

nas curvas do tempo

história e historiografia
na amazônia em debate

vol. 1

Arcângelo da Silva Ferreira
Vinícius Alves do Amaral
Elisângela Maciel
Heraldo Marcio Galvão Junior
Mônica Xavier de Medeiros
Orgs.

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima
Governador

Universidade do Estado do Amazonas

Cleinaldo de Almeida Costa
Reitor

Cleto Cavalcante de Souza Leal
Vice-Reitor

*editora*UEA

Maristela Barbosa Silveira e Silva
Diretora

Maria do Perpétuo Socorro Monteiro de Freitas
Secretária Executiva

Jamerson Eduardo Reis
Editor Executivo

Samara Nina
Produção Editorial

Maristela Barbosa Silveira e Silva (Presidente)
Alessandro Augusto dos Santos Michiles
Allison Marcos Leão da Silva
Isolda Prado de Negreiros Nogueira Maduro
Izaura Rodrigues Nascimento
Jair Max Furtunato Maia
Mario Marques Trilha Neto
Maria Clara Silva Forsberg
Rodrigo Choji de Freitas
Conselho Editorial

Arcângelo da Silva Ferreira
Vinicius Alves do Amaral
Elisângela Maciel
Heraldo Marcio Galvão Junior
Mônica Xavier de Medeiros
(orgs.)

Nas curvas do tempo
história e historiografia na Amazônia em debate



Jamerson Eduardo Reis
Coordenação Editorial

Erick Cundiff
Diagramação

Erick Cundiff
Raquel Ponce
Samara Nina
Silas Menezes
Projeto Gráfico

Gabriel Lima
Luan Cruz
Wesley Sá
Revisão

A *editora*UEA agradece o premiado fotógrafo paraense Luiz Braga pela cessão da fotografia *Rede Amarela* (1988) para a composição da capa dos dois volumes desta coletânea.

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

Esta edição foi revisada conforme as regras do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

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

N241
2019

Nas curvas do tempo : história e historiografia na Amazônia em debate (vol. 1) / Arcângelo da Silva
Ferreira...[et al]. – Manaus (AM) : Editora UEA, 2019.
217 p.: il. ; 21 cm.

ISBN 978-65-80033-08-9

Inclui referências bibliográficas

1. História da Amazônia. 2. Historiografia da Amazônia. I. Ferreira, Arcângelo da Silva.

CDU 1997 – 82-94(811.3)

Editora afiliada:



*editora*UEA

Av. Djalma Batista, 3578 – Flores | Manaus – AM – Brasil
CEP 69050-010 | +55 92 38784463
editora.uea.edu.br | editora@uea.edu.br

SUMÁRIO

- 6 nota das organizadoras e organizadores
- 8 prefácio
- 13 representações e discursos**
a trama entre identidades e sujeitos
- 14 **1 nos impasses da integração**
representações e agências sociais acerca da tutela e
emancipação dos índios no contexto do Regime Civil-
Militar no Brasil
Fernando Roque Fernandes
Mauro Cezar Coelho
- 40 **2 representações da Amazônia na visão de Gaspar de
Carvajal e Samuel Fritz**
Simone Villanova
- 63 **3 o rio Amazonas no mapa-múndi (1544) de Sebastião
Caboto**
primeiras representações cartográficas após a expedição
de Francisco de Orellana (1541-1542)
Lucas Montalvão Rabelo
- 87 **4 identidade dá samba nos versos de Chico da Silva**
Maria Auxiliadora Ferreira da Costa

- 110 mulheres**
da marginalização ao protagonismo histórico
- 111 **5 história das mulheres ou discussão de gênero?**
mulheres sob uma nova perspectiva ou redescoberta?
Dayanna Batista Apolônio
- 127 **6 trabalhadoras dos seringais**
um cotidiano de trabalho, lazer e resistência (1940-1950)
Agda Lima Brito
- 149 **7 partir ou ficar**
trajetórias de mulheres nordestinas para Parintins na
segunda metade do século XX
Patrícia Regina Silva Lima
- 168 cidades**
(re) descobrindo a urbe pelo olhar de Clio
- 169 **8 a Igreja Matriz**
conta a história de Manaus
Ana Paula Rabelo Fernandes
- 192 **9 uma história da luta médica no combate a lepra em
Manaus**
Dr. Alfredo da Matta e Miranda Leão (1900-1920)
Adriana Brito Barata Cabral
- 214 sobre as autoras e os autores

NOTA DAS ORGANIZADORAS E ORGANIZADORES

A fotografia *Rede Amarela* (1988), nesta edição usada como imagem de capa nos dois volumes de nossa coletânea, registro visual gentilmente cedido pelo premiado fotógrafo paraense Luiz Braga, faz-nos pensar, como quer Jacques Rancière, que os elementos mais primordiais da História são o tempo, as palavras e a morte. Dito isto, a obra que o leitor têm em mãos honra a matéria sensível do conhecimento histórico. Trata-se de um projeto gestado em meados de 2013 que apenas ganhou vulto em 2016, mas que pelas contingências do mundo acadêmico vem a lume somente agora. A própria proposta de condensar em palavras o andamento de seus estudos gerou reflexões profundas em muitos autores que as incorporaram em suas pesquisas, confirmando o que certo personagem de Milton Hatoum afirmara em *Dois Irmãos: o tempo torna nossas palavras mais verdadeiras*. Mas como aponta Michel de Certeau, o que marca o ofício do historiador como um exercício de alteridade é o diálogo constante com esse Outro que é a morte. Certamente o esquecimento assombra a muitos pesquisadores pelo mundo, mas talvez na Amazônia tenhamos uma relação muito mais ativa para com ele uma vez que tradição historiográfica e projetos políticos e sociais de desenvolvimento se combinaram para apagar a ação dos sujeitos históricos regionais. Nesse sentido, este livro também é o resultado de um mutirão ou puxirum, na expressão amazônica, uma vez que reúne pesquisadores os mais diversos para enfrentar a barreira do esquecimento e do silêncio. Nas curvas do tempo as narrativas aqui desenhadas abrem-se à fecundidade das fontes, as quais em uníssono parecem ecoar que “a memória naturalmente acaba padecendo com o curso do tempo. Assim como as pessoas, a memória e as reminiscências também envelhecem. No entanto, certas lembranças jamais envelhecem, jamais desbotam”, como nos faz perceber o escritor

contemporâneo Haruki Murakami, na sua *Crônica do Pássaro de Corda*. Nessa medida, a coletânea que agora vem à baila, deixa transparecer que “a vida autêntica de um pensamento dura até que ele chegue ao ponto em que faz fronteira com as palavras: ali se petrifica, e a partir de então está morto, entretanto é indestrutível, da mesma maneira que os animais e plantas petrificadas da “pré-história” [aspas nossas], como assevera Schopenhauer, em seu livro *A Arte de escrever*. Nosso horizonte de expectativa, portanto, é que as vozes inscritas nas páginas que se avizinham suscitem reflexões e debates sobre a História e Historiografia da Amazônia.

PREFÁCIO

Nas curvas do tempo, os horizontes perdidos

A obra que o leitor tem em mãos possui um significado muito especial para mim, mas acredito que também para muitos de nós, historiadores da Amazônia. Quando fui convidado para produzir o prefácio fiquei mais que honrado. Confesso que fui tomado por um misto de orgulho e emoção. Quando se ultrapassa meio século de vida – como no meu caso, a tendência é olhar para trás em busca do sentido do percurso de sua existência. Lendo essas páginas e mergulhando nas palavras desses jovens pesquisadores, uma espécie de acalanto feliz se manifestou em mim. As razões são muitas.

A primeira delas é que muitos desses pesquisadores, que agora produzem seus voos solos e abrem novos horizontes para a história da Amazônia (antes obscurecidos pelo esquecimento), foram meus alunos e alunas. Alguns foram meus orientandos. Que felicidade maior pode um professor querer, senão saber que seus esforços e sua esperança foram coroados de êxito?

Outra razão, que vai além da minha felicidade individual, refere-se ao esforço de toda uma geração de professores e pesquisadores que construíram o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas e que, na forma de Mestrado, completa treze anos de existência. Agora, em 2019, também lança sua primeira turma de Doutorado. Boa parte dos jovens pesquisadores dessa coletânea são oriundos desse Programa. Um enorme sentido de dever cumprido, tenho certeza, é compartilhado pela geração de professores, da qual faço parte, que foi um pouco responsável pela formação dos historiadores e historiadoras que nos brindam, nessa obra, com belas e importantes reflexões.

Esta obra é apenas o primeiro livro de um total de dois volumes. Neste primeiro, o leitor vai encontrar, o que pode parecer, um conjunto de textos diversos que não identificam questões gerais, mas isso é só a primeira impressão. Os organizadores tiveram o cuidado de traçar alguns eixos sistêmicos que conseguiram estabelecer uma unidade. A unidade está dividida em três linhas mestras. A primeira objetiva dar conta do que chamaram de “Representações de Discursos”. Nesse primeiro eixo, o objetivo é trabalhar com identidades e sujeitos. O segundo aborda as “Mulheres” e o seu protagonismo na história. O terceiro e último eixo tem por objetivo colocar como foco de interesse as “Cidades”, buscando a redescoberta dos lugares urbanos a partir do olhar da história.

A distribuição dos capítulos é um tanto desigual. A primeira parte da obra “Representações de Discursos” é a que possui mais capítulos, são quatro capítulos ao todo. A segunda, possui três capítulos. Por fim, a terceira parte congrega apenas dois capítulos. Antes de apresentá-los, cabe uma observação sobre essa organização em partes. O interessante dessa divisão nos eixos temáticos é que todos eles: “Representações de Discursos”, “Mulheres” e “Cidade”, tocam em temas que hoje alimentam o interesse de boa parte dos pesquisadores e dos historiadores desse início do século XXI. A força das representações nascida dos discursos estabelece campos de luta social em sua imbricação profunda com o poder. Identidades são forjadas, sujeitos são construídos e, na relação dialética com as forças que os inventaram, através de suas práticas, se reinventam e contrariam a ordem dominante. Por outro lado, o estudo sobre as mulheres (que nos últimos decênios engajaram-se nas lutas políticas de maneira mais visível e questionaram sua invisibilidade na história) acabou por estabelecer, na ordem discursiva das narrativas conservadoras, um hiato, uma contracorrente do olhar que hoje privilegia as questões de gênero. O que demonstra que esses mesmos discursos, que instituíram as verdades e a ordem, devem ser questionados para que a diversidade seja instituída e a ordem conservadora das narrativas seja quebrada.

A terceira e última parte, que trata sobre as cidades, também toca num objeto que está em destaque no nosso contexto temporal. As cidades, ao longo do tempo, ganharam uma dimensão muito forte, tornando-se não somente o lugar de moradia e do mercado, mas também o lugar dos prazeres cotidianos, das lutas políticas, da desigualdade, da vida e da morte. Tudo hoje gira em torno das cidades, antes tudo girava em torno dos campos. No século XXI, as cidades não

se equiparam àquelas dos séculos passados. E, mais do que nunca, precisam ser observadas a partir do horizonte dos tempos diversos para assinalar melhor suas características e especificidades. As cidades tornaram-se hoje, mais do que em outros tempos, referência para identidades, discursos e as próprias questões de gênero. Basta observarmos as lutas políticas em torno da afirmação de identidades de determinadas minorias (as paradas gay, por exemplo), a luta por espaços de moradia, as intervenções artísticas etc. Assim sendo, os três eixos: Representações, Mulheres e Cidades se inter cruzam e se complementam. Os organizadores os escolheram bem.

Cabe também uma observação sobre a nota que introduz a obra. Destaca o esforço e a perseverança do grupo que não abandonou o projeto dessa edição, apesar de ter sido gestado tempos antes. Ao mesmo tempo, usando, de maneira muito interessante e rica, trechos da literatura, chamam a atenção para algo fundamental: a questão da memória e do esquecimento. Os organizadores estão preocupados com o apagamento dos sujeitos históricos e sociais na forma do seu esquecimento. No caso, daqueles sujeitos que ocupam o que a historiografia dos eixos Rio e São Paulo estabeleceu como o espaço “regional”. No entanto, o objetivo dos autores é afirmar a fundamental necessidade desses sujeitos se tornarem visíveis e vencerem o envelhecimento da memória. Pinçando um texto de Arthur Schopenhauer, os organizadores usam uma imagem muito bonita do autor, em seu “A arte de escrever” (texto de que gosto bastante), quando o autor chama atenção para a “vida autêntica de um pensamento” que é petrificado pela palavra, vencendo a morte. Essa nota faz-nos refletir sobre duas questões importantes. É preciso dizer que esses sujeitos que “venceram” o esquecimento, nesse texto ou em outros, só o fizeram porque algum historiador, animado por questões do seu tempo, conseguiu colher deles, sujeitos muitas vezes sem fama, alguns fragmentos de vida. Para além de exumarem cadáveres, os historiadores ressuscitam-nos como se fossem pequenos deuses e os animam com novas almas, aquelas que atormenta a eles mesmos os “artífices da memória” (historiadores) no tempo em que vivem. E se o pensamento é petrificado na palavra, há de se ter especial cuidado para que esses objetos da “arqueologia do saber” ganhem a configuração e os contornos de sua própria historicidade. Isso, me parece, é uma preocupação dos organizadores.

A primeira parte da obra, intitulada **Representações e discursos – a trama entre identidades e sujeitos**, apresenta quatro

capítulos, quais sejam: 1) “Representações e agências sociais acerca da tutela e emancipação dos índios no contexto do regime civil militar no Brasil”, um texto produzido à quatro mãos por Fernando Roque Fernandes e Mauro Cezar Coelho; 2) “Representações da Amazônia na visão de Gaspar de Carvajal e Samuel Fritz”, texto de Simone Villanova; 3) “O rio Amazonas no mapa-múndi (1544) de Sebastião Caboto”, de Lucas Montalvão Rabelo; 4) “Identidade da samba nos versos de Chico da Silva”, de Maria Ferreira da Costa.

A segunda parte da obra, intitula-se **Mulheres – da marginalidade ao protagonismo histórico**. Divide-se em três capítulos: 5) “História de mulheres ou discussão de gênero? Mulheres sob uma nova perspectiva ou redescoberta?”, de Dayanna Batista Apolônio; 6) “Trabalhadoras dos Seringais – um cotidiano de trabalho, lazer e resistência (1940-1950)”, de Agda Lima Brito; 7) “Partir ou Ficar – trajetórias de mulheres nordestinas para Parintins na segunda metade do século XX”, de Patrícia Regina Silva Lima.

A terceira e última parte da obra, sob o título **Cidades – (re) descobrindo a urbe pelo olhar de Clio**, apresenta dois capítulos, quais sejam: 8) “A Igreja Matriz conta a história de Manaus”, de Ana Paula Rabelo Fernandes, e 9) “Uma história da luta médica no combate a lepra em Manaus” – Dr. Alfredo da Matta e Miranda Leão (1900-1920), de Adriana Brito Barata Cabral.

Os capítulos da primeira parte da obra apresentam a análise de diversos discursos que vão desde a produção cartográfica do rio das Amazonas (sec. XVI), que estabelece uma relação entre os relatos da expedição de Orellana e a produção do mapa daquele rio, passando pela análise dos relatos de viajantes do início do período colonial (sec. XVI e XVII), sobre a mesma região, até a crítica ao discurso sobre a emancipação dos índios, produzido nos anos de 1970 e 1980, e a questão das identidades a partir da produção musical de Chico da Silva, compositor amazonense, na atualidade. Embora, à primeira vista, apresente uma diversidade de temas, objetos e temporalidades, eles formam um conjunto, na medida em que a preocupação que os anima é analisar e interpretar os diversos discursos que estão submersos e, em sua grande maioria, que abordam a Amazônia e seus habitantes. Todos os capítulos colocam em xeque verdades estabelecidas e o próprio fundamento da construção discursiva, seja esse produzido na forma de textos escritos, de música ou mapas cartográficos. O leitor viaja por variados séculos e temas, mas sempre seguindo a linha da crítica às representações como produtoras de identidades e verdades.

Os textos da segunda parte da obra tratam da urgente e contemporânea preocupação com a história das mulheres que, como sabemos, tomou o nome de história de gênero. Divide-se em três capítulos. O primeiro é um texto de natureza teórica que discute como a história das mulheres está sendo produzida na região e assinala o aparente impasse entre estudar a história das mulheres ou a história de gênero, colocando em questão o caráter dessas diferenças. Os outros capítulos apresentam dois estudos de casos. O primeiro, aborda as mulheres nos seringais nos anos de 1940 e 1950. E, o segundo, analisa as trajetórias das mulheres nordestinas que migraram para a cidade de Parintins, no Amazonas, na segunda metade do século XX.

A terceira e última parte do livro apresenta a cidade como o palco e o objeto. São dois os capítulos. O primeiro capítulo coloca como protagonista a Igreja Matriz de Manaus e busca perseguir a história da cidade através da história da Igreja. O segundo e último capítulo coloca em evidência a história do combate à lepra considerando o discurso de dois autores – Alfredo da Matta e Miranda Leão –, no contexto da metrópole manauara.

O primeiro volume do livro “Nas curvas do tempo – história e historiografia na Amazônia em debate” apresenta ao leitor pesquisas e questões produzidas, em sua maioria, por uma nova geração de historiadores oriundos das primeiras turmas dos cursos de Pós-Graduação em História do norte do Brasil (Amazonas e Pará). São cursos novos que não ultrapassam duas décadas de criação. Esses jovens pesquisadores, assim como outros de outros tempos, são como referências do contexto em que vivem. Portanto, ao colocarem em foco discursos, representações territoriais, sujeitos, mulheres, cidades, doenças, migrações, trabalhos, resistências, índios, músicas e a própria Amazônia, apenas colocam em evidência as questões que hoje nos incomodam a todos, seus contemporâneos, e buscam, nas “curvas do tempo”, a potência, a força e a possibilidade de novos “futuros” nos horizontes que dormitam no passado. Ali, esses horizontes, não mais visíveis, encerram imaginários estranhos, projetos vencidos, lutas esquecidas e sonhos que não se concretizaram.

Almir Diniz de Carvalho Júnior¹.

¹ Professor Associado do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas, do Programa de Pós-Graduação em História. Membro do IGHA – Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas.

representações e discursos

a trama entre
identidades e sujeitos

1

nos impasses da integração

representações e agências sociais
acerca da tutela e emancipação
dos índios no contexto do Regime
Civil-Militar no Brasil

Fernando Roque Fernandes

Mauro Cezar Coelho

produzindo representações

Na cidade de Parintins, município do Estado do Amazonas, na primeira quinzena de agosto de 1981, o periódico *Tribuna de Parintins*, veículo informativo daquela cidade, circulando sua 25ª edição, publicou uma oportuna matéria, de autoria de Fernando Ruiz e Luiz Vasconcelos, intitulada: “Índio, o herói em busca da civilização humana” (TRIBUNA DE PARINTINS, ago. 1981, p. 8). Na ilustração da referida matéria, uma emblemática paisagem: dentro de uma canoa deste lado do rio, apareciam quatro figuras indígenas do gênero feminino em diferentes faixas etárias. Uma delas, a qual parecia ter maior idade que as demais, encontrava-se de pé com as mãos juntas abaixo de seu ventre, como se intencionasse esconder partes de sua nudez. Com o busto a mostra e o olhar fixo em direção à câmera do fotógrafo J. Américo Peret, a mulher parecia inclinada a transmitir uma mensagem visual ao interlocutor. As pinturas distribuídas pelo seu corpo, em contraste com a luz solar daquela manhã amazônica, pareciam irradiar significados cosmológicos de tradições milenares.

