-doutorado pela Universidade Estadual de Campinas no Laboratório de Estudos Urbanos - LABEUMB (2016). Doutorado em História: História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2017). Mestrado em História: História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2002). Graduação em História Licenciatura Plena pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (1999). Graduação em Letras - segunda Licenciatura (2021) pela Italo brasileira. Foi bolsista Professora Visitante CAPES (2019-2021) no Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura do Campus Universitário do Tocantins - Cametá, da Universidade Federal do Pará, pelo PROCAD AMAZÔNIA (UPA / UFAM / UFMT), coordenadora do Projeto de Formação de Professores para Comunidades e Povos tradicionais sobre Natureza e Etnomatemática. Coordena o grupo de pesquisa Discurso, Sentido, Sociedade e Linguagem (DISENSOL); é membro e pesquisadora do grupo de pesquisa Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (QUIMOHRENA), ambos vinculados a UFPA - CUNTINS - Cametá. Participa como pesquisadora voluntária e atuando cotidianamente com diferentes práticas pedagógicas com as lideranças de comunidades/povos tradicionais no projeto ArboControl Pará - Rede Norte: Educação e Saúde: Saberes tradicionais e práticas de cura na/da Amazônia Tocantina (PORTARIA Nº 165/2021 CUNTINS), que está vinculado ao Projeto ArboControl: Gestão da informação, educação e comunicação no controle das arboviroses dengue, zika e Chikungunya - UNB financiado pela FINATEC; participa do projeto História, educação, cultura e saberes afro indígena na região do Tocantins, norte da Amazônia (PORTARIA Nº 077/2019 / CUNTINS), coordenados pela professora Dra. Benedita Celeste de M. Pinto. Integra a equipe do projeto RedeBRASIL de Gestão da Informação e Tradução do Conhecimento em Saúde à Ciência Cidadã: ações estratégicas de informação, educação e comunicação frente à Covid-19 e outras síndromes respiratórias agudas graves (SARS), coordenado pela Dra Ana Valéria M. Mendonça (UNB). Desenvolve e orienta projetos de pesquisa com foco em Educação Popular, Currículo, Discurso e Memória com as comunidades tradicionais da/na Amazônia Tocantina e Educação, Saúde, Comunicação e Saberes tradicionais com comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas da Amazônia Tocantina, abordando questões como Cultura afro-brasileira e indígena; Língua e Ensino; História e Sociedade; Cultura e Sociabilidade; Cultura e Natureza; Saberes tradicionais, Interculturalidade, Decolonialidade; História, Educação e Movimentos Sociais. Tem experiência na área de Educação, História Social, Análise de Discurso e Projetos Educacionais de Graduação e Pós-graduação. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/2400924000241808>

Ângela Sánchez Leão - Ângela Sánchez Leão é doutora, cursou doutorado pelo Programa de Estudos Pós-Graduados da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) concluído em 2015, também cursou o mestrado em História Social pela mesma universidade, concluindo-o em 2004. Cursou especialização em História da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (1994). Atualmente é Técnica em Gestão Cultural da SECULT (Secretaria de Estado de Cultura) do Pará, no DPHAC (DEPARTAMENTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO, ARTÍSTICO E CULTURAL). É professora de história

da SEMEC (Secretaria Municipal de Educação) e é professora no programa de pós-graduação da Faculdade Integrada Brasil Amazônia - FIBRA. Participou de vários projetos de pesquisa pela Secretaria de Cultura e do projeto MADAM pelo Museu Emílio Goeldi. Foi colaboradora de um projeto da UFAM (Universidade Federal do Amazonas) sobre História Colonial da Amazônia e integrou o grupo Índios na América, coordenado pelo Prof. Dr. Fernando Torres Londoño. Tem artigos publicados nos Anais do Arquivo Público Estadual do Pará sobre arquivologia e na coleção Textos e Fontes do APEP, além de um catálogo seletivo sobre os documentos pertencentes ao período da Cabanagem no Pará. Em seu currículo lattes os termos mais frequentes na contextualização da produção científica e tecnológica são: Amazônia, Colônia, História Social, Cabanagem, índios e comunidades ribeirinhas. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/3159696669989648>