Sentadas, as outras três indígenas figuravam de formas diferenciadas. Uma delas, próxima à popa da canoa, parecendo ser mais jovem que a de pé e de maior idade que as outras duas, também olhava em direção à câmera. A jovem parecia saber que aquele objeto aprisionaria a referida cena. O sorriso um tanto discreto, a postura inclinada e seu posicionamento estratégico de costas para o sol davam-lhe um ar de jovialidade, mistério e sedução. Principalmente porque a imagem de seu ventre era encoberta pela lateral da canoa e a visão de seu busto ofuscada pelo contraste da sombra de seu corpo. Seu braço direito, estendido para fora, segurava num canto da balsa mantendo a

canoa firme ao porto, sugerindo que, além dos enigmas de sua beleza, esta simples demonstração de controle indicava a força e o vigor atribuídos às virtudes daquela mulher em tenra idade. As duas menores, certamente mais jovens, pareciam mais inclinadas a compartilhar tal experiência entre si. Uma delas, sentada entre as duas mulheres, ornamentada com adereços de penas sobre a face e braceletes em diferentes partes de seu antebraço parecia incerta quanto à direção para onde olhar. É que a menor, um pouco mais distante, próxima à proa da canoa, com pinturas faciais que atravessavam seu rosto e confundiam-se com seus olhos, fitava-a sem discrição, sorrindo descontraidamente em direção a ela como se quisesse transmitir o que sentia, apenas com olhares e sorrisos, desconsiderando, talvez por uma ação involuntária, a lente do fotógrafo Peret. No plano de fundo, no limite oposto ao que figuravam as mulheres indígenas, de ponta a ponta, delimitada pela câmera de Peret, complementando o sentido do rio, uma visão longínqua da Floresta Amazônica encerrava a paisagem. A mensagem contida naquela cena não se traduzira em palavras, pois não pareciam ser suficientes para expressar tantos significados. Posicionamentos, pinturas corporais, adereços e expressões faciais pareciam conter sentidos inexprimíveis. Abaixo, uma legenda curiosa conectava a imagem ao sentido atribuído pelo título da matéria. Nela se lia: “Índios do Amazonas em busca de se revelarem pelo uso e costume do povo civilizado” (TRIBUNA DE PARINTINS, ago. 1981, p. 8).

Somos inclinados a sugerir que, através de sua câmera, o fotógrafo acabou por naturalizar a representação das mulheres indígenas naquela cena. Se os resultados alcançados por Peret foram intencionais ou não isto cabe a outras análises. A questão é que, ao planificar a floresta, o rio, a canoa e demais elementos constituintes daquela paisagem, Peret acionou a representação sobre as mulheres guerreiras amazonas, as quais, em tempos coloniais, serviram de inspiração à toponímia do rio de mesmo nome. Associada ao título da matéria, a imagem também sugeria que essas mulheres teriam atravessado o grande rio, empreendendo extensa viagem “em busca da civilização”. O jogo de sombras, utilizando luz natural, o destaque dado às pinturas corporais e outros adereços complementavam o sentido da cena. Todos aqueles elementos pareciam sincronizados. O espaço, a paisagem, as pessoas e a simetria dos corpos dialogavam com a visão projetada sobre a Amazônia e os povos

indígenas. Tal representação valorizava todo o exotismo característico de iconografias relacionadas aos discursos veiculados por diferentes meios ao longo da história da Amazônia. Apesar de contradizer a essência das relações desenvolvidas entre os povos indígenas e a comunidade envolvente, aquela cena legitimava o que defendia a legislação e parte da sociedade brasileira na década de 1980, ou seja, os índios só poderiam ser considerados como tais enquanto vivessem nas aldeias, em “harmonia com a natureza”. Quando delas se afastavam, era em busca da civilização, quando a esta se adaptavam, por ela eram assimilados, deixando de ser índios e tornando-se humanos, civilizados. Mas, isto não surgiu naquele período, conforme aponta Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 22), “durante quase cinco séculos, os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição: transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento”.

A legenda da imagem sugeria mais reflexões. Apesar de fomentar o título da matéria, somando-se à imagem representada, a mesma possibilitava uma interpretação aparentemente despercebida pelo redator e, por consequência, fora do controle do texto. É que os “Índios do Amazonas [, mas não somente, estavam de fato] em busca de se revelarem...”. Suas ações, quaisquer que fossem, operavam em outros termos. Inclusive, para as mulheres indígenas eternizadas naquela fotografia, tais experiências tiveram certamente, outros significados. Apesar do trabalho de Peret dialogar com o discurso de naturalização dos sujeitos indígenas, representações como estas não constituíam consenso na sociedade brasileira do contexto do Regime Civil-Militar. Para alguns grupos (nos quais se incluíam pesquisadores universitários, membros da Igreja Católica) e para os próprios indígenas, os índios não estariam “em busca da civilização humana”, mas, de suas sobrevivências, de se revelarem protagonistas, não para eles, mas para a comunidade envolvente. Foi nesses termos que Cunha (1992, p. 18) apontou que “a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira”.

a agência indígena na história do Brasil

No decorrer da história do contato, os povos indígenas resistiram como puderam ao genocídio, etnocídio e assimilação de suas tradições culturais. A cada conquista, novas formas de opressão foram sendo criadas para extinguir suas existências. Considerando

as especificidades de cada momento histórico, parece-nos que, pelo menos, duas características estiveram sempre presentes na relação entre índios e não índios. A primeira delas seria a relação desigual que se estabeleceu entre povos indígenas e comunidade envolvente, desde os primeiros contatos. A segunda é, fundamentalmente, o caráter conflituoso dessas relações. Por outro lado, conforme apontado no ensaio *Amazônia Colonial (1616-1798)*, “toda e qualquer forma de dominação e opressão traz em si, inevitavelmente, o germe da resistência por parte dos oprimidos” (FREIRE, 1994, p. 61). Os povos indígenas não estão alheios a esses processos. Michel de Certeau (2014, p. 39), ao comentar sobre as estratégias de subjugação, empreendidas sobre os povos indígenas no contexto da colonização espanhola na América, observou que “os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir”. Tais características e os procedimentos que conformaram essas relações foram durante muito tempo (e ainda hoje o são) mascaradas por representações que sutilmente naturalizam a condição marginalizada na qual os índios se encontram na estrutura da sociedade contemporânea. É por conta disso que consideramos insuficiente qualquer representação que se proponha a justificar o lugar periférico dos povos indígenas na sociedade ou que intencione mascarar as injustiças cometidas contra esses povos. Apesar da opressão infringida ao longo do contato, os grupos indígenas sempre resistiram às forças que lhes impunham o apagamento e a descaracterização étnica. Cabe-nos, por esta ocasião, analisar uma pequena, mas significativa parte dos processos que conformaram essas relações. Para tanto, iniciamos pela análise da matéria que se conecta à representação em questão, verificando os aspectos jurídicos que envolveram os discursos relacionados às questões da *tutela*, *integração* e *emancipação* indígena a partir de posicionamentos e interpretações de mecanismos sociais das estratégias indígenas e indigenistas no contexto do Regime Civil-Militar no Brasil.

debates acerca da *tutela* e *emancipação* dos indígenas no regime militar

Conforme o texto da matéria, na primeira semana de agosto de 1981, os advogados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) haviam se reunido em Brasília para participar do I Encontro de Advogados da FUNAI. Servidores de diferentes partes do Brasil marcaram presença.

De acordo com Fernando Ruiz e Luiz Vasconcelos, autores da matéria, o referido Encontro teve como finalidade “amenizar o problema que aflige os índios que vivem isoladamente, dependentes ainda de uma nova estrutura que os conduza para a sociedade, assimilando seus modos e costumes”. Em outros termos, a realização do Encontro proporcionaria maior intercâmbio entre os que “no campo do direito, prestam serviços profissionais ao índio, a Fundação Nacional do Índio, permitindo um debate fraco [franco?] e aberto sobre os mais variados assuntos que exigem interpretação de ordem jurídica” (TRIBUNA DE PARINTINS, ago. 1981, p. 8). Os debates ocorridos entre os participantes do evento consideraram um levantamento do que vinha ocorrendo no Brasil em relação aos modos de vida dos sujeitos indígenas que passaram a estabelecer uma relação mais próxima com a comunidade envolvente. Questões sobre *tutela* e *emancipação* dos índios, que vinham sendo discutidas de forma calorosa desde a década de 1970, tiveram inegável destaque naquele evento. A participação dos representantes do Estado do Amazonas se caracterizou pelo estudo da *Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973* (a qual dispõe sobre o Estatuto do Índio/Brasil: 19 dez. 1973), relacionando-a com outras leis do Código Civil, Código Penal e Direito Agrário.

Para alguns dos presentes, como o Advogado Roberto Alexandre Barbosa, representante da FUNAI no Amazonas, era necessário apresentar “sugestões para que o Estatuto do Índio sofresse transformações, ou melhor, fossem inseridos outros itens, que viessem beneficiar a classe indígena dentro e fora da sociedade envolvente”. É que na ótica do advogado, havia algumas irregularidades no Estatuto que deveriam ser discutidas. Para ele, os desvios na legislação davam margem a interpretações e atitudes que resultavam em consequências negativas para os povos indígenas. Outros presentes argumentavam que se almejava refletir sobre maneiras de “encontrar uniformidade [nas] interpretações dos dispositivos legais e nos procedimentos judiciais e extrajudiciais, sempre em defesa do índio brasileiro” (TRIBUNA DE PARINTINS, ago. 1981, p. 8). Na visão de muitos dos presentes naquele Evento, a FUNAI enfrentava, pelo menos, dois problemas procedimentais. O primeiro deles era de que havia grande dificuldade no processo de emancipação dos índios da tutela daquele órgão. O segundo era que havia “múltiplos empecilhos” criados por índios já integrados, “alguns deles já vivendo em regiões avançadas, exercendo profissão de médico, dentista e outras profissões liberais” (TRIBUNA DE PARINTINS, ago. 1981, p. 8). Dentre os casos destacados, havia índios

aviadores e índios comerciantes que desempenhavam suas atividades há mais de dez anos. Uma índia, formada em Odontologia (na cidade de Belém/PA), requeria sua liberação do regime tutelar da FUNAI; índios como funcionários públicos exerciam suas atividades até em Brasília; no interior do Estado do Amazonas, havia índios exercendo cargos de vereador. Estes últimos, por ocasião daquela matéria, estavam sendo acusados de se utilizarem desses cargos em benefício próprio. As discussões que se seguiram fomentaram uma análise diacrônica sobre os binômios *tutelado/emancipado* e *integrado/não integrado*.

Nos termos que consideramos para esta análise, a ideia de *integração* deve ser pensada a partir de uma disposição criada pela comunidade envolvente como uma categoria que permitiu classificar, dentro de certos padrões, num jogo de escalas, o grau de assimilação dos sujeitos indígenas. O antropólogo Darcy Ribeiro, ex-Chefe da Casa Civil do Governo João Goulart e ex-Reitor da Universidade de Brasília (UnB), parece ter sido o primeiro a estabelecer categorias classificatórias sobre a condição dos indígenas nas suas relações com a comunidade envolvente. Ribeiro criou uma classificação para os grupos indígenas, cunhando os termos: *grupos isolados*, *grupos em contato intermitente ou permanente* e *grupos integrados*. Estes últimos, para Ribeiro seriam grupos articulados com a esfera econômica e institucional da nova sociedade brasileira (RIBEIRO, 1982).

Manuela Carneiro da Cunha (1985) observou que a noção de *integrado*, defendida por Ribeiro, foi apropriada de forma equivocada pelos redatores do Estatuto do Índio e pelos defensores dos projetos emancipacionistas. Para Cunha, as classificações feitas por Ribeiro se referiam aos coletivos indígenas, ou seja, a grupos étnicos e não aos sujeitos que os compõem individualmente. Outra questão é que a noção de *integração* defendida por Ribeiro se conformaria na articulação econômica e institucional com a sociedade envolvente, não se constituindo, portanto, como uma descaracterização étnica por consequência do contato com a comunidade não indígena. Conforme aponta João Pacheco de Oliveira (1983, p. 25), a condição de *índio* era vista, pelo Estado, como transitória, “um estágio na caminhada civilizatória do estado de ‘isolados’ até aquele de *integrado*, (quando então cessariam os efeitos da tutela, ainda que persistissem alguns costumes e valores da tradição tribal)”. Conforme o Estatuto do Índio, ao atingir certo nível de *integração*, os indígenas poderiam ser *emancipados* do órgão tutelar (FUNAI), desde que solicitassem esse procedimento oficialmente (BRASIL, 19 dez. 1973).

A complexidade na discussão desta matéria estaria no caráter jurídico da questão. Advogados, como o já mencionado Roberto Alexandre Barbosa, observariam que apesar de muitos índios já terem adquirido “todos os costumes do povo civilizado” isso não era suficiente para oficializar o enquadramento da condição desses sujeitos na categoria de *índio integrado* (TRIBUNA DE PARINTINS, ago. 1981, p. 8). Para esses advogados, o problema estaria no que prescreve o artigo 9º do Estatuto do Índio. É que, de acordo com o mesmo, somente poderia constituir-se em *índio integrado* aqueles sujeitos que requeressem, junto “ao Juiz competente [...] a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei” (BRASIL, 19 dez. 1973). Assim, caberia somente aos índios a solicitação de seu desligamento junto ao órgão da FUNAI. Por conta disso, esses advogados entendiam que a legislação tinha um problema estrutural e procedimental, pois, com exceção da indígena dentista, que solicitara sua *emancipação* em Belém/PA, os indígenas em maior nível de *interação* com a sociedade envolvente não estavam requerendo suas *emancipações* junto ao órgão tutelar.

A matéria do *Jornal Tribuna de Parintins* aponta que, ao decidir não solicitar a *emancipação*, esses indígenas “poderiam alcançar o mais notável padrão de vida no meio civilizado, mas perante as leis, todos serão [seriam] considerados dependentes da tutela do referido órgão”. Isso significa dizer que, mesmo apresentando todas as características que lhes permitiam ser considerados como *integrados*, os indígenas permaneciam sob a tutela da FUNAI, sob a responsabilidade do Estado, que tinha (tem) o dever legal de resguardar seus direitos diferenciados. A crítica feita pelos advogados era de que “existem índios *integrados* somente de fato. Por direito, todos são considerados *não integrados*” (TRIBUNA DE PARINTINS, ago. 1981, p. 8).

Enfim, a renúncia dos índios em requerer suas *emancipações* era considerada por grande parte desses advogados como um problema de caráter jurídico. Muitos se posicionaram afirmando que era preciso criar uniformidade entre o que apontava a legislação e as iniciativas dos índios. Manifestações contrárias às atitudes dos indígenas eram evidentes. A recusa deliberada dos índios em requerer a *emancipação* incomodava, principalmente, quando parecia claro para muitos advogados que certos indígenas já estariam *integrados* à comunidade envolvente restando, apenas, solicitarem a *emancipação* junto à FUNAI. O advogado Roberto Alexandre acrescentaria que a aplicação dos benefícios do Estatuto do Índio ao indígena, que na prática já se encontrava *integrado*, “prejudica [...] o índio em vias de *integração*,

o índio isolado e a sociedade indígena” (TRIBUNA DE PARINTINS, ago. 1981, p. 8). Assim, o advogado concluía que, considerando os problemas enfrentados pelos indígenas em vias de integração, “os índios integrados devem [deveriam] romper sua tutela com a FUNAI, que por sua vez, terá maior condição de dar melhor assistência aos índios não integrados”. Em outra ocasião o mesmo afirmaria que “os índios integrados causam maior problema a FUNAI do que os próprios índios da aldeia”. E, finalizando, observaria que não era intenção dos advogados da FUNAI “dizer que se tratava de uma esperteza ou manobra para obter vantagens sobre essa condição” (TRIBUNA DE PARINTINS, ago. 1981, p. 8). Mas, a fragilidade e contradição no argumento daqueles advogados parecia ser esta. Seriam tais vozes sutis estratégias num regime de exceção?

nas tessituras do debate

Naquele ano de 1981, a forma como a questão estava sendo tratada aparentava ser uma novidade. Na imprensa parintinense, a temática parecia estar surgindo como uma discussão nova sobre a condição indígena junto à sociedade envolvente. Para aqueles advogados, o evento parecia adequado. No entanto, o tema já resultava em calorosos debates há algum tempo. Nos anos 1970, diferentes setores sociais vinham se envolvendo com a questão. Juristas, médicos, professores, antropólogos e os próprios índios vinham se articulando no tratamento desta complicada, mas oportuna temática.

Foi na gestão do General Bandeira de Mello, o qual presidiu a FUNAI entre 1970 e 1974, que o General Emílio Garrastazu Médici, então Presidente da República (1969-1974), sancionou o Estatuto do Índio (BRASIL, 19 dez. 1973). As discussões que conformaram a criação desta lei, não eram recentes. A novidade no conteúdo dos debates não era, especificamente, o tema da *emancipação*. Isto já era discutido há algum tempo em diferentes projetos relacionados às ideias de *nacionalismo* (Cf. GARFIELD, 2000). O que parece ter mudado com a criação desta lei foi que tais propostas passaram a ser reguladas e amparadas por seu caráter jurídico. As articulações políticas que surgiram naquela conjuntura passaram a ter prerrogativas estabelecidas na própria legislação. Logo após sua sanção, o Estatuto

do Índio já levantava polêmicas. Em 27 de janeiro de 1975, o Ministro do Interior Maurício Rangel Reis, em entrevista coletiva à imprensa, sugeria que essa legislação fosse alterada, permitindo a emancipação compulsória das comunidades indígenas. Conforme suas análises, as modificações a serem feitas na legislação possibilitariam uma espécie de “*emancipação coletiva*”, em que grupos inteiros seriam emancipados de uma só vez. No dia 2 de fevereiro (cinco dias depois), o presidente da FUNAI e general do Exército Ismarth Araújo de Oliveira, defendia as ideias apresentadas pelo Ministro Maurício Rangel Reis, admitindo que “talvez fosse perigosa a existência de uma legislação única para todos os índios” (PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 9). Mesmo reconhecendo a necessidade de considerar a diversidade de povos, o presidente da FUNAI defendia como necessária a alteração da lei. Naquele mesmo dia, antropólogos do Museu Paraense Emílio Goeldi, no Estado do Pará, criticavam a atitude do Ministro, afirmando que não se tratava apenas de *emancipação*, já que “o índio sempre se integra à sociedade nacional num nível mais baixo do que desfrutava em sua vida tribal” (PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 9).

A razão para tais posicionamentos é que o Estatuto do Índio, apesar de suas implicações assimilacionistas, possibilitava certo espaço de atuação dos indígenas na estrutura política da sociedade. Tal possibilidade partia do fundamento legal do Estatuto, ao prescrever, no parágrafo único, artigo 1º, que “aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei” (BRASIL, 19 dez. 1973). Ao ignorar a emancipação do órgão tutelar os indígenas estavam, possivelmente, canalizando as vantagens que poderiam angariar sob essa condição. Vantagens, que apesar de pequenas, permitiam-lhes espaços de liberdade e aparato jurídico diferenciado que não lhes convinham em outras condições sociais e políticas senão na de indígenas amparados pelo Estatuto do Índio. E isto parece ter acontecido de forma intencional, deliberada e protagonizada.

Mário Juruna, destacada liderança indígena *Xavante* (grupo étnico estabelecido na região centro-oeste do país), conhecido na década de 1970 através da mídia impressa (GRAHAM, 2011), por sua luta em defesa das terras indígenas, afirmaria, em 1981, que a FUNAI não via os índios como pessoas, como adultos. Aliás, na sua concepção, ninguém via os índios como adultos. A própria FUNAI, responsável pela defesa dos direitos indígenas era uma das principais

responsáveis pelos desvios da lei. Isto ocorria não somente por ser condescendente com práticas ilícitas cometidas contra os povos indígenas, mas, principalmente, por se omitir do auxílio político que deveria potencializar o *protagonismo indígena* (PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 23). Nas palavras de Juruna, “a Funai pode [poderia] cumprir sua obrigação aplicando melhor o Estatuto do Índio e não passar por cima e fazer ameaças ao índio com o Estatuto”. Juruna questionava as práticas empreendidas pelo órgão tutelar de modo a forçar seus funcionários a refletir sobre os fundamentos daquela instituição. Assim, protestava: “Porque (sic) a Funai chama de agitador quem defende o índio? Então nós podemos chamar a Funai de traidora. O Estado tem que reconhecer o índio como brasileiro porque ninguém tem mais direito do que nós” (PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 23).

Nos idos de 1978, as discussões sobre a *emancipação* dos índios tomaram maiores projeções. Em junho daquele ano, veio a conhecimento público a existência de uma minuta de decreto de regulamentação que alterava os artigos 9º, 10º, 11º, 27º e 29º do Estatuto do Índio. Tal proposta havia sido enviada ao Presidente pelo Ministro Rangel Reis. Conforme aponta a matéria, intitulada *Emancipação indígena vai a Geisel*, publicada pelo periódico *Jornal do Brasil* na edição de 22 de outubro de 1978, havia se reunido em Brasília um grupo restrito para discutir não mais a elaboração de um projeto de lei, que era a intenção inicial do governo, mas um projeto de decreto de lei. A diferença é que esta estratégia visava afastar a discussão pelo legislativo, anulando as possibilidades de os grupos pró-indígena fazerem pressão sobre o Congresso na tentativa de impedir sua aprovação (JORNAL DO BRASIL, 22 out. 1978, p. 30). Não se sabia ao certo sobre o teor do documento, senão apenas que se tratava de uma proposta de reestruturação dos artigos relacionados aos processos emancipatórios. A minuta de decreto se direcionava, especificamente, para os artigos que tratavam da questão da assistência e da tutela dos índios e sobre suas terras. Para certos indigenistas, inclusive em âmbito internacional, os processos que conformavam essas proposições, tinham forte relação com os projetos desenvolvimentistas e sua relação com as terras indígenas (VIDAL, 1979).

Em Carta datada de 26 de outubro de 1978, enviada ao General Ismarth de Araújo Oliveira, a *Indian Rights Association*, conhecida associação indigenista norte-americana, atuando desde 1882 nos Estados Unidos, criticava as propostas apresentadas pelo presidente da FUNAI, observando que “quando a terra indígena

está em jogo, as questões são encobertas por uma nuvem de nobre retórica sobre a necessidade de se civilizar o índio, conceder-lhe cidadania, terminar o ‘degradante’ sistema de reservas” (PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 24). A jornalista Eliana Lucena havia redigido uma matéria intitulada *A emancipação (das terras) dos índios*, que foi publicada pelo periódico *Movimento*, na edição semanal de número 139, de 27 de fevereiro de 1978. Nela, o padre Egídio Schwaden, secretário do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), afirmava que “por detrás da emancipação do índio está o interesse na ‘emancipação’ de suas terras” (MOVIMENTO, 27 fev. 1978, p. 8). Lucena foi responsável por diversas matérias publicadas entre 1973 e 1978 no jornal *O Estado de Mato Grosso*. As matérias abordavam questões que diziam respeito aos povos indígenas. Uma delas, intitulada: *União, a única defesa dos índios*, evidenciava outros atores envolvidos naquele debate.

agentes indígenas e seus coadjuvantes sociais

Publicada em 15 de dezembro de 1973, na cidade de Cuiabá/MT, a referida matéria apresentava questões relacionadas à condição dos povos indígenas na Amazônia frente aos projetos desenvolvimentistas implementados na região. Em certa altura do texto, a jornalista observava que apesar da polêmica sobre como *integrar* o índio, num ponto FUNAI, sertanistas, antropólogos e técnicos indigenistas concordavam: “o índio seria muito feliz se pudesse continuar isolado no seu habitat. Mas isso é uma ideia utópica, já que ninguém poderá deter o processo de desenvolvimento”. Continuando, Lucena destacaria a fala de um sertanista e ex-funcionário da FUNAI chamado Antônio Cotrim Neto, que se lia: “o índio não pode se constituir num entrave ao desenvolvimento da Amazônia e deve ser integrado gradativamente na sociedade” (O ESTADO DE MATO GROSSO, 15 dez. 1973, p. 3). O indígena Megaron, da etnia *Txucarramãe*¹ foi, também, destaque na matéria.

Nascido em 1951, esta liderança indígena ficou conhecida por acompanhar Orlando Villas Boas em suas viagens pelo país. Sabia ler,

1 Conforme o portal *Britannica* (9 maio 2017), “O povo *Txucarramãe* faz parte de um grupo indígena maior, o dos Kaiapós. Eles constituem, de fato, o povo chamado também de *Kaiapó-Mecranoti*. O grupo usa o nome de *Metuctire*. Vivem nas Terras Indígenas *Baú* e *Mecranoti*, localizadas no sul do Pará, e na reserva *Capoto-Jarina*, no norte de Mato Grosso. Pertencem ao grupo linguístico Jê”. A TV Câmara (29 jul. 2007), da Câmara dos Deputados, em Brasília, ao convidar o líder indígena para discutir sobre questões relacionadas aos conflitos agrários na Amazônia, observou: “Um dos principais líderes indígenas do País, o cacique *Kaiapó Megaron Txucarramãe* é o símbolo da luta de centenas de nações de índios brasileiros por saúde, terras e direitos em um mundo cada vez mais globalizado. Sucessor do cacique Raoni, seu tio, nos últimos anos Megaron percorreu o mundo e conheceu presidentes, reis e imperadores, tudo sem perder o contato com as suas raízes culturais”.

escrever, falava o português e não escondia o gosto pelas músicas da comunidade envolvente. Naquela ocasião, com o fim de seguir para a aldeia dos *Txucarramãe*, Megaron foi localizado pela jornalista Eliane Lucena enquanto esperava uma canoa no Posto Indígena *Diauarum*, situado no Parque Indígena do Xingu a cerca de 650 km da cidade de Cuiabá, no Estado do Mato Grosso. Acompanhado de sua mulher, seu cachorro, uma máquina fotográfica, um gravador, duas redes e calças da marca Lee, o indígena revelaria à Lacerda os motivos daquela viagem. Em suas palavras: “soube que está havendo problemas com a minha tribo e os posseiros em Piará-Açu. Por isso, vim logo para cá, pois podem precisar de mim e, além do mais, preciso visitar a minha mãe, que já está velha” (O ESTADO DE MATO GROSSO, 15 dez. 1973, p. 3).

A fala de Megaron, destacada na matéria, nos permite observar diferentes nuances das relações que este sujeito estabelecia com a comunidade envolvente sem descuidar das responsabilidades que tinha como militante das causas indígenas, das causas de sua comunidade. Ademais, considerando as diferentes nuances da questão apresentada pela jornalista em suas matérias, podemos observar que as divergências de opinião já se faziam sentir desde antes da validação do Estatuto do Índio, em fins de 1973. O caso de Megaron reflete as ações de lideranças indígenas que, apesar da relação com a comunidade envolvente, não estavam alheias às necessidades de seus grupos étnicos, com eles mantendo relações em defesa dos interesses das coletividades das quais faziam parte. Lucena finalizava a matéria observando que enquanto não se chegava a uma conclusão sobre o melhor método de *integração* dos povos indígenas, um ponto parecia ser fundamental: “se não for garantida a terra ao índio, ele talvez não consiga assistir a sua própria integração no mundo do branco” (O ESTADO DE MATO GROSSO, 15 dez. 1973, p. 3). Pelo teor da matéria, mas não somente, é possível observar que, independente das posições tomadas em relação à questão indígena, era perceptível que as propostas de *emancipação* mascaravam outros interesses. Para diferentes grupos da sociedade, a *emancipação* dos sujeitos e povos indígenas deveria ser desenvolvida, considerando os processos que conformavam os modos de vida desses sujeitos. Forçá-los a *emancipação* significava, em termos econômicos, entregar suas terras aos interesses de grandes empreendimentos de caráter desenvolvimentista. Conforme se pode observar, a sociedade civil não estava alheia aos debates sobre a *emancipação* dos índios. Para os antropólogos da Comissão Pró-Índio, de São Paulo os problemas fundiários, pelos quais o país passava, não deveriam ser resolvidos

à custa dos índios. Os objetivos dos projetos emancipacionistas eram ausentes de justiça e inviáveis de serem alcançados. Em outras palavras, integrar os indígenas significaria entregar suas terras aos interesses de grandes grupos empresariais.

Para alguns estudiosos do assunto,

[...] emancipar grupos indígenas [era] entregá-los desarmados a forças infinitamente mais poderosas, que lhes arrebatarão, em maior ou menor prazo, as terras a vil preço, por grilagem ou por execução das dívidas, absorvendo-os como mão-de-obra barata (PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 18).

Outros grupos também se posicionavam contrários à forma como os projetos de emancipação dos índios eram desenvolvidos, assim como foram contrários à proposta de *emancipação forçada* apresentada pelo Ministro do Interior, General Maurício Rangel Reis ao Presidente, General Ernesto Geisel. No dia 7 de novembro de 1978, foi realizado um Ato Público contra as medidas adotadas pelo Ministro. O evento reuniu cerca de 700 pessoas no Auditório da Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro (JORNAL DO BRASIL, 7 nov. 1978, p. 7). No dia 8 de novembro de 1978, na cidade de São Paulo, outro importante evento foi organizado pela Associação Nacional de Cientistas Sociais (ANCS). Coordenado pela recém-criada Comissão Pró-Índio, o ato foi articulado por Darcy Ribeiro, contando com uma exposição de fotografias, filmes etnográficos e depoimentos de lideranças indígenas. O evento, denominado de “*Ato Público Contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas*” reuniu mais de 2 mil pessoas no Teatro da Universidade Católica de São Paulo. Na ocasião, 190 monções de apoio à causa indígena foram apresentadas pela sociedade civil e suas organizações pró-indígenas. Os destaques deste encontro foram documentados e posteriormente publicados na primeira edição dos *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP* (1979), sob o título *A questão da emancipação*. Na ocasião, antropólogos, associações e organizações pró-indígenas nacionais e internacionais, lideranças de várias comunidades indígenas e pesquisadores de diversas áreas das Ciências Humanas se fizeram presentes. Foram apresentados diferentes pontos de vista sobre questões relacionadas à questão da *emancipação/integração*. Além da apresentação de monções, análises sobre os processos que conformavam aquela conjuntura política e críticas aos projetos liberal-desenvolvimentistas estatais fizeram parte da agenda do evento. A

situação de diferentes povos indígenas por conta dos conflitos com fazendeiros, posseiros, garimpeiros, dentre outros também foram acionadas para fundamentar a crítica contra os procedimentos do Estado. Lideranças indígenas se pronunciaram. Nelson Jacinto Xangrê, da etnia *Kaingang* de *Nonoai*, localizada no Rio Grande do Sul, ficou conhecido como importante liderança daquela região. De acordo com a matéria intitulada: *Xangrê, ameaçado de morte: “o certo é tomar as terras de latifundiários”*, publicada pela revista *Porantim*, na página 9 da edição junho/julho de 1980, Nelson Xangrê havia sido eleito cacique em 1977, “quando os *Kaingang* sentiram necessidade de um líder forte e decidido, capaz de levar adiante a tarefa de expulsar de suas terras cerca de seis mil colonos” (PORANTIM, jun./jul. 1980, p. 9). Naquela ocasião, os *Kaingang* passavam por uma difícil situação. A área indígena de 14.910 hectares, localizada a 461 km de Porto Alegre, estava quase tomada por posseiros e grileiros.

Os *Kaingang* viviam ameaçados e escoraçados em seu próprio território. Diante da situação, liderados por Nelson Xangrê, os *Kaingang*, nos idos de 1978, decidiram expulsar os posseiros de suas terras. De acordo com a matéria publicada, a principal intenção do grupo era “chamar a atenção do povo brasileiro e das autoridades para a difícil situação que [os *Kaingang*] vinham enfrentando diante da invasão gradativa de seus territórios” (PORANTIM, jun./jul., 1980, p. 9). Foi com essa experiência de luta e reflexões sobre sua condição de *indígena brasileiro* que esta liderança entre os *Kaingang* se pronunciou naquele evento. Suas observações sobre as diferentes nuances da questão foram expressas da seguinte maneira:

Eu vou falar um pouco pra vocês, povo querido. Há muito tempo que a gente vem sentindo esses problemas que vem acontecendo para nós, para os índios desse país brasileiro. Mas, com tudo que eu tive experiência, o movimento dos índios é movimento de brigar, que a gente chama. Durante que eu conheci esse, a comunidade indígena, como eu falei, com o civilizado, é uma experiência diferente, não é, assim, que seja pessoas diferentes, mas a vivência é tão diferente quanto vocês. Agora, talvez, e pode ser que a vivência do civilizado, que é o costume de vocês, eu acho que vocês sempre têm uma vivência que não vai servir para a nossa comunidade indígena. É uma questão que eu não estou criticando a vivência de vocês, mas é que eu acho que é bom respeitar a vivência indígena porque nós temos direito de reclamar nossa vivência que vai complicar com o tempo (XANGRÊ – PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 70).

Na mesma ocasião, trechos da fala de Darcy Ribeiro eram destacadas de forma a evidenciar seu alinhamento com as discussões. Ribeiro observava que “o índio já está tomando consciência de que somente ele, lúcido, alfabetizado, capaz, pode se emancipar, defendendo-se e argumentando com os burocratas” (JORNAL DO BRASIL, 12 nov. 1978, p. 31). O *sertanista* Orlando Villas Boas e o Presidente do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Dom Tomás Bauduino, também se fizeram presentes no evento. Estes e muitos outros interessados nos encaminhamentos da questão da emancipação testemunharam o depoimento das lideranças indígenas presentes. Outra liderança indígena que se pronunciou foi Daniel Matenho Onizokab, popularmente conhecido como Daniel Pareci, cacique da comunidade indígena *Pareci*, localizada na Chapada dos Pareci, no Estado do Mato Grosso. Daniel ficou conhecido pela eloquência com que dialogava com a comunidade envolvente. Em matéria intitulada “*Críticos acham que decreto visa afastar líder indígena*”, publicada no periódico *Jornal do Brasil*, na edição de 21 de novembro de 1978, o editorial enfatizava a participação de Daniel Pareci naquele evento. Em certa altura do texto se lia: “Daniel Matenho Onizokab impressiona as plateias dos brancos com sua clareza” (JORNAL DO BRASIL, 21 nov. 1978). O elogio resultou da forma como esta liderança indígena se dirigiu aos presentes. Naquela noite, Daniel encaminhou sua fala da seguinte maneira:

Antes de mais nada eu queria agradecer a esta entidade que promoveu este Ato Público de apoio ao movimento contra a emancipação do índio. E também agradecer a todos os presentes aqui, que com sua presença nos dão forças, nos dão coragem para que possamos continuar na nossa luta indígena. Para que possamos ter as nossas terras garantidas e para que não aconteça esta “emancipação” dita pelo governo que nada mais é do que um grave crime contra todos os índios do Brasil (aplausos). Eu peço que vocês notem bem minha expressão e que isso simplesmente demonstre a todos vocês que o índio tem atualmente, outra dimensão na sua forma de pensar e na sua forma de agir. Hoje em dia não somos mais aqueles selvagens que ainda a televisão e o cinema continuam a mostrar, auxiliando muito para deteriorar e dar uma falsa imagem do índio. Dar uma falsa imagem que muitas das sociedades brancas têm sobre nós. Um tipo de estereótipo, um falso índio. Então, como o tempo aqui é muito curto, eu quero agradecer do fundo do coração. E que vossas consciências se tornem também consciência de outras pessoas iguais a vocês. Para que nos possam

dar firme apoio na nossa luta, na nossa verdadeira luta de emancipação, que não será feita pelo governo ou pelo Ministro do Interior ou seja lá quem for! (aplausos). Ela será feita por nós mesmos, por nós, os índios. Através da nossa luta de consciência. Assim como todas as classes da massa oprimida formando suas consciências, também nós índios estamos empenhados em formar nossas consciências para exigirmos os nossos direitos. Eu tenho um ponto de vista, representando a consciência indígena. Digo que esta emancipação nada mais, nada menos é que uma arma mortífera que simplesmente nos tirará todo e qualquer direito de reclamar os nossos direitos. Talvez com essa emancipação nós não possamos mais fazer as nossas assembleias que tão ricamente nos tem ajudado. Eu vejo no futuro, se caso essa emancipação for aprovada pelo Presidente, que nós também seremos tachados, nós os mais conscientes, seremos tachados como aqueles que são chamados de “subversivos”. É por isso que, nós índios, conclamamos a consciência do mundo branco. Porque só a consciência de vocês é que nos poderá dar forças para um dia sermos homens livres. E mais uma vez deixo aqui o meu profundo agradecimento a todos aqueles que vierem prestigiar este encontro.[...]

Para encerrar esta série de apresentações queremos agradecer mais uma vez a todos aqueles que tornaram possível este Ato Público. E quero conclamar a todos aqui presentes em nome de suas devidas entidades que sejam contra todos os crimes das declarações aqui deixadas, principalmente as dos índios. Contamos com o apoio firme dos meios de comunicação de massa, que sejam fiéis às declarações aqui deixadas (aplausos), para que o crime que está prestes a desabar sobre os povos indígenas não seja uma realidade fatal. E que o branco e o índio, no futuro, unidos e de braços dados possamos formar uma sociedade justa e humana. Há igualdade de homens como bem pode provar as sociedades denominadas silvícolas; obrigados! (PARECI – PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 70-71).

Diante do exposto por Daniel Pareci, podemos entender que o “movimento contra a emancipação do índio” que tomou força nos anos 1970/1980 concorreu para o fortalecimento das lutas empreendidas pelos povos indígenas para não deixarem de ser reconhecidos como indígenas pelo Estado e pela sociedade brasileira. A conquista da igualdade de direitos para os povos indígenas no Brasil implicava na luta pelo reconhecimento da *diferença*. Conforme apontou Pareci, naquele contexto, *emancipar*, dentre outras coisas, significava cometer “um

grave crime contra os índios do Brasil” (PARECI – PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 70-71), especialmente por que *emancipar* também significava impedir indivíduos e coletivos indígenas de reivindicar direitos sociais que tinham enquanto indígenas, que inclui o direito à terra, saúde e educação específica e diferenciada. Outro fator que nos parece ser preciso observar é que Pareci não falava apenas por si mesmo ou pela comunidade da qual fazia parte. Suas palavras ecoaram, naquela noite, os anseios de centenas de etnias que desejavam uma reviravolta nos processos que conformavam as políticas indigenistas empreendidas pelo Estado. Como uma espécie de porta-voz dos indígenas que iniciaram anos antes um processo de articulação política na sociedade brasileira, Daniel Pareci alertava para a necessidade de se reconhecer a complexa caracterização de povos existentes no país e acionava os presentes, mas não somente, a multiplicar seus projetos de paz através do reconhecimento da *diversidade* e da *diferença* que dão forma a sociedade brasileira.