BÁRBARA DE NAZARÉ PANTOJA RIBEIRO - SEMED – Cametá /PPGA/UFPA - Possui Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins (UFPA / CUNTINS-Cametá, 2014). Professora de História e Estudos Amazônicos da Secretaria de Educação do município de Cametá (Semed/Cametá), lotada nas escolas E.M.E.F.s Maria Cordeiro de Castro (Localidade de Vacaria) e de Livramento (Localidade de Livramento). Participante da pesquisa História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia, coordenada pela Profª. Drª. Benedita Celeste de Moraes Pinto UFPA/Cametá. Componente do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (GPHELRA), Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (GPQUIMOHRENA) e Discurso, Sentido, Sociedade e Linguagem (DISENSOL) e do Grupo de Pesquisa Estudos sobre Populações Tradicionais, Identidade, Gênero e Ambiente (GEPTIGAM/ UFPA) coordenado pela professora Drª. Edna Ferreira Alencar. Mestra em Educação e Cultura (PPGEDUC) pela UFPA Campus Universitário do Tocantins. Doutoranda no Programa de pós-graduação em Antropologia (PPGA) UFPA/ Belém. Tem experiência na área indígena e em questões negras, atuando principalmente nos seguintes temas: História, Gênero, Educação, Cultura e Religiosidade. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/7645062938175447>.

BENEDITA CELESTE DE MORAES PINTO - Doutorado em História: História Social pela PUC/SP (2004), Mestre em História: História Social pela PUC/SP (1999); licenciada plena e Bacharel em História pela UFPA (1995). Atualmente é professora Adjunto A da Universidade Federal do Pará, lotada no Campus Universitário do Tocantins/Cametá, onde atua na Faculdade de História do Tocantins (FACHTO) e no Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC). Possui estágio Pós Doutoral em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMT pelo PROCAD Amazônia - Capes (2019), sob a Supervisão da Profª. Drª. Beleni Salete Grando. É coordenadora das pesquisas: ArboControll Pará - Rede Norte: Educação e Saúde: Saberes tradicionais e práticas de cura na/da Amazônia Tocantina (PORTARIA Nº 165/2021 – CUNTINS/UFPA-Cametá) - vinculado ao projeto "ArboControl: Gestão da informação, educação e comunicação no controle das arboviroses dengue, zika e

chikungunya”, Faculdade de Ciências da Saúde da UNB & História, Educação, Cultura e Saberes Afro e Indígena na Região do Tocantins, Norte da Amazônia (PORTARIA Nº 077/2019 - CUNTINS). É um dos verbetes do Dicionário de Mulheres, de autoria de Hilda Agnes Huber. Editora Mulheres: Florianópolis, 2011, que reuni milhares de verbetes de mulheres empreendedoras, sobretudo escritoras. Atualmente assume a função de Vice-Diretora da Faculdade de História do Campus Universitário do Tocantins/Cametá (PORTARIA Nº 109/2021 – CUNTINS). É líder dos grupos de pesquisa: Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (GPQUIMOHRENA) & História, Educação e Linguagem na região Amazônica (GPHELRA). Pesquisadora na área de conhecimento História Social e Cultural da Amazônia, atuando nos temas: história, educação, povoações quilombolas e indígenas, cultura popular, resistência negra e indígena, escravidão, racismo, memória, oralidade, gênero, corpo, saberes tradicionais, religiosidade e inclusão educacional. E-mail: celestepinto@ufpa.br LATTES: <http://lattes.cnpq.br/7489392738166786> - ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9450-5461>

FERNANDA NÍLVEA POMPEU VARELA - Professora Substituta da disciplina Ensino e aprendizagem de Língua Portuguesa- FAL/Campus de Cametá; Professora de Língua Portuguesa nas séries finais do Ensino Fundamental, concursada pelo município de Cametá/PA. Mestra em Educação e Cultura-PPGEDUC/CUNTINS/CAMETÁ. Membro do grupo de pesquisas “Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (GPQUIMOHRENA)”. Possui Licenciatura Plena em Letras com habilitação em Língua Portuguesa-UFPA (2008), é graduada Plena em Ciências Naturais com Habilitação em Biologia-UEPA (2012). Especialista em: Literatura e Leitura-UFPA(2011), Gestão e Supervisão Escolar-UNINTER (2012) e formação complementar em Escolas Sustentáveis e Com-vida-UF (2012). LATTES: <http://lattes.cnpq.br/1415870401124224>