Tais aspectos do protagonismo indígena não haviam se iniciado ali e, muito menos, ali teriam seu fim. Aquele momento fazia parte de uma pequena, mas significativa cena de uma peça composta por quadros anteriores e posteriores ao *Ato Público de 1978*. Os personagens que subiram ao palco naquela noite ainda participariam de diferentes momentos daquele espetáculo. Contracenariam com distintos atores dos quais muitos, tidos como vilões, intentariam a todo custo angariar os aplausos da plateia seguindo o conhecido roteiro a partir do qual os sujeitos em condições marginais na estratificação social sempre acabam em condições piores do que iniciaram suas lutas por direitos. No limite dessas *representações*, tais personagens são martirizados, vencidos pelos detentores do poder que, mascarados de arautos da verdade, oprimem o subalterno. No entanto, a questão em tela indicava a gênese de alguns pontos de transformação em diferentes dimensões do pensamento político e social brasileiro.

representações e agências sociais

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

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

Ressalvadas as considerações sobre a relação com a causa dos trabalhadores, o discurso de Lula denunciava o modo como determinadas *representações* sobre os povos indígenas podem ser utilizadas para naturalizar concepções pejorativas. Seguindo estas observações, podemos refletir sobre como determinadas *representações*, produzidas sobre certos grupos sociais, servem para legitimar ações fundamentadas em discursos de poder. Assim, retomando a *representação* publicada pelo periódico *Tribuna de Parintins* em agosto de 1981, a qual apresentava quatro mulheres indígenas naturalizadas nas lentes do fotógrafo J. Américo Peret, é possível observar que alegorias desta natureza carregavam um conjunto complexo de significados que condizia com as discussões feitas pelos presentes no I Encontro de Advogados da FUNAI ocorrido no mesmo mês da publicação da referida matéria. Por outro lado, tais *representações* eram incompatíveis com as *agências sociais* empreendidas de modo particular pelos atores sociais indígenas no cenário político brasileiro do contexto do Regime Civil-Militar.

Como bem evocou Lula em outra ocasião, os projetos desenvolvimentistas empreendidos com o consentimento do Estado esbarravam nos inúmeros conflitos com as populações indígenas estabelecidas por todas as partes do país. Massacres eram cometidos, fome e miséria assolavam comunidades indígenas que eram expulsas de suas terras, muitas vezes, com o consentimento do próprio órgão responsável pela manutenção, fiscalização e defesa de seus direitos. A situação era insustentável (não que tenha se tornado sustentável na atualidade). Mas, era preciso criar mecanismos que fortalecessem a luta dos povos indígenas em defesa dos poucos direitos que tinham conquistado com o Estatuto do Índio e lhes permitissem a luta por direitos, principalmente, se quisessem que o Estado cumprisse seu papel de possibilitar às comunidades indígenas o direito à terra, à saúde e à educação, permitindo-lhes o reconhecimento da *cidadania* plena sem que fossem forçados a deixar de ser índios. Cabe-nos a observação de que o evento para o qual Lula havia sido convidado por Juruna e Olair, apesar de ser organizado para possibilitar o diálogo entre lideranças indígenas e entidades de apoio, acabou por se constituir como o primeiro encontro de lideranças indígenas em perspectiva nacional. O evento reuniu um número expressivo de lideranças indígenas de várias partes do país, sendo por elas dirigido e encaminhado nos três dias que se seguiram. O líder indígena Marcos Terena, da comunidade Xané, que por ocasião daquele evento havia sido escolhido para coordenar a nova diretoria da União das Nações Indígenas, referiu-se aquele encontro da seguinte maneira:

O pensamento organizador desse encontro, a princípio se baseava em reunir as entidades de apoio e os índios passíveis desse apoio. Entretanto, dada a forma como se conduzia a Fundação Nacional do Índio, sob a orientação do Coronel Nobre da Veiga, os índios se sentiram ultrajados em vários de seus direitos e se identificaram nos problemas, sintomas estes que os levaram a se sentir solidários uns com os outros: questões de saúde, de educação e principalmente as questões de demarcação de terras. Assim sendo, nada mais natural que este encontro se transformasse da noite para o dia em uma forma de organização indígena, dirigida e organizada pelos próprios índios, o que veio a acontecer dando mais ênfase e força ao pensamento de união, dando assim um verdadeiro sentido à organização até então existente no coração de todos os que ali se encontravam na União das Nações Indígenas – UNIND (TERENA – PRÓ-ÍNDIO, 1982, p. 3).

Para muitos líderes indígenas que iniciaram, na década de 1970, o processo de articulação entre grupos étnicos de diferentes regiões do país, o direito à cidadania brasileira não deveria se conformar pelas políticas emancipacionistas ou civilizatórias empreendidas pelo Estado. Mas, sim, a partir da lógica dos próprios sujeitos indígenas. Para estes, a *integração* junto à comunidade nacional deveria ocorrer em seus próprios termos. Nas palavras de Marcos Terena,

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

Conforme é possível observar, os projetos de *emancipação* que estavam sendo debatidos no I Encontro de Advogados da FUNAI, em 1981, em Brasília, já haviam sido criticados em larga medida por diferentes setores da sociedade brasileira. Mas isto não significa que lhes faltava argumentos para se manterem atuais. No âmbito epistemológico, todas as possibilidades eram possíveis de aplicação. Parece-nos que o que faltava a esses debates era certo fundamento prático. Era preciso demonstrar, a partir de resultados, que o projeto de *emancipação indígena* era viável. Da mesma forma, não era muito produtivo para a sociedade civil criar complexos argumentos na defesa da causa indígena se não houvesse demonstração prática das proposições em jogo. Era preciso articular *estratégias* pelas quais se tornassem sem fundamento o que defendiam as propostas de *emancipação compulsória* criadas pelo Estado. Diante desses impasses entre as forças do regime de exceção e as parcas possibilidades de articulação da sociedade civil no que informa a liberdade de expressão, os povos indígenas passaram a se movimentar em âmbito local, regional, nacional e internacional de modo a defender o reconhecimento da *diferença* e da *diversidade* de povos no Brasil.

Em perspectiva nacional, o país passava por intensas agitações políticas e sociais. Democracia, Cidadania e Direitos Humanos foram temas de primeira ordem nas agendas dos movimentos sociais. Os movimentos indígenas, para além das especificidades étnicas de suas

articulações, não estavam alheios a essas mudanças. Suas lutas por *políticas sociais* que considerassem a diversidade e a *diferença* seriam legitimadas pelo texto constitucional de 1988. Tal conquista, é bem verdade, apesar de histórica, não pôs fim às lutas dos povos indígenas por direitos sociais, mas elevou para outro *status* suas relações com o Estado Brasileiro. Naquele contexto, para fortalecer a luta por direitos, as lideranças indígenas estreitaram suas relações com a comunidade envolvente. No entanto, abrir mão de suas *diferenças* para serem *assimilados* não caracterizava as intenções dos grupos étnicos junto às associações e organizações indigenistas. Determinados coletivos indígenas empreenderam processos de emergências políticas que concorreram para processos de emergência social, fortalecendo suas *diferenças*. A ideia de *emancipação* foi apropriada e reelaborada pelos indígenas a partir de suas cosmologias e experiências junto à comunidade envolvente. Como alternativa ao projeto de *integração*, os povos indígenas escolheram a *interação*.

REFERÊNCIAS

fontes

ANTROPÓLOGOS Manifestam-se Contra Projeto de Emancipação de Grupos Indígenas. PRÓ-ÍNDIO, Comissão. A Questão da Emancipação. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*. São Paulo: Global Editora, v. 1, ago. 1979, p. 18.

BRASIL. *Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso: 27 abr. 2017.

CARTA da “Indian Rigths Association”, de 26 de outubro de 1978, ao General Ismarth de Araújo Oliveira. Fundação Nacional do Índio. Ministério do Interior; Brasília, DF/Brasil. In PRÓ-ÍNDIO, Comissão. A Questão da Emancipação. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*. São Paulo: Global Editora, v. 1, ago. 1979, p. 24.

CRÍTICOS acham que decreto visa afastar líder indígena. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 12 nov. 1978. 1º Caderno/Nacional, p. 31. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_09&PagFis=189471&Pesq=Falsa%20Emancipa%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 10 maio 2016.

EMANCIPAÇÃO indígena vai à Geisel. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 22 out. 1978, 1º Caderno, Nacional, p. 30. Disponível em: Hemeroteca da Biblioteca Nacional - <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_09&pasta=ano%201978&pesq=decreto%20de%20emancipa%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 12 maio 2017.

ENTREVISTA com Megaron Txucarramãe (Cacique Kaiapó). *TV Câmara*. Acervo Personalidades. 29 jul. 2007. Disponível em: <[http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/tv/materias/PERSONALIDADE/177163-MEGARON-TXUC_ARRAMAE-\(CACIQUE-KAIAPO\)-\(BL.1\).html](http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/tv/materias/PERSONALIDADE/177163-MEGARON-TXUC_ARRAMAE-(CACIQUE-KAIAPO)-(BL.1).html)>. Acesso em: 09 maio 2017.

INFORMES. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 07 nov. 1978. Caderno B; Música, p. 7. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=03001509&pesq=Audit%C3%B3rio%20da%20>>

Associação Brasileira de Imprensa&pasta=ano%20197>. Acesso em: 10 maio 2017.

LUCENA, Eliana. A emancipação (das terras) dos índios. *Movimento*. Edição Semanal – Nº 139 – 27 de Fevereiro de 1978, p. 8. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=318744&pesq=emancipa%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 05 maio 2017.

LUCENA, Eliana. União, a única defesa do índio. *O Estado de Mato Grosso*. Ano XXXV – Nº 6.698. Cuiabá, 15 de dezembro de 1973, p. 3.

PRÓ-ÍNDIO, Comissão. Encontro de Lideranças Indígenas e Entidades de Apoio – Índios, Direitos Históricos. De 26 a 29 de abril de 1981. São Paulo/SP; *Cadernos da Comissão Pró Índio/SP* Nº III, 1982, p. 23.

PRONUNCIAMENTO de Nelson Xangrê no Ato Público contra a falsa emancipação das Comunidades Indígenas. In PRÓ-ÍNDIO, Comissão. A questão da emancipação. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*, v. 1. 1979, p. 70.

PRONUNCIAMENTO de Daniel Pareci no Ato Público contra a falsa emancipação das Comunidades Indígenas. In PRÓ-ÍNDIO, Comissão. A questão da emancipação. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*, v. 1. 1979, p. 70-71.

RUIZ, Fernando; VASCONCELOS, Luiz. Índio, o herói em busca de civilização humana. *Tribuna de Parintins*. Parintins, p. 8, ago. 1981.

SESSÃO Pública da Reunião e discussões relacionadas à votação da nova diretoria da UNI, feita pelas lideranças indígenas presentes no Encontro de abril de 1981, em São Paulo (Reunião fechada aos não índios). In. ÍNDIOS: Direitos Históricos. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. Nº 3, São Paulo, 1982, p. 47.

TERENA, Marcos. União das Nações Indígenas. Brasília, 17 de novembro de 1981. Cf. ÍNDIOS: Direitos Históricos. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. Nº 3, São Paulo, 1982.

THE *Indian Rights Association*. Postado em: 11 maio 2011. Disponível em: <<http://nativeamericannetroots.net/diary/958>>. Acesso em: 09 maio 2017.

XANGRÊ, ameaçado de morte: “o certo é tomar as terras de latifundiários”. Revista *Porantim*, p. 9 jun/jul, 1980. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/11241_20100419_153038.pdf>. Acesso em: 10 maio 2017.

bibliografia

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História Indígena. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

_____, Manuela Carneiro da. Definições de índios e comunidades indígenas nos textos legais. *Sociedades Indígenas e o direito: uma questão de Direitos Humanos*. Florianópolis: UFSC/CNPQ, p. 31-37, 1985.

DEPARIS, Sidiclei Roque. União das nações indígenas (UNI): Contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD); Grande Dourados/MS, [s.n.] 2007. Disponível em: <<https://tede.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/tede/251/1/SidicleiRoqueDeparis.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

FREIRE, José Ribamar Bessa. As mil mortes de Ajuricaba. In FREIRE, José Ribamar Bessa (Org.). *A Amazônia Colonial (1616-1798)*. Manaus: Ed. Metro Cúbico, 1994.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, v. 20, n. 39, p. 13-36, 2000.

GRAHAM, Laura R. Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. *Mana*, v. 17, n. 2, p. 271-312, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. *Sociedades Indígenas e o Direito: uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC/CNPq, p. 17-30, 1985.

PRÓ-ÍNDIO, Comissão. A questão da emancipação. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*, v. 1. 1979.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Vozes, 1982.

VIDAL, Lux. Projetos Desenvolvimentistas. In PRÓ-ÍNDIO, Comissão. *A Questão da Emancipação. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*. São Paulo: Global Editora, v. 1, p. 47-50, 1979.

2

representações da Amazônia na visão de Gaspar de Carvajal e Samuel Fritz

Simone Villanova

Gaspar de Carvajal: uma visão da Amazônia no século XVI

“Grande rei da Espanha chamado Dom Carlos, nosso senhor, do qual é o império e senhorio que todos os índios habitam e outros muitos e grandes senhorios e reinos, e por seu mandado iam os olhando aquela terra para lhe dar notícias” (CARVAJAL, 1542 apud PORRO, 1993, p. 47).

O contexto da Crônica de Carvajal é a viagem de Gonzalo Pizarro que, em fevereiro de 1541, saiu de Quito com quatro mil índios e 20 espanhóis para conquistar as terras do Eldorado e de La Canela. A este grupo reuniu-se Francisco de Orellana, em um povoado localizado no rio Napo, cerca de 130 léguas de Quito. Sem ter encontrado o El Dorado e decepcionado com a descoberta de La Canela, Pizarro é abandonado por Orellana. Assim, Orellana parte em uma embarcação com 60 homens, entre eles o frei espanhol Gaspar de Carvajal, cronista da expedição, responsável pelo “descobrimento” do rio Amazonas. A partir da descrição acima, retirado do livro de Porro, fica claro que a intenção de Carvajal era retratar a realidade Amazônica sob a perspectiva do projeto colonial. Era preciso que a região se mostrasse convidativa para os interesses econômicos da metrópole. Assim, a mando dos governantes europeus, cabia aos cronistas descreverem a região e lhes repassarem seus atributos. A intenção era transmitir a concepção de uma terra em que a riqueza e a abundância se fizessem presentes, enfatizando este aspecto de opulência. Conseqüentemente, havia o objetivo por parte dos cronistas de retratar o território Amazônico com tendências de excluir ou exagerar certos aspectos. Seguindo esta linha de pensamento, quando Carvajal escreve sobre a fauna e a flora da região, em relação aos animais, por exemplo, a principal característica que vem à tona no texto é o caráter utilitário dos animais, que são quase

sempre vistos como alimento: tartarugas, papagaios, macacos, perdizes e peixes. Acredito que as informações práticas sobre a fauna provêm não só da necessidade de alimentar constantemente a tropa espanhola, com o conseqüente e inevitável medo da fome, mas também do objetivo pelo qual os viajantes estavam na Amazônia, que era servir à Coroa e a Deus, levando à indicação de que aquela terra era de riquezas e variedades ao retratarem com abundância os animais da região (UGARTE, 2004, p. 352). Isto fica evidente em outro pequeno texto que iremos descrever como forma de exemplificação:

E tiraram logo de suas canoas grande quantidade de comida, tanto de tartarugas como de muitos outros pescados e algumas perdizes e macacos assados. Essas perdizes são como as da nossa Espanha, porém são tão grandes que cada uma delas é bem maior que um par das de Castela e sabor não menos bom (CARVAJAL, 1542 apud PORRO, 1993, p. 46).

Aqui há outro elemento que chama a atenção. O autor realizou uma correlação com os animais da Europa: as perdizes, só que as da região amazônica eram muito maiores do que as de sua terra natal. Verifica-se aí uma tentativa de transformar o desconhecido em familiar, comparando a realidade a qual conheciam com o desconhecido que era a fauna da Amazônia, na busca de tornarem-se compreensíveis junto àqueles que leriam seus escritos. Esta procura por uma similaridade é visível também quando descrevem os índios e seus costumes, questões que iremos analisar adiante. Assim, na tentativa de assimilar a realidade, os cronistas passavam por várias etapas de identificação, reconhecimento, classificação e exclusão. Dessa forma, os cronistas tentavam representar o que avistavam. A ideia de representação é substituir o real e tornar sensível a ausência do objeto descrito. O conceito de representação, segundo Chartier (1990, p. 23-24), “permite ver uma coisa ausente” ou a “exibição de uma presença”. Assim, percebe-se a imposição cultural dos europeus sobre como observavam a Amazônia. A sua visão ali concebida deveria ser mais correta e verdadeira que a própria realidade. No entanto, por mais que os cronistas tentassem retratar o real, não há como descrever a imagem da natureza do Amazonas e da sua cultura, mas apenas criar um reflexo, pois estavam carregados de suas vivências e conceitos culturais. No entanto, a fauna amazônica descrita não se limitava apenas aos animais que realmente existiam na região. Carvajal retratava uma

fauna inexistente ao descrever o relato de um índio sobre as famosas guerreiras Amazonas e os animais que criavam: “E dizia esse índio que há grande quantidade de ovelhas grandes das do Peru e mui grande riqueza de ouro, porque todas as que são senhoras servem-se dele, e as demais mulheres” (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, 1993, p. 60). A evidência de que ovelhas não existiam na região, apesar de descritas pelos cronistas, só nos faz crer que tais animais fossem considerados indícios de riqueza e prosperidade. Ao falar de ovelhas, animais comuns no contexto europeu e transferidos para o território amazônico, pretendia-se revelar uma região cheia de abundância. Ao mesmo tempo, opera-se uma transferência de carga simbólica aos animais conhecidos como “ovelhas do Peru”. Isto é, a região de Machifaro passou a ser considerada uma terra de abundância, não por sua fauna real, mas pela existência imaginada dos camelídeos (UGARTE, 2004, p. 202). Observa-se que é importante eliminar, na análise histórica, a tradicional separação entre real e não real. Uma vez que as representações são também portadoras do simbólico, elas carregam sentidos ocultos construídos social e historicamente, cabendo ao historiador fazer uma interpretação para decifrar códigos. Ou seja, é necessário ter um conhecimento sensível para saber operar essa tradução da realidade historicizada e socializada dos homens de uma determinada época, pois é a partir da experiência histórica pessoal que se resgatam emoções, sentimentos, ideias (PESAVENTO, 2003, p. 41-57).

Além disso, uma tendência de transmitir um quadro de beleza e amenidade na região é observada igualmente na descrição da flora e da geografia, muitas vezes assim classificadas: “Ilhas muito formosas e frescas, de terra alta e savana” ou “Havia na terra adentro povoados e a disposição da terra parecia muito boa, (formada) tanto de savanas (planícies) como de terra altas, lombadas e morros pelados sem árvores” (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, 1993, p. 60)”. Ou ainda: “O qual o rio na desembocadura estava repleto de povoados de bela e refrescante aparência, com pomares de goiabas, guanâvanas, habones e outros gêneros. Não quis o capitão que parássemos ali pelo grande número de índios que se viam no rio” (idem). Na descrição da flora da região, há a transposição da imagem de uma terra abundante, repleta de variedades de frutas e de outros produtos comestíveis próprios do território, criando a ideia de um local aprazível. Além disso, verifica-se mais uma vez que não foi necessário subir até a margem para averiguar se realmente havia toda essa variedade de frutas, só de olharem ao longe já tiraram essa conclusão. O que nos faz crer na intencionalidade

da informação que se presta em destacar os aspectos generosos da região aos reis europeus.

A questão do assimilacionismo também é projetada na flora quando Carvajal descreve o local onde a tropa de Orellana foi repousar, pois faz uma comparação com as árvores da Espanha. Como fica claro na citação abaixo:

“Dali fomos dormir numa barraca alta do rio, de terra pelada e quebrada de savanas; e os bosques, ou melhor, os arvoredos desta terra são de sobreirais (“alcornocales”), azinheiros (“encinales”) e carvalhais (“robleales”), e esses três tipos de árvores são ao modo e assim como as da nossa Espanha” (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, 1993, p. 63).

No entanto, a descrição em relação à flora, ao relevo e à geografia é não somente de admiração. Em relação aos rios Negro e Amazonas, por exemplo, são também de temor ao ser constatada a violência das correntezas, que impediam a navegação por meio de barcos ou canoas, além das enchentes que levavam madeiras e toras, não deixando que os homens dormissem em terra seca a não ser em bergantins atados às árvores (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, 1993, p. 44-48). Mas Carvajal nos informa também sobre outro lado da expedição, as intempéries pelas quais passaram: a fome, as mordidas de insetos que os impediam de dormir e a constante investida dos índios, que se viam ameaçados pela presença espanhola.

Por outro lado, a Amazônia não é só formada pela natureza. Os nativos e seus costumes também tiveram uma especial descrição nas narrativas dos cronistas. Sempre buscando relatar os meios como viviam, percebemos nos textos que havia um interesse em analisar os modos de organização, como sobreviviam (agricultura) e armazenavam os alimentos. E, principalmente, havia o objetivo de descrever as crenças indígenas, questão que obteve especial atenção dos cronistas, principalmente do padre jesuíta Samuel Fritz. Em Carvajal, muitas vezes encontramos palavras elogiosas à sociedade nativa, às cerâmicas trabalhadas com diversas pinturas, aos artefatos feitos de barro ou pau, com ricas e lindas figuras tão bem compassadas com belas folhagens. “Fazem e formam imagens de barro em relevo, de obra romana [...] enfim todas as suas obras manuais mostram que gente mui sutil e engenhosa e as coisas que fazem ficariam muito bem entre esmerados oficiais de tal arte na Europa” (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, *op. cit.*, p. 64). A cerâmica omágua, por exemplo, foi comparada pelos exploradores

espanhóis com a romana em delicadeza e riqueza de decoração policrômica (HEMMING, 1997, p. 110). Aqui se percebe mais uma vez que, na tentativa de assimilar a cultura nativa, os europeus lançavam mão de comparações culturais com o ocidente e outras regiões pelas quais já tinham navegado na tentativa de retratar a realidade indígena. Essa questão da similaridade está sempre presente nas crônicas. Em virtude do interesse que tinham em analisar a forma como a população nativa se governava, os cronistas procuravam no universo político-administrativo europeu termos para designar os modos de governo indígena: província, senhorio, senhor e príncipe foram termos utilizados para classificar a realidade nativa. Acreditavam que quanto mais fossem “organizados politicamente”, isto é, quanto mais estivessem sob a dominação de um chefe, mais fácil seria a dominação material e religiosa das tribos. Termos (como curacas) também assimilados de suas viagens e experiências em outras regiões americanas foram absorvidos e utilizados para designar a população (UGARTE, 2004, p. 245), pois a diversidade cultural, linguística e religiosa era gigantesca e diferente do que já haviam encontrado até então.

Percebe-se, assim, que a “descoberta” da América foi, sem dúvida, um encontro surpreendente, pois os europeus nunca ignoraram totalmente a existência da África, Índia, ou China, ao contrário do continente americano, onde o sentimento foi de completa estranheza. No início do século XVI, não se sabia nada dos índios da América. Conseqüentemente, em uma tentativa de retratá-los era inevitável que lhes fossem projetadas imagens e ideias relacionadas não só à sua própria cultura, mas também às de outras populações distantes (TODOROV, 1991, p. 6 – 7).

Na verdade, muitos predicados positivos foram utilizados para designar a população indígena e seus modos de viver. Admirados, os cronistas descreviam que os nativos criavam tartarugas em número de mil, ou mais. Exageros à parte, é evidente que a criação não era desprezível. O mesmo se diz da alimentação indígena, reservas de milho, mandiocas vistas em grande quantidade e muito bem armazenadas em canastras cobertas de cinza (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, 1993, p. 57). Os viajantes muitas vezes não subiam até a margem dos rios, embora vissem inúmeras aldeias e a fome os dominasse. Isto, porque o contingente populacional era imenso e, não raro, os espanhóis precisavam guerrear com a população nativa para obter a alimentação de que precisavam. Carvajal descreve a existência de densas populações nativas ao longo do Amazonas. Algumas aldeias

estendiam-se por quilômetros ao longo do rio, com frequentes locais de desembarque com numerosos guerreiros bem-nutridos graças à produção da várzea fértil e à criação de tartarugas (HEMMING, 1997, p. 110). Para retratar tanto a fauna quanto a flora e as populações nativas, percebe-se que a narração é coberta de maravilhamento e grandiosidade, prevalecendo essas características nos textos de Carvajal, embora haja críticas à natureza e ao contato com os indígenas: desconforto com os insetos, fome e guerra constante com a população nativa, além do confronto em relação às suas crenças. O que mais chama a atenção, no entanto, é o aspecto de infinitude, de diversidade e abundância da natureza amazônica retratada. O fato é que todos esses elogios escondiam a verdadeira intenção de exploração da nova terra por parte dos europeus. Mesmo em relação aos indígenas, a ideia de imensidade populacional era tamanha que as incessantes guerras entre os nativos eram vistas como controle populacional. Um jesuíta escreveu: “Existem tanto deles e a terra é tão grande e eles estão aumentando tanto que, se não estivessem continuamente em guerra e comendo-se uns aos outros, não se poderiam acomodá-los” (HEMMING, 1998, p. 115).

Se no aspecto que tange à subsistência indígena não faltavam elogios, o mesmo não se pode dizer das crenças religiosas e dos costumes. Aqui, percebe-se outro ponto a ser destacado: a antropofagia, vista com horror e não compreendido pelos europeus, para os quais era simplesmente um ato de canibalismo selvagem comer os inimigos em banquetes, a ponto de ser descrito por Carvajal que nas fogueiras ou nas grelhas havia pedaços de mãos ou pés humanos (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, 1993, p. 64), como se fossem sobras não desejáveis de carne a ser digerida. Devido a um completo desconhecimento do continente e da população que aqui vivia, todo o período das primeiras viagens é envolto em um imaginário sobre o território e a população. Se o imaginário é histórico e datado e comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos e valores (PESAVENTO, 2003, p. 43), um dos mais presentes é aquele que fez os europeus seguirem viagens tão longas em busca de um ideal exótico: o El Dorado. Aparentemente, a lenda ganhou credibilidade entre os conquistadores espanhóis em Quito, em 1540, que procuraram nas montanhas andinas a magnífica cidade. Assim, a primeira visão das tribos indígenas deriva das expedições que procuravam o El Dorado. Se não encontraram o ouro, ou não obtiveram a certeza de que na região existiam imensas riquezas, era necessário que cada página dos relatos multiplicassem os indícios

da presença da abundância (na falta dela ou na incapacidade de vê-la). Em seu texto, Carvajal demonstra o desejo de que as terras sejam muito ricas. Sua convicção é maior que a experiência. Não é necessário subir até a margem para averiguar se a fauna e a flora são variadas e abundantes. Ele sabe, de antemão, o que vai encontrar. O que vale é a sua autoridade e não a experiência concreta. A “verdade” já possui regras preestabelecidas. Não está ali para ser investigada². O mesmo ocorre com a descrição dos mitos das Amazonas. Não foi necessário o viajante ver as famosas guerreiras para acreditar na sua existência, bastou um nativo descrevê-las para a crença surgir. Em relação às crenças de mitos ou mesmo de monstros na América, Mary Del Priori analisa muito bem em seu livro *Esquecidos por Deus* a formação deste processo. Buscando origens para os mitos que os europeus traziam para a América, a autora retrocede ao período medieval, quando viajantes europeus como Marco Polo, Nicollo ou Guilherme de Rubrouck, por meio de suas idas ao Oriente, voltavam contando sobre a existência de maravilhas e bizarras antes nunca vistas. Buscando ainda mais as origens desses mitos, a historiadora retrocede à Grécia antiga e analisa, principalmente, como as campanhas de Alexandre, o Grande foram as “primeiras” responsáveis para a formação das famosas histórias. O mesmo ocorre com o mito das amazonas surgido na Grécia antiga e que chega ao século XVI ainda com vigor, pois os pensamentos míticos eram ainda muito presentes se comparados aos da nossa época dominada pela ciência e tecnologia (PRIORE, 2000, p. 18-19).

Dessa forma, é importante destacar que a história do imaginário estuda essencialmente as imagens produzidas por uma sociedade, mas não apenas as imagens visuais, como também as verbais e, em última instância, as mentais. O imaginário é visto como tão presente quanto aquilo que chamamos de “vida concreta”, pois ele estrutura a sociedade que o produz em seus inúmeros aspectos, seja ele cultural, econômico ou político (BARROS, 2004, p. 91). Consequentemente, todo um universo imaginário compunha o mundo ibérico. É importante destacar, por exemplo, que nesse período os espanhóis julgavam-se os “eleitos”, encarregados de uma missão divina de difundir o cristianismo aos quatro cantos do mundo, uma missão salvacionista de incorporar as novas gentes ao rebanho do rei e da Igreja. Segundo a concepção mítico-judaica e cristã, o mundo e os seres eram considerados construção divina. Conforme a perspectiva medieval, a missão da Igreja

² De acordo com Todorov, nos escritos de Colombo sobre a natureza ou a cultura nativa, prevalecem em suas descrições o princípio da autoridade, não o da experiência. E aqui observe-se que este dado pode ser transportado para outros europeus que percorreram a América em períodos semelhantes.

era abençoar o “mundo dado” e a função do homem, servir e glorificar a Deus, sendo exclusividade da cristandade ou da sociedade cristã realizar tal glorificação. Em virtude do direito divino, o papa possuía o poder de doar as terras sacrais aos soberanos que tivessem sido mais fiéis ao serviço da Igreja, e estes, por sua vez, teriam o privilégio de expandirem e implementarem a cristandade. A “descoberta”, em 1500, veio apenas confirmar o direito real sobre o território conquistado. Na perspectiva religiosa dos lusitanos e espanhóis, a nova terra era um presente divino. Além disso, o povo espanhol realmente se considerava escolhido por Deus para a expansão da fé católica. O mito da “eleição” é fundamental tanto para a realização pessoal, quanto do ponto de vista social. No primeiro aspecto, as pessoas consideraram-se como “significantes” no mundo, tendo uma existência mais valiosa. É quando o homem consegue sair de seu anonimato, possui mais incentivo para lutar pela vida e desenvolver diversos projetos pessoais. O mito da eleição favorece, por isso, o desenvolvimento social de um povo, na medida em que se acredita que “seu” povo teria uma função histórica no mundo. Formando uma identidade cultural própria para a consolidação e a expansão de seu projeto histórico (AZZI, 1987, p. 32-45)³.

Como já disse, nossos espanhóis descobriram, converteram enormemente terras em sessenta anos de conquista. Nunca nenhum rei e nenhuma nação percorreram e subjugarão tantas coisas em tão pouco tempo, como nós fizemos [...] pela navegação, pela pregação do santo evangelho e pela conversão dos idólatras. É por essa razão que os espanhóis são perfeitamente dignos de louvor. Abençoado seja Deus que lhes deu essa graça e esse poder (GÓMARA *apud* FERRO, 1999, p. 49).

A partir do mito da eleição havia também outra crença que, inicialmente, os primeiros conquistadores possuíam: a crença de que existia um paraíso terrestre. Esta crença seria de origem cristã, que, segundo o livro *Imago Mundo*, de Pierre d'Ailly, descrevia que o paraíso

3 Para saber mais sobre a importância do mito na sociedade cf.: EDINGER, Edward F. *A Criação da Consciência*. Tradução de Vera Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1987.

Esta questão se reforça ao observarmos as controvérsias de ordens teológicas suscitadas pelo descobrimento da América por Cristóvão Colombo ao descrever que em “circunstâncias maravilhosas Deus mostrara sua mão”. Para a chegada às Índias, por isso, Colombo considerava sua viagem como um evidente milagre. “Deus escolhera-me para seu mensageiro, mostrando-me de que lado se encontrava o novo céu e a terra nova de que falara o Senhor pela boca de São João, em seu Apocalipse, e que já fora antes mencionado por Esaias.” KAPPLER *apud* ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas* (de Maomé à idade das reformas). Rio de Janeiro: Jorge Zagar Editores, 1984, p. 271. Tomo III.

terrestre devia estar localizado em alguma região temperada além do equador (AILLY *apud* TODOROV, 1991, p. 17). Ao aportarem aqui, os índios foram vistos como gente bela, desprovida de ganância, que recebeu cordialmente os primeiros navegantes. Mas, com o passar do tempo, como dificilmente aceitavam a nova religião, esta visão utópica desenrola para uma concepção que cai em um outro extremo: passam a ser vistos como canibais, beberrões e adoradores do diabo, como fica evidente na citação abaixo:

Os prisioneiros mais valentes eram mantidos durante semanas ou meses, sendo engordados pela tribo, e recebiam mesmo uma mulher como parceira sexual, antes de serem mortos em uma cerimônia elaborada. A vítima era executada sem dor com golpe na nuca e depois esfolada e cozida. Cada membro da tribo comia um pedaço para ganhar sua força espiritual (HEMMING, 1997, p. 115).

Percebe-se, assim, que a tarefa dos missionários não era transplantar os modos europeus de ser e de viver para o novo mundo. Era, ao contrário, recriar aqui o humano, desenvolvendo suas melhores potencialidades, para implantar, afinal, uma sociedade solidária, igualitária, pia. Esta utopia floresce nas Américas, recorrendo às tradições do cristianismo primitivo e às profecias messiânicas, sob o sonho de ordenar a vida indígena e a inspiração na indianidade original. (RIBEIRO, 1998, p. 57, 60 e 61).

Mesmo assim, a expansão espiritual está ligada à expansão material. Por isso, no texto de Carvajal não há, segundo os colonizadores, descontinuidade entre o divino (difusão do evangelho) e o humano (retirada das riquezas da terra recém-encontrada). De tal forma que os atos de violência, mesmo que fossem para a obtenção de alimentos, eram realizados pelos espanhóis e pelos portugueses a todo momento e retratados pelo cronista com tamanha naturalidade, que fica claro que na sua concepção não havia contradição em realizar a violência para a expansão da cristandade ou para o poder político ibérico. Mesmo porque os soldados estavam respaldados pela noção de “guerra justa” que remonta à reconquista da Península Ibérica e às lutas entre “cristãos” e “infiéis” mouros. No conceito de guerra justa, bastava que o inimigo realizasse um ato condenatório como blasfemar contra a fé católica para que a guerra fosse declarada (FRAGOSO; GOUVEIA, 2014, p. 185). Conseqüentemente, na busca por alimentos, as tropas espanholas não duvidavam duas vezes antes de atacar uma

tribo indígena: “E queimaram-se todos os que estavam dentro dela, com algumas mulheres e meninos que não quiseram render-se, nem sair daquele perigo, por isso chamou-se àquela povoação de os povoados dos queimados.” (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, 1993, p. 49). Mesmo assim, a resistência dos nativos era uma constante. Eles faziam frente aos espanhóis a todo o momento para defender suas tribos. Carvajal descreve os vários tipos de armas indígenas como flechas envenenadas com ervas, armas estranhas nunca vistas antes pelos cristãos feitas de pele de animais, que cobriam o corpo como uma armadura, de tal forma que um tiro de flecha não as transpassava. Mesmo assim, há sempre referências à realidade europeia quando descrevem que os índios usavam “bandeiras desfraldadas” (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, 1993, p. 55 e 56), em uma referência às guerras medievais.

Um ponto importante para a colonização é a expansão da fé cristã. Se eles traziam a religião às terras conquistadas, considerando que era possível converter os indígenas, é porque os julgavam homens iguais, idênticos a si mesmos (FERRO, 1999, p. 50). Somente no século XIX a questão da humanidade dos índios passa a ser questionada. No século XVI, contrariamente ao que se podia supor, a declaração Papal de 1532 afirmava que os índios tinham alma. Não se duvidava que os indígenas se tratassem de homens e mulheres (CUNHA, 1992, p. 134).

Assim, propagar a religião significava que os nativos eram considerados iguais perante os olhos de Deus. Em troca do “privilegio” de adotarem o cristianismo, os indígenas deveriam entregar o ouro, ou qualquer material da terra que pudesse resultar em lucro para a metrópole. Caso recusassem a religião ou a entrega de riquezas, era necessário subjugar-los política e militarmente, colocando-os a partir daí em um papel de desigualdade e de inferioridade no ponto de vista humano. É interessante perceber que se os indígenas eram vistos como seres completamente humanos e, por isso, tinham os mesmos direitos que os europeus, o colonizador considerava-os não somente iguais, mas idênticos. Por isso, todas as observações desembocam em um assimilacionismo, a tal ponto que eles passam a considerar que o que é válido para mim, é válido para o outro, em uma completa projeção de valores. Ou então, ao ser constatada que a diferença do outro é inevitável, que os nativos possuíam seus próprios costumes, valores e crenças – diferenças estas traduzidas em termos de superioridade ou de inferioridade –, os índios passavam a ser vistos como inferiores (TODOROV, 1991, p. 43 e 41). A partir daí termos como feitiçaria, bruxaria, diabo, próprios do imaginário europeu, foram aqui traduzidos

para várias questões indígenas, sem os colonizadores terem um conhecimento prévio sobre os diversos costumes da região. Quando, por exemplo, os espanhóis resolveram invadir um povoado indígena em busca de mantimentos, eles foram impiedosamente expulsos, e “como as mulheres atiravam no ar terra e pó”, este ato foi julgado pelo cronista e por sua tropa como uma espécie de feitiçaria (CARVAJAL, 1542 *apud* PORRO, *op. cit.*, p. 50 – 51).