MARIA DE FÁTIMA RODRIGUES NUNES - Possui graduação em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA / CUNTINS-Cametá, 2014). É especialista em Metodologia do ensino de História. Tem mestrado em Educação e Cultura pela Universidade Federal do Pará (UFPA / CUNTINS-Cametá (2017). Professora de História no Instituto Nossa Senhora Auxiliadora no município de Cametá-Pa. Participante do grupo de pesquisa História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia, coordenada pela Profª. Drª. Benedita Celeste de Moraes Pinto UFPA/Cametá. Componente do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (GPHELRA). Tem experiência na aera indígena atuando nos temas: história, memória, educação, saberes tradicionais, infância e cultura. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/0856159372017633>

MARIA GORETE CRUZ PROCÓPIO - Graduada em pedagogia pela Universidade Federal do Pará/ Campus Universitário do Tocantins/Cametá (2012), especialista em História Afro-Brasileira e Indígena pela UFPA/ Faculdade de História do Tocantins-

CUNTINS (2013), Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS), Educação Especial Inclusiva, Psicopedagogia, Atendimento Educacional Especializado-AEE e Sala de Recursos Multifuncionais e Mestrado em Educação pela Universidade Estadual do Pará-UEPA (2015). Atualmente participa do projeto de Pesquisa e Extensão História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia, e faz parte dos grupos de pesquisa: Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia & História, Educação e Linguagem na região Amazônica. Além disso, participei como colaboradora voluntária no Programa Ação Saberes Indígenas na Escola para a Formação de professores na UEPA, onde também atuei como professora colaboradora eventual na Licenciatura Intercultural Indígena da UEPA, e na Faculdade de Educação Superior de Paragominas-FACESP/Pá. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/2655793117332765>

MARIA HELENA DE AVIZ DOS REIS - Licenciada em História (2009). Especialista em Língua Portuguesa e Literaturas (2010). Especialista em História e Cultura afro-brasileira (2012). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Estadual do Pará UEPA (2016). Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Atua com questões relacionadas à história, cultura e a religiosidade nas comunidades tradicionais como os quilombos. Experiência nas áreas de história social, regional e populações tradicionais, ensino da história geral e regional, relações etnicorraciais, história da educação, literatura e cultura afro-brasileira, ensino religioso e história dos povos indígenas. Atuou na Secretaria de educação de Tracuateua/Pa no nível fundamental, como professora voluntária na Secretaria estadual de educação. No nível superior atua nas áreas de História, Geografia, Educação do campo e Pedagogia no Instituto Federal e Tecnológico do Pará ? IFPA (PARFOR), Faculdade Integrada do Brasil - FAIBRA, Faculdade Panamericana - FPA, Faculdade Ensino Superior de Paragominas - FACESP e escolas públicas no município e Estado. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/8910562185601372>

MICELE DO ESPÍRITO SANTO DA SILVA - Possui ensino-médio-segundo-grau pela E. E. M Francisca Nogueira da Costa Ramos(2014). Graduanda em História pela Universidade Federal do Pará, Campus de Cametá (turma 2017). Tem experiência na área de História. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/0340420116071148>

RENATA FERREIRA SIQUEIRA - possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (2015) - Campus Universitário do Baixo Tocantins/Cametá. Especialista em Educação Inclusiva no Campo pela Universidade Federal do Pará/ Cametá (2019). É pesquisadora do grupo de Estudos Surdos na Amazônia Tocantina (GESAT/UFPA), instrutora de Libras/Língua Portuguesa - nível médio (GESAT/UFPA), membro do Coral de Libras Mãos que Falam (GESAT/UFPA) e integrante da Pesquisa liderada pela Dra Benedita Celeste de Moraes Pinto História, Educação e linguagem na Região Amazônica (GPHELRA) e do Grupo de Pesquisa Quilombos e Mocambeiros: história