Infelizmente, Carvajal não descreve os costumes ou as crenças indígenas, limitando-se a falar superficialmente sobre elas. Apresenta apenas os edifícios ou os pequenos ídolos. Seu texto está mais preocupado em analisar a fauna e a flora da região e os meios como os índios se sustentavam e se organizavam. Acredito que isto se deva à necessidade inicial de descobrir riquezas no território o mais rápido possível e transmitir aos reis europeus as características da região, segundo a percepção do cronista, questão que já foi aqui discutida.

Samuel Fritz: entre a fé e a razão

Em Samuel Fritz, padre jesuíta, o contexto é um pouco diferente. Fritz teve um papel fundamental na catequização de vários povos indígenas como os omáguas, jurimáguas e aisuares, nas várzeas do alto rio Solimões, ao longo de 40 anos, iniciando seu processo de conversão em fins do século XVII. À serviço da coroa espanhola, para a qual realizou também a função de cartógrafo, em sua crônica, há uma preocupação maior em descrever os costumes e as crenças de alguns povos residentes na Amazônia, deixando em segundo plano a fauna e a flora da região. Estas só servem como ilustração da vivência das comunidades nativas que moram em volta do rio Amazonas. Já o rio é referência de habitação. Fora desta função, o padre descreve poucas vezes a natureza, e quando se refere a ela é sempre sobre o rio, relatando a violência das correntezas e a impossibilidade de navegá-lo. Por isso, no caso de Fritz o que fica em destaque é sua ação missionária junto aos nativos e a descrição das crenças, sempre relacionadas ao demônio, apresentando uma visão tenebrosa de religiosidade indígena:

Com o diabo não duvido que tratassem dele familiarmente e aprendessem dele vários abusos e malefícios para as suas vinganças. Hoje muitos deles presam-se muito de serem feiticeiros e costumam ameaçar os índios de outras nações, dizendo que os vão enfeitiçar se não concederem o que pedem (FRITZ *apud* PORRO, 1993, p. 175).

O mesmo acontece em relação a seus costumes, a exemplo da maneira como os Omáguas utilizam a cabeça chata. Ao serem indagados sobre a origem, os nativos respondem que seus antepassados haviam visto o diabo com a cabeça presa entre tábuas. Dessa maneira, passaram a fazer a mesma coisa. O mesmo se dá quando Fritz assiste, junto ao povo Yurimáguas, a própria vinda do Guaricana (o diabo). Os nativos o invocavam para ficarem mais valentes. Mas desde que o padre chegara com a sua cruz, ele não havia mais se aproximado, e nem queria curar os enfermos, cabendo ao padre realizar esta função. “Por isso a vós levamos agora para que lhes rezeis o evangelho e não morram” (FRITZ, 1687-1723, *apud* PORRO, 1993, p. 178). A partir daí vai surgir toda uma mistificação em volta da figura do padre Fritz entre os gentios. Uns o viam como santo e filho de Deus; outros, como o diabo. Acreditavam que ele era imortal (FRITZ, 1687-1723, *apud* PORRO, *op. cit.*, p. 180, 185). Quando qualquer acidente natural ocorria, era atribuído a Fritz, como descreve o texto a seguir:

Alvorçaram todos os gentios da comarca dizendo que um tremor e arrebentação horrível que houve umas oito léguas mais acima, na mesma banda do norte, havia acontecido por minha causa, e que haviam de consumir todos se os portugueses não me restituíssem à minha missão (FRITZ, 1687-1723 *apud* PORRO, *op. cit.*, p. 180).

Com isso, os nativos o respeitavam e lhe tinham temor. Ao contrário de outros clérigos, como os dominicanos e os franciscanos, os jesuítas tentavam assimilar a religiosidade católica juntamente com a crença de culturas diversas, na intenção de demonstrar que tais práticas religiosas não eram de todo incompatíveis com o cristianismo. Enquanto as outras ordens consideravam os antigos deuses astecas representações do demônio e queriam pôr fim às religiões, os jesuítas os viam como figuras históricas e queriam utilizá-los. O que orientava o missionarismo moderno dos jesuítas era uma técnica de conversão que combinava piedade e cálculo de fé. Eles tentavam proclamar que havia um sincretismo universalista, supondo que todas as religiões possuem inatas características básicas das doutrinas cristãs, na tentativa de conciliar as religiões não cristãs com o catolicismo romano (DOMINGUES, 1998, p. 213). Desta forma, mesmo que os jesuítas considerassem os índios inferiores, criaturas dotadas de toda sorte de imperfeição, era necessário convertê-los ao cristianismo. Talvez fosse devido a uma necessidade de “compreender” a cultura indígena para tentar adaptá-la

às crenças europeias que Fritz se interessava em descrever os costumes indígenas como os ritos femininos de iniciação ou a obtenção de escravos entre eles, realizada através das guerras. Como foi analisado, o jesuíta buscava transpor para a fala do índio a mensagem católica, na tentativa de penetrar no imaginário do outro, criando para isso todo um sistema de correspondência entre as crenças (BOSI, 1995, p. 65). Aparentemente contraditória tal afirmação, o sincretismo no Brasil tornou-se imprescindível para que o catolicismo se expandisse para o Novo Mundo. Para o sucesso do projeto de catequização, era essencial estabelecer muitas correlações entre a religião indígena e o catolicismo ibérico. Por exemplo, acostumados com a existência dos pajés e seus poderes, os índios transferiam tais dotes para os missionários, que lhes falavam em nome de outra divindade. É exatamente o que aconteceu com Fritz. Com a conversão dos gentios para o cristianismo, gradualmente lhe foi transferida a tarefa de curar os doentes e finalizar todas as tarefas que antes cabia à divindade indígena. Se por um lado a divindade indígena possuía um aspecto sombrio, por outro, ela não era de todo má, pois dava coragem aos homens, curava os enfermos. O que ocorria não era uma simples substituição de uma crença por outra, pois havia todo um repertório mental dos povos regionais que dava suporte para esta correlação. Na cosmologia indígena, eles acreditavam em Pay Zumé, alguém que carregava uma cruz e queria ensinar uma nova religião, mas os antepassados contavam que ele não tinha sido ouvido, por isso, um dia voltaria castigando aqueles que não haviam lhe dado atenção. Fritz acaba por “assumir” esta figura do imaginário indígena (HANDA, 1995, p. 11)⁴.

Isso ocorria por que os próprios religiosos compreendiam que a doutrina católica seria melhor aceita caso os indígenas assimilassem a religião cristã através de alguns elementos das suas próprias crenças. Os jesuítas logo perceberam que de nada valiam as sofisticadas teorias ou os conceitos teológicos europeus para a América colonial. Seria necessário criar novas técnicas para atingir o colono, o índio e o mestiço. Por isso, os jesuítas foram obrigados a fazer concessões, aberturas, minimização dos ensinamentos e afrouxamento dos costumes morais. Era difícil para o índio conceber um Deus abstrato, incorpóreo, aceitar

4 Interessante destacar que Eduardo Hoornaert analisa que o sincretismo religioso no Brasil, para além de um processo de resistência por parte dos indígenas e africanos, significa uma maneira, na visão do autor, de dominação cultural feita pelos europeus. O sincretismo seria uma forma de subjugar-los na medida em que permite as misturas das religiões, impedindo ou protelando, em alguns momentos, revoltas e rebeliões por parte da população dominada, visto que muitos santos negros, por exemplo, não foram criados pelos escravos, mas introduzidos pela coroa portuguesa. HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo no Brasil (1550-1800)*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

anjos e dogmas cristãos e a autoridade do papa. A realidade na qual viviam era por demais distinta. A simples adesão ao rito não significava adesão espiritual. Muitas vezes os jesuítas tiveram que se curvar à capacidade assimiladora dos índios⁵. Prova disto é quando Anchieta descreve sobre as particularidades da vida religiosa dos padres na colônia: “Caso que a cada um acontece, que não sei se vos parece bem” (SEBE, 1982, p. 77).

Percebe-se, assim, que a nova representação do sagrado não é nem teologia cristã, nem crença indígena, mas uma terceira esfera simbólica que mistura elementos das crenças nativas e católicas. Esta questão era facilitada devido ao caráter profano da devoção popular na Ibéria, que não dispensava o culto às imagens, confirmando os sinais corpóreos da relação entre homens e deuses. A linguagem sacramental da água-benta, santinhos, escapulários tornaram-se signos de fácil compreensão, fazendo-se acessível a doutrina cristã que deveria ser ensinada aos índios e negros na colônia. É claro que este tipo de aculturação católica tupi acabou por dizimar e se sobrepor aos cultos e crenças indígenas. Bem aos moldes de uma civilização onde tudo na vida é dividido em duas esferas distintas: bem e mal, claro e escuro, puro e impuro, os religiosos trataram logo de transportar tais características à mentalidade dos índios. De um lado, o mal, o reino de Anhangá, um demônio hipertrofiado, representado pela poligamia, embriaguez, antropofagia; de outro, o bem, identificado por Tupã, que passa a possuir virtudes criadoras e de salvação da alma. Aspectos anteriormente significativos vão sendo aos poucos retirados de sua concepção original, de toda a simbologia ritual que possuíam. Por exemplo, a antropofagia (por devoração do inimigo), que fornecia um bem fundamental para a vida da comunidade, passa a ser considerada encarnação do demônio e, por isso, os índios deveriam recusá-la. Além disso, a expansão religiosa acompanhada de cavalos, soldados, arcabuzes e canhões não poderia significar outra coisa que não o aniquilamento da população indígena⁶.

Percebe-se que embora Fritz (1687-1723) fique um pouco desconcertado com a investida indígena – e relate que “outra mentira andou entre aqueles gentios enquanto estive no Pará: que logo minha alma fez juntar os pedaços, mas que eu era imortal [...]. Frei Teodósio, para persuadir seus índios que eu era um homem como os demais,

5 SEBE, 1982, p. 60, 69, 73.

6 De acordo com Bosi, a visão demoníaca e bestiária das crenças e deuses indígenas é resquício da cultura do ocidente medieval, fazendo mesmo um paralelo à caça às bruxas na Europa dos séculos XVI, XVII. BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 66, 67, 72.

mandou que alguns me tocassem as mãos” (*Apud* PORRO, 1993, p. 185) –, com exceção de algumas ressalvas, nada mais em sua crônica demonstra algum incômodo em relação à posição que assumiu frente às várias tribos indígenas.

Talvez isto se deva à própria religiosidade no século XVII, que possuía um caráter pragmático, ocorrendo por parte dos jesuítas uma adaptação utilitária do mundo, obra do “probabilismo jesuíta”, ao realizarem propositalmente a assimilação das crenças indígenas à fé católica – “sem se importarem” efetivamente se isto provocaria alterações das práticas cristãs. Afinal, a preocupação primeira era que a religião fosse aceita pelos índios, provando que havia uma intenção regulada, não sendo, é claro, uma atitude de completo racionalismo científico. Mas pretendia-se alcançar por esta via, tecnicamente, os resultados os quais pragmaticamente eram esperados (MARAVALL, 1997, p. 122). Um ponto interessante a ser destacado é quando Fritz descreve sobre o rio Tocantins. Ele procura entender a origem de tal rio, embora sua nascente fosse ignorada, talvez ficasse próxima a alguma cidade do Brasil. “Porque há índios que dizem ter visto em suas margens muito gado, pastando e também grandes povoações de gente branca. Outros atribuem tudo isso à fantasia” (FRITZ, 1687-1723, *apud* PORRO, 1993, p. 171).

Isto é, ele já possuía uma crítica do que podia ser viável ou não. Enquanto Carvajal acreditava nas mitológicas guerreiras amazonas, mesmo que nunca as tivesse visto, Fritz atribuía à fantasia a simples possibilidade de existir povoação branca ao redor do rio. Mesmo que o imaginário medieval esteja presente em suas crônicas, principalmente no que se refere à religiosidade indígena, acredito que a modernidade do século XVII o fez tecer certa crítica ao que podia, de fato, ser viável de ocorrer no território Amazônico. Em sua época, houve progressivamente uma perda de legitimidade da religião, que respondia às principais questões da sociedade, retirando Deus de seu centro e conferindo à razão humana a responsabilidade de guiar a história e a vida individual.

Embora sempre recorrente o aspecto dogmático e tradicional dos jesuítas, é reconhecido também que os jesuítas foram na Igreja Católica os intelectuais mais bem informados e abertos a experimentos científicos. Não que todos aqueles ligados à ordem fossem receptivos às descobertas de Copérnico, ou de Galileu, mas havia um grupo mais heterodoxo que Blackwel denominou de “jesuítas cientistas” e Wallace, de “aristotélicos revolucionários” (*apud* DOMINGUES, 1998, p. 19). Porém,

os jesuítas eram impedidos de expressar livremente as suas ideias, não podendo discordar das concepções de Aristóteles, pois o Concílio de Trento havia proibido qualquer opinião contrária às doutrinas da Igreja. O interessante é perceber que os jesuítas não aceitavam simplesmente as novas propostas sobre o universo – de acordo com a teologia, tanto a terra quanto o firmamento eram imóveis. A sua capacidade científica pode ser observada também pela forma crítica com que eles se posicionavam frente a estudiosos como Galileu ou Copérnico. Não negavam suas teorias: na verdade, eles participavam ativamente enquanto vanguarda da nova ciência, mas exigiam que as teorias fossem demonstradas cientificamente. Se os cientistas as provassem, os jesuítas mudariam suas proposições baseadas na Bíblia, isto é, afirmavam que, na falta de uma prova pela ciência, a verdade estava na religião. Esta era a perspicácia dos jesuítas: a concepção de tratar como “hipótese” o conhecimento científico de Galileu prova que conheciam da ciência moderna o suficiente para argumentar e criticar. Embora tentassem secretamente demonstrar cientificamente tais proposições, eles não foram adiante em seus estudos (DOMINGUES, 1998, p. 188-190). Isto se deve, pois, à filosofia aristotélico-tomista, que não admitia questionamentos, pois qualquer contestação poderia tornar vulnerável “todo o edifício”. Isto paralisou os cientistas jesuítas que optaram pelo voto de obediência. Mesmo assim, desempenharam um papel decisivo na modernização da ciência e da filosofia na Espanha. Aceitavam a separação entre a física e a metafísica, abrindo caminho para a física moderna, mas, ao mesmo tempo, não negavam a escolástica, propondo mesmo uma solução eclética de aceitar as doutrinas e, principalmente, o método moderno, incorporando-os ao substrato fundamental da filosofia escolástica. A intenção era assimilar a perspectiva científica e a filosofia tradicional, por isso, davam ênfase ao método de ensino da filosofia por meio da observação e da experimentação. E ainda que sem citar Descartes, mostravam-se conhecedores das principais doutrinas teóricas modernas⁷. Os jesuítas assumem, assim, uma posição eclética, que é observada tanto pela tentativa de empregarem as novidades científicas, em uma visão basicamente teológica do mundo, quanto pela medida de conciliar as religiões não cristãs com o catolicismo romano (DOMINGUES, 1998, p. 193-213).

7 Bernabé Navarro mostra alguns aspectos da modernidade jesuítica: afirmação da geração seminal de plantas e animais, distinção no estudo da natureza entre o campo metafísico e o físico, admissão do estudo físico da natureza do método moderno de experimentação e experiência, consideração da física moderna como a verdadeira física. NAVARRO, Bernabé. *Cultura Mexicana Moderna em Siglo XVII*. apud DOMINGUES, Beatriz. H. op. cit., p. 193.

Dessa forma, percebe-se que não foram somente os índios que se transformaram. A experiência do contato vivenciada nas aldeias alterava também as concepções e os comportamentos dos europeus. Os inicianos souberam recuar seus dogmas, fazendo inúmeras concessões aos índios, as quais eram pontos conquistados pelos nativos que, sujeitos ativos desse processo de metamorfose, não se transformaram tanto quanto queriam os jesuítas, ou ao menos não do modo que desejavam (FRAGOSO; GOUVEIA, 2014, p. 451).

Nesse ponto, pode-se retornar ao conceito de representação, pois, percebe-se que ocorre, também segundo Chartier, um conflito de representações, que se inserem em um campo de concorrências e de competições em termos de poder e de dominação; em outras palavras, são produzidas verdadeiras “lutas de representações”. Estas lutas geram inúmeras apropriações possíveis de representações, de acordo com os interesses sociais, com as imposições e as resistências políticas de determinada sociedade. Dessa forma, duas vias são abertas: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultantes sempre de uma relação de força entre representações impostas por aqueles que têm o poder de classificar e nomear; e a daqueles que, mesmo submetidos, por meio de resistências, conseguem produzir uma representação, criada por cada comunidade sobre si mesma (CHARTIER, 1990, p. 23-24). Além disso, convém lembrar que os descimentos e a formação das aldeias jesuíticas se faziam por meio de acordos entre portugueses e os chefes indígenas, sendo que muitos chefes tribais se beneficiaram com títulos honoríficos das ordens militares e passaram a ter privilégios políticos e econômicos. Conseqüentemente, o processo de catequização ou ressocialização dos índios se deu através não só de imposição, mas de muitos acordos (FRAGOSO; GOUVEIA, 2014, p. 450).

Para finalizar, gostaria apenas de ressaltar um ponto sempre destacado em relação a Fritz: suas denúncias contra a violência dos portugueses e seu trato com os indígenas. O jesuíta, que estava a serviço da coroa espanhola, sempre que possível fazia críticas aos portugueses responsáveis pela destruição de aldeias e comunidades indígenas, obrigando os nativos a manter guerras com suas tradicionais tribos rivais para a obtenção de escravos necessários ao trabalho. “Encontramos dois Yumágua que iam fugindo e diziam que todos haviam fugido para os povoados próximos, porque um índio Ibanoma chamado Manota (...) os havia alvoraçado dizendo que não vinha mais o padre, mas sim os portugueses queimando [...], matando” (*apud* PORRO, 1993,

p. 182). A disputa pela América Colonial por potências europeias foi uma constante em nosso território. Franceses e holandeses iniciaram um período de invasão em busca das mais variadas riquezas. A ameaça espanhola sempre foi, do ponto de vista dos portugueses, tão ou mais grave do que a das outras nações, sobretudo em uma época em que as fronteiras não estavam completamente demarcadas. As crônicas de Fritz correspondem ao período em que a Espanha insistia na vigência do Tratado de Tordesilhas, que fazia passar a linha divisória pela foz do Amazonas. Conseqüentemente, não é de se estranhar que Fritz, que também fez a função de cartógrafo a serviço da Espanha, não mencione os atos violentos dos espanhóis para a obtenção de alimentos junto às tribos indígenas, que certamente existiram. Por exemplo, na tropa a qual Fritz integrava, segundo seus relatos, os índios vinham generosamente entregar todo tipo de mantimentos, o que é bem oposto aos relatos de Carvajal. Fritz descrevia os espanhóis como um “porto seguro” para os indígenas contra os terríveis lusitanos, que só pensavam em explorar a natureza e escravizar, enquanto não há comentários sobre os atos de brutalidade cometidos pelos espanhóis. Desta maneira, percebe-se a necessidade de ter uma visão sempre crítica das fontes históricas, para não cair no erro de “ouvir” apenas uma das partes.

Concluindo, não seria criterioso exigir dos ibéricos dos séculos XVI e XVII, impregnados do imaginário europeu, uma atitude relativizadora e empática frente aos indígenas. Visto assim, o que ocorria era uma projeção de valores sobre o “outro”, prevalecendo na identidade de outra cultura seus próprios valores, como se o mundo fosse apenas um⁸. Partindo daí, o que percebemos entre Fritz e Carvajal é uma atitude bem-intencionada para narrar as informações. Carvajal se esmera em retratar a fauna e a flora. Em detalhes, descreve rios, árvores e animais. Muitas vezes, na tentativa de se fazer compreender, utiliza informações sobre a fauna e a flora conhecidas na Europa ou em outras colônias as quais seu país dominava, transportando para a região Amazônica essas características. O mesmo se dá em relação às formas de organização ou aos modos de viver dos nativos. A assimilaridade é sempre uma questão presente. A intenção de Carvajal é demonstrar as riquezas desta terra e, mesmo quando ele exagera, ou relata sobre uma fauna inexistente, ou sobre as amazonas, isto não

⁸ Isso fica claro quando Carvajal descreve que os índios “Regozijaram-se muito ao ver que aquele capitão entendia sua língua”, mesmo que Orellana tenha dito que ali estavam para que os nativos fossem vassalos de um único Deus e do rei da Espanha, Don Carlos. “E com esta notícia admiravam-se muito os índios, mostrando grande alegria [...]” (FRITZ, 1687-1723 apud PORRO, op. cit., p. 47). Como Orellana e toda a expedição pensaram que os índios o haviam entendido? Se realmente isto tivesse acontecido, não teriam ficado tão satisfeitos como descreveu o cronista.

deixa de ter importância. Um historiador mais desavisado abandonaria tal informação por estas questões serem consideradas fantasiosas. No entanto, é preciso eliminar as diferenças entre o que é e o que não é real no conhecimento histórico, pois este universo fantasioso é um mundo paralelo de sinais não menos importante que o dito “presente real”, pois muito nos traduz sobre os medos, sonhos e desejos de uma sociedade.

Em Fritz, a importância capital vem com o desejo de difundir a religião cristã entre os nativos. Ele assume todo o ideal de um missionário, um homem pio e crente, avesso à violência e sempre disposto a defender os nativos dos terríveis lusitanos. Na medida em que ocorria a aculturação do nativo, cabia a Fritz assumir toda a responsabilidade que antes era restrita às divindades indígenas. Mesmo que em alguns momentos ele relutasse, também não excluiu de toda essa possibilidade, já que esta foi uma das formas encontradas para que os nativos abandonassem de vez as crenças pagãs. Assim, mesmo quando Carvajal fala da existência das ovelhas do Peru e Samuel Fritz de demônios que conversavam com os índios, não há a ideia de que não possuíssem credibilidade junto àqueles que queriam informar. Seus relatos eram verídicos, possuíam caráter testemunhal, isto é, “eles tinham estado lá”. E, inclusive em casos de dúvida, haveria como contar com o apoio testemunhal de outras pessoas que faziam parte da tropa espanhola. Dessa forma, os relatos dos cronistas são referências primordiais para conhecer a Amazônia no período dos séculos XVI e XVII. Fritz, além de realizar um relato interessante sobre os costumes e as crenças indígenas, descreve o despovoamento das várzeas, resultante dos contatos constantes que os povos indígenas tinham com os europeus. Carvajal relata o imenso contingente populacional que vivia em torno do Amazonas, demonstrando que existia uma agricultura desenvolvida, pois também havia tribos sedentárias na região durante o século XVI, ao contrário do que trazem muitas pesquisas científicas de arqueólogos que vieram posteriormente.

No mais, o que se percebe é que, apesar de tudo, Fritz já possuía alguma influência do pensamento moderno de sua época, no qual começa a racionalização do Ocidente. Existia um pragmatismo quando havia uma tentativa de que os indígenas assimilassem a religião cristã por meio de alguns elementos das suas próprias crenças, feito de modo deliberado pelos jesuítas, o que na época de Carvajal não seria concebido. Fritz já, de certa forma, começa a fazer uma separação entre o que poderia ser real e irreal na Amazônia. Em compensação, a viagem de Orellana e a crônica de Carvajal instauram vários mitos

e fantasias sobre o Amazonas, sendo que os mais persistentes são os da superabundância de rios intermináveis, da variedade infinita de animais e da resistência da natureza às ações predatórias. Ressalta-se ainda o mito sobre a própria cultura dos povos da região, que pendem entre seres inocentes ou demonizados, nunca como humanos que podem possuir os dois aspectos ao mesmo tempo. Estas concepções só muito recentemente começaram a ser questionadas, pois, até então, o que prevalecia era a visão de uma natureza de superabundância e de uma cultura exótica. A representação existente hoje sobre nosso país e, principalmente sobre o Estado do Amazonas, a natureza e a cultura de seu povo, inicia-se com as primeiras crônicas dos viajantes europeus, que ultrapassaram o tempo, chegando até a atualidade. Os interesses para que estas representações possam ser vistas como verdadeiras são vários, o que também depende do momento histórico. No entanto, percebe-se ser necessário que as pessoas da região sejam sujeitos de sua própria história e não mais reflexo de uma história escrita e definida por estranhos. Somos nós os responsáveis em escrever a nossa história, buscando, desta forma, retratar uma identidade perdida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BARROS, José Assunção. *O Campo da História*. Especialidades e Abordagens. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- CUNHA, Manuela Carneiro. A Política Indianista no Século XIX. In _____ (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/ SMC/ Cia das Letras, 1992.
- DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas (de Maomé à idade das reformas)*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zagar Editores, 1984. Tomo III.
- EDINGER, Edward F. *A Criação da Consciência*. Tradução de Vera Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1987.
- FERRO, Marc. *História das colonizações*. Das conquistas às independências - Século XIII a XX. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima. (Org.). *O Brasil Colonial (1443-1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, v 1.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Catequese, aldeamento e missionarização. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima. (Org.). *O Brasil Colonial (1443-1580)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, v 1.

HANDA, Francisco Aparecido. *Colonização missão e representação: a Amazônia no diário de Samuel Fritz (1689-1723)*. 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1995.

HEMMING, John. Os índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. 1 ed. São Paulo: Edusp, 1997. vol. I.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo no Brasil (1550-1800)*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

MARAVALL, Antônio José. *A cultura do barroco*. Tradução de Silvana Garcia. São Paulo: Edusp, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jathay. *História e história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PORRO, Antonio. *As Crônicas do Rio Amazonas*. Petrópolis: Vozes, 1993.

PRIORE, Mary Del. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

UGARTE, Auxiliomar Silva. *O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII)*. 2004. Tese (Doutorado em História) – PUC, São Paulo, 2004.

3

o rio Amazonas no mapa-múndi (1544) de Sebastião Caboto

primeiras representações
cartográficas após a expedição de
Francisco de Orellana (1541-1542)

Lucas Montalvão Rabelo

No ano de 1553, o navegador e cosmógrafo Sebastião Caboto (c. 1479-1547) encontrava-se no reino da Inglaterra servindo a Rainha Maria I. Entretanto, mesmo com suas ocupações diante de seus projetos relacionados à Companhia dos Merchants Adventurers, Caboto ainda teve tempo para entrar em contato com seu antigo senhor, o rei Carlos I de Espanha (Carlos V do Sacro Império Romano Germânico). Seu objetivo era despertar o interesse do monarca para as questões relativas aos limites de seus domínios na América do Sul, através de informações acerca do rio Amazonas obtidas de representantes franceses na Inglaterra:

E faço saber à Vossa Majestade [Carlos V] que eu alcancei de ambos, os dois [o embaixador da França Bodofin e o Duque de Nortaberlan], de como queriam fazer uma armada para o Rio das Amazonas, e esta armada se havia de fazer na França, na qual armada haviam de ir quatro mil soldados, sem a gente marítima, e haviam de levar consigo doze pinaças, e na boca do dito Rio das Amazonas haviam de fazer uma fortaleza e subir o rio acima com as ditas pinaças e destruir e matar a todos os espanhóis e alçar-se com a terra; e visto que pelo dito rio, muito facilmente, tomando aos espanhóis descuidados ou repartidos pela terra, poderiam sair com seu mau propósito, de que Vossa Majestade receberia grandíssimo desserviço, pelo qual Vossa Majestade mande prover nele com brevidade o que Vossa Majestade for servido, porque isto que escrevo à Vossa Majestade é muito certo e verdade, e segundo tenho alcançado e sabido, o dito Bodofin levou consigo, quando foi daqui, duas mil

libras que o deus o Duque para o dito feito e iniciar a dita armada. (tradução nossa)⁹

Esta descrição dos objetivos do embaixador da França Bodofin e o Duque de Nortaberlan mostram o quanto o descobrimento da conexão hídrica entre a cidade de Quito no vice-reinado do Peru e o oceano Atlântico – o rio Amazonas e seus afluentes – realizada na década anterior (1540) foi explorada como arma por Caboto para despertar as preocupações do soberano espanhol. A ameaça do acesso às ricas regiões do altiplano andino era conhecida no cenário europeu e motivaram grande preocupação. Essa comunicação entre o antigo piloto-mor da Espanha e o monarca da casa dos Áustrias ocorreu entre nove e dez anos após a feitura do mapa-múndi de Caboto (1544).

Neste exemplar cartográfico, está presente uma das primeiras representações cartográficas da forma oeste-leste do rio Amazonas que rompia com as cogitações anteriores. Dentro desta emergência de informações novas representadas neste exemplar, este capítulo busca analisar como, a partir da expedição de Francisco de Orellana (1541-42) e da divulgação das notícias através da tripulação ou dos cronistas espanhóis – como Gonzalo Fernández de Oviedo e Francisco López de Gómara – ocorreu a interpretação visual cartográfica do grande rio. Ao basear-se em Frank Lestringant (2009, p. 17-33), defende-se aqui um caráter de *bricolage*¹⁰ presente nesta composição. O panorama cosmográfico ocorreu dentro de uma junção de elementos provindos dos mais variados meios influenciados diretamente pelo seu artífice. O método aqui utilizado envolve os contextos expostos por Brian Harley (2005, p. 33-49) para o estudo dos mapas: do próprio cartógrafo; do circuito de outros mapas; e da sociedade no qual se encontrava inserido. Por fim, busca-se compreender como a representação deste ente geográfico, no mapa-múndi de Caboto, foi interpretada em mapas posteriores, como o caso do mapa-múndi de Sancho Gutiérrez (1551) e da carta da América do Sul presente no atlas de Diogo Homem (1558).

9 *Y hago saber á Vuestra Majestad [Carlos V] que yo alcancé de ambos á dos [el embaixador de Francia Bodofin y el Duque de Nortaberlan] de cómo querian hacer una armada para el Río de las Amazonas, y esta armada se había de hacer en Francia, en la qual armada habían de ir quatro mill soldados, sin la gente marítima, y habían de llevar consigo doce pinazas, y á la boca del dicho Río de las Amazonas habían de hacer una fortaleza y subir el río arriba con las dichas pinazas y destruir y matar á todos los españoles y alzarse con la tierra; y visto que por el dicho río muy fácilmente, tomando á los españoles descuidados ó repartidos por la tierra, podrían salir con su mal propósito, de que Vuestra Majestad recibiría grandísimo deservicio, por lo qual Vuestra Majestad mande proveer en ello con brevedad lo que Vuestra Majestad fuere servido, porque esto que escribo á Vuestra Majestad es muy cierto y verdad, y según yo he alcanzado y sabido, el dicho Bodofin llevó consigo quando fué de aquí dos mill libras que le dió el Duque para el dicho efecto y principiar la dicha armada* (MEDINA, 1908, p. 411).

10 Definição de “bricolage” – termo francês, o qual pode ser definido como “junção de várias coisas”.

Para isso, primeiramente analisar-se-á brevemente os primeiros indícios de ligação entre o rio *Marañon* e a região do Peru; na sequência, será exposta a expedição de Francisco de Orellana pelos afluentes do rio Amazonas e a maior parte do corpo hídrico principal, a ida para a Espanha e a tentativa de retorno para a colonização. Em um segundo momento, atentar-se-á a Sebastião Caboto e a construção de seu mapa-múndi. No terceiro momento, será buscada uma análise das influências imagéticas deste mapa-múndi em outros dois cartógrafos ibéricos.

a expedição de Francisco de Orellana (1541-1542) e sua repercussão

Desde o conhecimento da grande foz do rio Amazonas por Vicente Yañes Pinzón em 1500, cogitou-se entre os cosmógrafos a possível trajetória do rio-mar. Porém, o conhecimento de sua forma ocorreria a partir da proximidade de sua nascente. A ligação fluvial da região de Quito com o Atlântico, por meio dos rios como o Napo e o famoso rio Amazonas, relaciona-se com o contexto do vice-reinado do Peru após a conquista pelos espanhóis. Depois do assassinato do último imperador Inca, Atahualpa, foram descobertas riquezas em ouro, prata e outros minerais. A situação de liberdade nas novas possessões preocupou a Coroa que enviou um vice-rei, em 1543. Esta situação gerou vários conflitos de poder. Desta forma, as expedições organizadas para adentrarem as terras desconhecidas ao leste, onde seriam encontradas riquezas fabulosas em canela, ouro ou prata, eram uma maneira de atrair estes espanhóis sem recursos e diminuir os atritos entre o poder central e o paralelo (HEUFEMANN-BARRÍA, 2012, p. 42).

A primeira incursão ao rio Amazonas por espanhóis proveio de uma ramificação da expedição de Alonso Mercadillo, realizada em 1538. Uma parte do destacamento de 25 homens teria atingido os rios Tefé e Coari, na chamada província de *Machifaro*. Segundo Antonio Porro (1992, p. 30-31), a única fonte histórica é o *Apontamento* de Diogo Nunes. Destaca-se que este documento, feito no ano de 1553, já contava com conhecimentos posteriores: "(...) entre o rio da Prata e o Brasil pela terra adentro. Por esta terra vem o grande rio das Amazonas, e na paragem desta terra tem este rio muitas ilhas no rio e bem povoada de gente bem luzida" (PORRO, 1992, p. 33). Assim, no seu imaginário, a posição da Província de Machifaro, dentro da geografia sul-americana, interagiu com uma nomenclatura provinda de eventos futuros ao momento de sua presença na região, o que indica a rápida dispersão das informações da expedição de Francisco de Orellana.

Inicialmente, esta expedição, posterior a de Mercadillo, partiu de Quito e Guayaquil, no início de 1541, como parte de uma grande empreitada, sob o comando de Gonçalo Pizarro, destinada a encontrar principalmente o País da Canela, o El Dorado e as amazonas (UGARTE, 2009, p. 40). Após a constatação de que as canelas existentes eram insuficientes ao comércio e, com a fome assolando os viajantes, Francisco de Orellana foi incumbido de chefiar uma expedição em busca de alimentos, a partir de dezembro de 1541. Devido a problemas para retornar, os tripulantes decidiram seguir o fluxo dos rios até atingir o rio Amazonas, principal sustentáculo hídrico da região. Com a alegação da impossibilidade de retorno, a viagem prosseguiu. Em 1541, o gigante caudaloso seria navegado pela primeira vez por estes espanhóis em quase todo o seu curso: da região dos Andes até a foz no oceano Atlântico através dos rios Napo e Coca, passando ao Solimões/Amazonas. A partir deste momento, houve contato com as diversas sociedades indígenas estabelecidas ao longo do rio-mar. No princípio, eram pacíficos em sua maioria, como nos senhores de Aparia e Machifaro (mesmo que uma parte dos nativos neste último fosse hostil). No entanto, ao prosseguirem, entraram em batalhas com os nativos por comida. Em uma delas, os viajantes teriam enfrentado índias guerreiras, associadas às amazonas das lendas gregas (UGARTE, 2009, p. 41).

Com a conclusão da odisseia amazônica, ela ganhou enorme dimensão entre os contemporâneos, marcando para sempre o nome do grande rio e, posteriormente, da região. Após nove meses, os espanhóis finalmente encontraram o oceano em agosto de 1542. Um dos membros da expedição, frei Gaspar de Carvajal, em sua crônica da jornada conhecida como *Descobrimiento do Rio de Orellana*, comentou que a entrada do rio “(...) terá de ponta a ponta mais de cinquenta léguas, entrando a água doce pelo mar mais de vinte e cinco léguas” (CARVAJAL, 1941, p. 77). Entretanto, seus escritos só foram publicados no século XIX, e poucos autores o teriam visto até então. Após todas as dificuldades da expedição, incluindo uma flecha no olho de Carvajal, os tripulantes finalmente antigiram a ilha de Cubagua, na costa da Venezuela, entre 9 e 11 de setembro (MEDINA, 1884, p. 20). Daquela localidade, Carvajal viajou de volta para o Peru em um destino diferente de seu capitão.

Francisco de Orellana navegou para a ilha de Santo Domingo onde se encontrou com o cronista Francisco Lopez de Oviedo. Diante das informações que ouviu, o cronista escreveu uma longa carta para o Cardeal Bembo, que se encontrava na Itália, contando sobre o famoso

rio descoberto e suas mais de oitocentas léguas (MEDINA, 1884, p. 37). A carta recebida pelo correspondente italiano é datada de 20 de janeiro de 1543 (UGARTE, 2009, p. 43). A partir dela, o compilador Batista Ramusio inseriu estas informações no tomo III de sua coleção *Delle navegatione et viaggi* (1555) na página 345, da edição de 1605. Oviedo seria precursor em escrever os acontecimentos da expedição em sua *Historia General de las Indias*, que conta com muitos pormenores a partir do que ouviu da tripulação e do manuscrito que possuía do próprio padre Gaspar de Carvajal que utilizou junto com a adição de fatos não presentes nesta relação (MEDINA, 1884, p. 37-39). No entanto, a saga pelo rio Amazonas só seria publicada na obra do cronista de Espanha na versão completa da *Historia General*, mais de três séculos depois, de 1881 a 1885 (UGARTE, 2009, p. 45).

Além de Oviedo, outro importante cronista das Índias de Castela, o capelão Francisco López de Gómara, teve conhecimento da viagem pelo rio Amazonas. O historiador Auxiliomar Ugarte questionou a maneira como Gómara teria obtido estas informações: será que ele estava presente quando Orellana se apresentou à Corte em maio de 1543? Teria lido a relação entregue pelo capitão ou apenas informado oralmente? Como aponta Ugarte, ele possuía informações bem circunstanciadas, mas nem todas verídicas sobre os motivos da viagem empreendida por Orellana. Na *Historia General de las Indias*, publicada por Gómara no ano de 1556, apresenta certa incredulidade na existência de rio tão extenso, que chama de *rio de Orellana*. Ao ser mais patriota do que outros cronistas, alega que os espanhóis foram os primeiros a navegar por quase todo o imenso rio (UGARTE, 2009, p. 176-177).