da resistência negra na Amazônia (QUIMOHRENA), ambos vinculados ao PPGEDUC - Cuntins - Cametá. Desempenhou atividades de voluntária como educadora social no Projeto Infância, Juventude e Adolescência - PIAJ coordenado pela Diocese de Cametá (2018). Atualmente cursa Mestrado em Educação e Cultura - PPEGEDUC (UFPA) e especialização em Língua Brasileira de Sinais - LIBRAS pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI). Em seu currículo lattes os termos mais frequentes nas contextualizações das produções científicas, tecnológicas artístico-cultural são: Educação, Educação Inclusiva, Educação de Surdos, Educação do Campo, Negritude, Representações Sociais, Bilinguismo, Intérprete de Libras, Língua Brasileira de Sinais e Adaptações Metodológicas e Curriculares. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/6992813896161618>

RHANA BEATRIZ MAIA DE FREITAS - Graduada em Licenciatura Plena em História pela Faculdade de História da Amazônia Tocantina (FACHTO), Universidade Federal do Pará - CUTINS/Cametá - 2018. Ex-bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência - PIBID (2016-2018). Tendo desenvolvido o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "A ATUAÇÃO DA MASSA CABANA NA VILA DE CAMETÁ NO GRÃO PARÁ? 1823 A 1840". Atualmente Mestranda do Curso de Pós-Graduação em Educação e Cultura, Linha de Pesquisa Culturas e Linguagens, na UFPA - CUTINS/Cametá com a pesquisa intitulada "A Cabanagem em Cametá (1835-1840): Outros olhares e novas abordagens nos discursos e conteúdos escolares". LATTES: <http://lattes.cnpq.br/4994891258034118>

SHERLYANE LOUZADA PINTO - Possui graduação em Ciências Naturais pela Universidade do Estado do Pará (2009), especialista em metodologia da pesquisa científica (2013) e mestrado em Educação e Cultura pelo Programa de Pós- Graduação em Educação e Cultura (2018). Atualmente é professora coordenadora/formadora na área de ciências da natureza na escola de Formação dos Profissionais do Município de Cametá-PA (2018 a 2021). Atuante no período de 2013 a 2017 como técnica cedida no Centro de Pesquisa do Campus Universitário do Tocantins/Cametá-UFPA, atuante no período de 2016 a 2018 como professora colaboradora nas faculdades de Educação do Campo e Ciências Naturais no Campus Universitário do Tocantins-Cametá. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação e Ciências, conhecimento sobre ensino de ciências para a educação básica, formação de professores, conhecimento sobre métodos, técnicas e trabalhos de pesquisa científica, e conhecimentos sobre memória, cultura e saberes. LATTES: Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/5222963875628609>.

SÍLVIA DE LIMA BATISTA - Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA, 2016). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação, é Membro/ Pesquisadora do O Grupo de Estudo em Cultura, Território e Resistência

da Amazônia Tocantina (SÍTIO). Desde agosto de 2015, também participa como pesquisadora no projeto de pesquisa "Territorialidade e Educação do Campo Ribeirinho: Estudo e Mapeamento do Transporte Escolar em Ihas do Município de CAMETÁ-PA". É Pesquisadora do "Grupo de Estudo, Pesquisa e Extensão em Educação do Campo da Região Tocantina" (GEPECART). Membro pesquisadora no "Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Educação de Surdos" (GEPEES). De março de 2015 a fevereiro de 2016 participou do projeto de extensão "Ensino de Libras na Amazônia Tocantina: Formação de Professores da Educação Infantil " Especialista em "Libras e Metodologias de Ensino para alunos Surdos" campus UFPA Cametá. Está como vice coordenadora do projeto "Carto(grafias) da Educação de Surdos: Espaços para a diferença na escola". Mestranda no curso de Pós- Graduação em Educação e Cultura pela Universidade Federal do Pará, é orientanda da Prof. Dr. Andréa Silva Domingues. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/4365737749054484>

TATIANE DO SOCORRO CORREA TEIXEIRA - UFPA/SEDUCPA/GP:QUIMORENA. Doutora em Antropologia pela UFPA (2019), Mestrado em História: História Social pela PUC/SP (2013), Especialista: Educação no campo pelo IFPA (2011), Licenciada plena e Bacharel em História pela UFPA (2009). Atualmente atua como professora na Secretaria Estadual de Educação-SEDUC. É pesquisadora dos grupos de pesquisa Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia (GPQUIMOHRENA), História, Educação e Linguagem na região Amazônica (GPHELRA) e Discurso, sentido, sociedade e linguagem. Tem experiência na área de História Social e Cultural da Amazônia, atuando, principalmente, nos seguintes temas: Samba, Carnaval, festas populares, Quilombolas, educação no campo, educação inclusiva, povoações negras rurais e indígenas, memória



Índice Remissivo

A

afro-brasileira 19, 20, 198
 ambiental 48, 103, 194
 aprendizagem 14, 15, 16, 17, 161, 198
 assuriní 10, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 99

B

belém 12, 70, 75, 116, 118, 119, 132, 149, 156, 157, 166, 167, 170, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197
 bilíngue 15
 brancas 63, 72, 85, 112, 137
 brancos 19, 21, 24, 63, 79, 107, 109, 111, 113, 122, 127, 129, 139, 156, 182
 brasil 14

C

cabelo 10–207, 11–207, 78–207, 79–207, 80–207, 81–207, 82–207, 83–207, 84–207, 85–207, 86–207, 87–207, 88–207, 89–207, 90–207, 91–207, 123–207
 cametá 4, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 45, 46, 58, 59, 60, 67, 77, 95, 104, 105, 106, 107, 114, 117, 118, 123, 125, 134, 136, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 196, 197, 198, 199, 200, 201
 categorias 73, 84, 158, 163, 164, 165, 183
 cidade 10, 12, 46, 54, 74, 95, 101, 102, 104, 129, 141, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194
 cidade 9, 75, 175, 176, 180, 183, 191, 192
 colonial 11, 97, 112, 120, 121, 122, 136, 161
 colonizadores 15, 25, 27, 137
 colonizadores 25
 comunidade 10, 11, 12, 20, 22, 24, 25, 28, 46, 48, 52, 56, 58, 61, 65, 66, 67, 69, 70, 73, 80, 83, 84, 85, 87, 89, 93, 101, 102, 103, 109, 114, 115, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 161, 163, 167
 cotidiano 12, 17, 18, 20, 57, 64, 67, 69, 73, 74, 97, 99, 120, 121, 153, 154, 155, 156, 158, 164, 182, 185, 191, 193
 crianças 12, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 67, 71, 95, 99, 100, 101, 104, 143, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166
 cultura branca 79, 82
 cultural 9, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 28, 47, 56, 57, 58, 62, 69, 71, 73, 88, 107, 111, 112, 113, 117, 121, 136, 137, 138, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 161, 163, 166, 184, 185, 190, 191, 200

D

diálogo 10–207, 22–207, 25–207
 direitos 94
 discurso 15, 26, 28, 62, 64, 71, 72, 111, 112, 173

E

educação formal 11, 134
 empoderamento 64, 71, 73, 74, 79, 80, 81, 87

empoderar 65, 71

escola 13, 14, 15, 16, 18, 19, 23, 24, 29, 58, 65, 66, 67, 141, 142, 199

escolar 14

escrava 124, 125

escravocrata 79, 82, 136

espaço 10, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 24, 25, 47, 54, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 100, 104, 108, 109, 112, 113, 114, 116, 117, 139, 142, 145, 146, 152, 153, 170, 174, 177, 181, 182, 183, 184, 186, 189, 190, 191, 192, 194

F

famílias 48, 49, 52, 54, 62, 70, 96, 101, 102, 103, 104, 112, 113, 115, 130, 143, 153, 177, 190

festa religiosa 56

fiéis 99

H

hábitos 10, 46, 47, 48, 51, 97, 100, 104, 122, 153, 158, 165, 183, 184, 191

hábitos alimentares 46, 47, 48, 51, 104

História Oral 10, 10–207, 61, 61–207, 68, 68–207, 69, 69–207, 69–207, 69–207, 69–207, 75, 75–207

I

identidade 10, 11, 14, 19, 28, 46, 47, 58, 63, 65, 69, 72, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 107, 111, 116, 124, 136, 137, 139, 140, 142, 144, 145, 146, 154, 165, 179

identidades 10, 47, 57, 73, 80, 91, 117, 137, 166, 191

Indígena 14

indígenas 9, 10, 11, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 46, 47, 48, 51, 52, 54, 57, 59, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 120, 121, 124, 126, 130, 132, 156, 164, 174, 175, 176, 182, 184, 196, 198, 199, 201

Indígenas 13, 14, 15, 21, 22, 24, 26, 94, 99, 199

Integracionista 15

Intercultural 15, 16, 199

J

jesuítas 26, 27, 120

L

lembranças 67, 71, 101, 187, 188, 192

lugar 10, 11, 12, 18, 70, 73, 80, 82, 83, 107, 109, 111, 112, 114, 116, 127, 130, 131, 153, 154, 157, 158, 161, 162, 164, 172, 183, 184

lugares 10, 12, 64, 79, 94, 101, 112, 113, 114, 115, 127, 130, 131, 165, 183, 184, 185, 189

M

mocambo 127

mulher 10, 11, 46, 53, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 70, 71, 72, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 123, 126, 175, 176

multicultural 15, 17, 19

município 11, 13, 14, 15, 16, 23, 45, 59, 99, 134, 200, 201

N

narrativas orais 11, 69, 107, 114
 natureza 26, 27, 48, 54, 81, 97, 101, 153, 159, 188, 200
 negra 4, 9, 10, 11, 19, 20, 61, 63, 64, 68, 70, 71, 72, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 107, 109, 111, 112, 113, 116, 117, 123, 137, 171, 192, 196, 197, 198, 199, 200, 201

P

pará. 11, 12, 59, 65, 73, 105, 107, 134, 141, 172, 178, 180, 193, 197
 políticas 14
 portugueses 25, 26, 27, 170, 171, 190
 povos 28
 práticas 9, 10, 11, 12, 15, 19, 24, 26, 27, 46, 48, 52, 57, 58, 64, 65, 68, 69, 71, 83, 87, 93, 94, 96, 99, 100, 104, 105, 109, 115, 116, 117, 120, 122, 123, 125, 126, 129, 136, 137, 139, 144, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 182, 184, 187, 191, 193, 196, 197
 público 21, 24, 28, 72, 80, 121, 169, 183, 194

Q

quilombola 11, 134, 144
 quilombolas 9–207, 10–207, 12–207, 59–207, 61–207, 62–207, 65–207, 73–207, 94–207, 137–207, 138–207, 139–207, 141–207, 143–207, 144–207, 145–207, 146–207, 147–207, 148–207, 149–207, 150–207, 157–207, 196–207, 198–207

R

racismo 17, 19, 63, 79, 80, 82, 85, 86, 87, 138, 139, 143, 198
 resistências 11, 69, 93, 108, 116, 192
 resistências 1–207, 3–207, 5–207, 9–207, 106–207

S

santo ofício 120, 121, 123, 125, 126, 133
 são benedito 11, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 155
 surda 10, 11, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89

T

tocantins 4, 9, 13, 45, 46, 48, 58, 60, 65, 67, 77, 101, 104, 105, 106, 134, 149, 191, 196, 197, 198, 199, 200
 trajetórias 10–207, 58–207, 61–207, 65–207, 68–207, 73–207, 80–207, 91–207
 trocará 10, 11, 14, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105
 tucuruí 10, 11, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 45, 46, 47, 48, 54, 59, 92, 93, 94, 95, 99, 101, 102, 104, 105

V

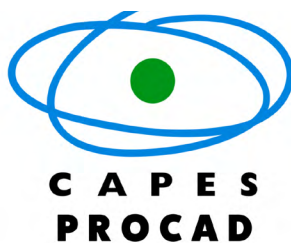
vozes 23, 58, 61, 75, 90, 133, 166, 167

Z

zumbi 65, 66, 67, 141



PPGEDUC UFPA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO E CULTURA



BCMP
editora
Cametá-Pará