Outros autores escreveriam ainda no mesmo século sobre os fatos, como Pedro Cieza de León, que em sua *Guerra de Chupas* aborda brevemente o itinerário de Orellana e seus homens. Provavelmente teria escrito após sua *Parte primera de la Crónica del Perú* (1554). Aquela obra ficou inédita até a publicação na *Colección de documentos para la Historia de Espana* (p. 61 do 4º vol.), no ano de 1881 (MEDINA, 1884, p. 40-41). Existiu ainda um fragmento da história de Orellana publicada por Toribio de Ortiguera em sua *Jornada por el rio Marañon* provavelmente escrita entre 1581 e 1586. Entretanto, a narrativa base é destinada aos acontecimentos de outra expedição pelo rio Amazonas, comandada por Pedro de Ursúa em busca de Omágua e do Eldorado, nos anos de 1560-1561 (GRISO – Universidad de Navarra, 2017). Essas foram as principais formas escritas de divulgação em Espanha do conhecimento sobre o rio Amazonas depois de concluída a saga pelo grande rio.

a trágica expedição de Orellana rumo à Nova Andalusia (1545-1546)

Francisco de Orellana não só divulgaria os seus conhecimentos como também se colocaria como o descobridor e conquistador daquela região. Assim, ao sair de Santo Domingo, Orellana seguiu um destino diferente dos outros companheiros que retornaram ao Peru. Sua intenção era dar conta ao rei Carlos V dos novos acontecimentos como a grandeza da terra, sua população e assim mostrar ser o mais preparado para realizar o estabelecimento espanhol na região do rio Amazonas. Da ilha antilhana, o capitão rumou para a Espanha. Por problemas de navegação, parou em Portugal e ficou detido por quinze ou vinte dias para esclarecimentos e recebeu oferta para tornar-se súdito do rei português, D. João III. Em maio de 1543, chegou a Valladolid, Espanha, e apresentou seu relato com suas contribuições para o descobrimento de províncias na região do Peru e em outras partes das Índias, além dos muitos serviços nos cargos de capitão e tenente de governador. Também recordava os 40 mil pesos investidos na expedição à terra da Canela e, por fim, pedia sua nomeação para a governação daquela região. O Conselho de Índias identificou o rio navegado com o rio *Marañon*, que segundo eles estava sob a demarcação portuguesa, de acordo com o Tratado de Tordesilhas (1594) (MEDINA, 1884, p. 178-182).

Entretanto, a decisão do Conselho de Índias foi favorável ao pedido do capitão diante das notícias da tentativa de preparação de uma expedição portuguesa três ou quatro anos antes e das ameaças de que o reino da França buscava conhecer melhor a região. Em 13 de fevereiro de 1544, Dom Filipe outorgou uma cédula real com a capitulação para que Orellana pudesse efetuar o descobrimento e a povoação da então nomeada Nova Andalusia (MEDINA, 1884, p. 184). Houve grandes problemas na composição e financiamento da expedição agravados com a notícia de que o rei de Portugal organizava, paralelamente, uma armada de quatro navios para o “Rio Grande e a província das Amazonas” e com seu casamento em data anterior a 21 de novembro do mesmo ano. A Coroa espanhola não aplicou nenhuma ajuda financeira para a realização desta empresa nem tampouco ofereceu proteção a ela (MEDINA, 1884, p. 198-203).

Em março de 1545, depois de um ano de preparativos, as navas saíram de Sevilha e foram até San Lúcar de Barrameda, ainda na Espanha. Após graves problemas com a falta de suprimentos, partiu da costa espanhola alguns dias após 25 de maio. Orellana esperava conseguir os suprimentos faltantes nas ilhas Canárias, nas quais passou

três meses e depois mais dois no arquipélago de Cabo Verde. Esta demora representou uma grande tragédia: a maior parte da tripulação ficou enferma e morreram 98 pessoas. Outros 50 homens de guerra, como o mestre de campo e três capitães, estavam impossibilitados de partir ou temeram enfrentar os perigos vindouros. Em meados de novembro, seguiram para a costa do Brasil com grave problema de falta de água suprida por chuvas tropicais. Para aumentar as tragédias, uma das naves, que levava 77 pessoas, 11 cavalos e 1 bergantim se perdeu e jamais souberam notícias dela. Depois de deixar-se arrastar pelo vento norte, após umas 100 léguas, a expedição encontrou água doce, o indício do local procurado. Em 20 de dezembro, nativos da região costeira ofereceram suprimentos. Após subir o rio 100 léguas, o capitão ordenou construir um bergantim, que foi realizado em três meses, de janeiro até março de 1546 (MEDINA, 1884, p. 203-216).

Depois de 57 homens perecerem de fome após terem até comido cachorros e cavalos, Orellana ordenou que o recém-construído bergantim fosse atrás de provisões. Os enviados morreram de fome ou em combates com os indígenas. Com o retorno dos poucos sobreviventes, o capitão decidiu encontrar o braço principal do rio Amazonas. Depois de duas tentativas frustradas, após vinte dias retornou ao local onde havia deixado uns 30 soldados e não os achou ali. Estes haviam construído um barco e tentado encontrar seu comandante e suprimentos. No final de novembro ou início de dezembro, chegaram à ilha de Margarita e encontraram 25 dos companheiros e a mulher de Orellana. Ela contou que seu marido não encontrou o braço principal e, por andar enfermo, teria decidido vir até a terra de cristãos. Ao buscar comida pelo caminho, os índios flecharam 17 homens incluindo o capitão, que não conseguiu resistir aos dois males. Ele foi enterrado no pé de árvores anciãs dos bosques banhados pela corrente do majestoso rio das Amazonas que havia desbravado (MEDINA, 1884, p. 216-222).

Após as notícias da descoberta do grande rio nas Índias Ocidentais, com a maior extensão já vista, a repercussão foi grande. Vários escritores, como Oviedo e Gomara, divulgaram as novidades; as coroas de Portugal, França e a própria Espanha buscaram garantir sua posse, entretanto, fracassaram, inclusive seu desbravador espanhol Francisco de Orellana. No entanto, a circulação destes conhecimentos não se limitou às relações, crônicas ou expedições, foi também incorporada e divulgada na cartografia quinhentista.

o rio das Amazonas no mapa-múndi de Sebastião Caboto

Certamente, um dos primeiros exemplares cartográficos a incorporar o formato oeste-leste do rio Amazonas, a grande novidade geográfica do período, foi o mapa-múndi elaborado por Sebastião Caboto e impresso em 1544. É impossível mensurar quantos mapas teriam sido produzidos desde a conclusão da viagem pelo rio das Amazonas até a confecção deste exemplar. Isto impossibilita afirmar a primazia de Caboto sobre a nova representação, mas, seu ambiente de produção, diretamente conectado com as informações do além-mar, certamente o coloca como um dos primeiros a incorporar o grande rio em seu formato oeste-leste. Antes de abordar as novas características no exemplar de 1544, faz-se necessário conhecer brevemente a trajetória de seu cartógrafo e dos circuitos nos quais estava presente.

Filho do navegador genovês Giovanni Caboto (John Cabot na Inglaterra), Sebastião Caboto nasceu em Veneza em data próxima a 1479. Seu pai havia realizado viagem para a Terra Santa e de lá para Meca, no início da década de 1490, para obter informações sobre a origem das especiarias. Após oferecer-se nas cidades de Lisboa e Sevilha para fazer uma viagem para as Índias, teria se estabelecido na Inglaterra já em 1495. De Bristol, Giovanni Caboto realizou duas viagens até as proximidades do Cabo Chudleigh, no Labrador, atual costa leste do Canadá. A relação de seu filho com estas viagens não consta em nenhum documento oficial, apesar de menções a ele vinte anos depois pelo cronista Pedro Mártir Angleria (MEDINA, 1908, p. 13-14).

No ano de 1512, em um contexto de aliança entre Inglaterra e Espanha para combater os franceses, Sebastião Caboto acompanhou uma expedição de 6 mil homens, comandada por Lord Willowghby, até o porto de Pasajes, na costa norte da Espanha. Seu objetivo era fazer um mapa de Gascaña e Guyena. Dali, foi chamado para uma conferência em Burgos com representantes do monarca Fernando, o Católico. Passou então a trabalhar para o reino de Espanha relacionado à *Casa de Contratación*, em Sevilha, como capitão de coisas do mar até 1518, ano em que foi nomeado pelo novo monarca, Carlos I de Espanha e a partir do ano seguinte Carlos V do Sacro Império, como piloto-mor de Sua Majestade. Isso ocorreu após a morte de Juan Díaz de Solis no rio da Prata, em 20 de janeiro de 1516, e da subsequente ocupação provisória do cargo por um substituto (MEDINA, 1908, p. 18-22).

Em 1526, na Espanha, Caboto organizou uma viagem com objetivo semelhante àquela realizada por Magalhães e Sebastião

Elcano: contornar a América pelo Sul pelo estreito recém-descoberto e seguir até as ilhas de Tarsis, Ofir, Molucas, Cataio e Cipango. No entanto, o veneziano não seguiu as ordens do monarca em diversos momentos, como ter parado em uma feitoria portuguesa em Pernambuco. Ali seus habitantes contaram sobre as riquezas em ouro e prata que haveria no rio em que Solís havia sido morto. Na sequência, ao parar na ilha de Santa Catarina teve contato com nativos e sobreviventes da expedição do falecido piloto-mor e também dos desertores da expedição de García Jofre de Loaísa que contaram sobre as grandes riquezas das terras no interior do rio da Prata. Caboto resolveu, assim, adentrar tal rio chegando ao rio Paraná e ao rio Paraguai, onde teve vários contatos com populações nativas (MEDINA, 1908, p. 104-134). A expedição de Caboto encontrou-se com outra expedição espanhola, de Diego Garcia de Moguer, em fevereiro de 1528. Com graves problemas como a falta de suprimentos, além da destruição do forte construído no rio Paraná, *Sanctus Spiritus*, Caboto decidiu retornar à Espanha fazendo uma breve escala no porto português de São Vicente. Entrou no rio Guadalquivir, Espanha, em 22 de julho de 1530 (MEDINA, 1908, p. 210-218). Após esta expedição, o capitão enfrentou uma série de processos por causa de suas desobediências às instruções régias e de inúmeras atitudes controversas ao longo da viagem, como punir três homens abandonando-os em Santa Catarina na viagem de ida, dos quais dois morreram. Apesar de condenado ao degredo em Orã, norte de África, por uma complacência régia, cumpriu apenas as condenações referentes aos pagamentos financeiros.

O início da produção do *Mapa-Múndi* de Caboto começou no ano de 1541, sendo impresso, provavelmente, em uma cidade da atual Alemanha, no ano de 1544. Entretanto, segundo Jose Toribio Medina (1908, p. 558-559), houve um contrato de impressão firmado por Caboto em 11 de março de 1541, que teria demorado até 1544. Outro documento, de 1548, aponta uma impressão realizada há três anos. O autor também expõe sobre uma possível impressão na Inglaterra, em 1549. No entanto, hoje é conhecida somente uma versão impressa em posse da Biblioteca Nacional da França. É composta de 4 folhas e 2 tiras reunidas no exemplar que conta com 220 x 125 cm (CABOT, 2016).

A América do Sul no mapa do cartógrafo veneziano tem um grande destaque. Próximo à costa que corresponde ao atual estado do Ceará, encontra-se o ponto central: uma grande rosa dos ventos. Próximo a ela, tem-se o Rio das Amazonas de forma serpenteada com uma coloração e espessura diferente de todos os outros rios presentes

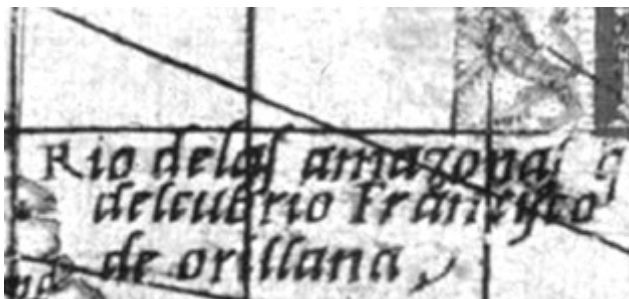
no exemplar. O único que se assemelha, encontra-se também na América do Sul, mas como uma dimensão inferior: o Rio da Prata. O destaque ao rio-mar serpenteado oeste-leste é um indício das informações da viagem de Francisco de Orellana findada ao atingir a ilha de Cubagua, entre 9 e 11 de setembro de 1541.

No exemplar cartográfico, existem duas tábulas (TABVLA PRIMA e TABVLA SECVNDA), uma em cada extremidade lateral que funcionam como “notas de rodapé”. São explicações geográficas e históricas das regiões mundiais feitas primeiro em castelhano e depois em latim. A nota número 1 refere-se ao navegador genovês Cristóvão Colombo: “O almirante Dom Cristóvão Colombo de nação genovesa, se ofereceu aos Reis Católicos, de gloriosa memória que descobriria as ilhas e terra firme das Índias, pelo Ocidente (...)” (tradução nossa)¹¹. Na sequência, existem explicações das regiões antilhanas; da passagem que Giovanni Caboto e Sebastião Caboto realizaram na Terra Nova, atual costa leste do Canadá; a região do Rio da Prata e a justificativa do por que a expedição de Caboto teve que explorá-la, entre outras. Em nenhuma das 10 legendas da primeira tábula, referente ao Novo Mundo, há uma menção ao Rio das Amazonas. Foi referido anteriormente o quanto a revelação deste ente geográfico desconhecido provocou inúmeras reações na Espanha. Seria de esperar, no mínimo, uma importante menção feita em uma das legendas, como os importantes detalhes das fases da conquista e colonização espanhola da América.

Esta aparente omissão poderia indicar aquilo que Toribio Medina (1908, p. 559) coloca como uma diferença entre o término da gravação do mapa-múndi de Caboto e sua impressão de fato. Pelas dimensões que o exemplar possui, defende-se aqui que, no ano de 1541, o aspecto geral do orbe e as tábulas presentes nas laterais estariam concluídos. Um acréscimo em forma de legenda exigiria um redimensionamento geral do espaço da tábula, uma vez que é quadro e estaria completamente preenchido. Assim, a inserção do Rio das Amazonas ocorreu somente no formato visual, com o curso oeste-leste serpenteado, além da inscrição acima da foz de poucas palavras que mencionam o feito realizado por Orellana (figura 1).

11 “El almirante Don Christoual Colon de nacion ginouez, se ofrescio a los Catholicos Reyes, de gloriosa memoria que descubriria las islas y tierra firme de las Indias, por el Ocidente (...)” (Norman B. Leventhal Map Center, 2015).

Figura 1. “Rio de las amazonas que descubrio Francisco de Orillana” Inscrição acima da foz do Rio das Amazonas no mapa-múndi de Sebastião Caboto (1544).



Além da inserção do grande rio e da menção escrita ao capitão espanhol que comandou a expedição descobridora, existe a figuração do famoso embate ocorrido ao longo da dita viagem: o confronto de duas “amazonas” com dois espanhóis (figura 2). A posição destes personagens entra em sintonia com a própria direção da viagem de Orellana: os espanhóis posicionados no oeste olhando para o leste, além de estarem próximos das legendas “Peru provincia”, também tinham ao noroeste deles a “Tito provincia”. De acordo com o historiador Auxiliomar Silva Ugarte (2003, p. 16), as representações destas amazonas foram realizadas em tons de pele tipicamente indígenas ao contrário de “brancos” como a forma descrita no relato de Caravajal. Também se encontram vestidas com suas mantas e apontam fixamente seus arcos e flechas aos estranhos. A dupla de espanhóis “brancos” ostentam suas armaduras, espadas e escudos. Além disso, Caboto realiza a inserção de cidades inexistentes ao longo do rio: três na margem esquerda e duas na margem direita (UGARTE, 2003, p. 16).

A presença destas povoações como cidades seria uma forma de dar conta imageticamente das populações indígenas que a expedição de 1541-1542 encontrou. Uma solução parecida com o formato serpenteado crescente para sua forma geral (RABELO, 2015, p. 76-80). Nesta cena, as amazonas, apesar de cobertas, estão descalças, enquanto os espanhóis apresentam-se com seus capacetes e calçados. Além disso, estes possuem barbas, uma característica clássica dos ibéricos nas imagens quinhentistas produzidas por sociedades não europeias como o caso da iconografia do reino do Benin, onde os portugueses são identificados pela barba e o capacete (EZRA, 1992, p. 145).

Figura 2. Rio das Amazonas no mapa-múndi de Sebastião Caboto (1544) (GUEDES, 2012, p. 51).



Acrescenta-se ainda as influências que outros mapas devem ter tido no cartógrafo veneziano, além da influência sevilhana. Segundo Henry Harrisse (1882, p. 84), haveria uma ligação entre o exemplar de 1544 e as produções anteriores da escola cartográfica de Dieppe, na França, referente à representação da costa da América do Norte, principalmente a região do Golfo de São Lourenço. Esta hipótese surgiu por conta das inúmeras discrepâncias entre este exemplar e os produzidos por cartógrafos em Sevilha, como Diego Ribeiro (1529). Harrisse defende que teriam ocorrido influências do novo contorno da costa nordeste norte-americana após a segunda viagem de Jacques Cartier a esta região, ocorrida entre 1535 e 1536 (HARRISSE, 1882, p. 85).

A partir desta tese, poder-se-ia pensar que Caboto também teria se influenciado em relação à representação do rio das Amazonas. Um dos mapas mais conhecidos filiados a este grupo é o mapa da América de Pierre Descelier, do qual existe uma polêmica de datação. Considerava-se que fosse de 1542, mas hoje a data de sua feitura seria de 1546. Mesmo considerando a primeira datação, a representação do rio-mar limita-se apenas a uma presença próxima da foz levemente inclinada para o oeste e não há uma conexão hídrica da região do Peru com o Atlântico. Todavia, um exemplar que Harrisse não menciona é o chamado atlas portulano de Guillaume Brouscon, onde consta um mapa-múndi feito em 1543 e publicado em 1546. O interessante é a inclusão do “Rivière des amazones”. A dimensão deste rio obriga a ocorrência de uma “distorção” de um grande espaço no norte da América do Sul no sentido oeste (figura 3). Este esticamento continental condiz com a falta de crença de muitos eruditos europeus com as divulgações das primeiras informações da

extensão total do rio-mar. Por mais que a representação do rio Amazonas (figura 4) seja anterior ao mapa-múndi de Sebastião Caboto, antes de revelar uma primazia, destaca-se que o formato representado não gerou um impacto nos exemplares posteriores como a forma cabotiana.

Figura 3. América do Sul e o Rio das Amazonas, Guillaume Brousson (1543) (HM 46, 2017).



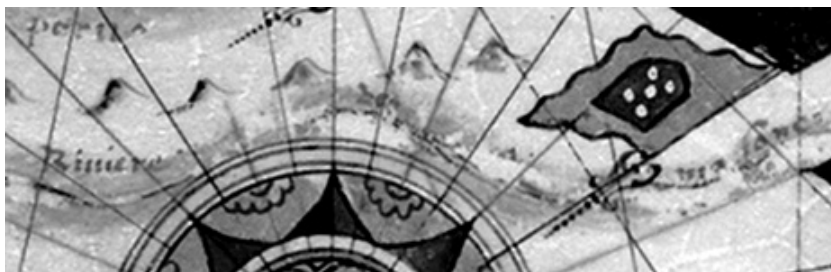
a recepção da obra de Caboto em Sancho Gutiérrez e Diogo Homem

Um dos produtos cartográficos mais semelhantes ao mapa-múndi de Sebastião Caboto, de 1544, é o exemplar feito por Sancho Gutiérrez, em Sevilha, atualmente na Biblioteca Nacional da Áustria (*Österreichische Nationalbibliothek*), em 1551. Filho de Diego Gutiérrez, cosmógrafo de Sua Majestade, Carlos V, e amigo de longa data do piloto-mor de Espanha. Este último declarou que Sancho tinha muita perícia na arte de fazer cartas de marear, astrolábios e outros instrumentos náuticos. Segundo Toribio Medina, houve uma confusão entre os nomes de pai e filho, e muitos estudiosos chamaram-no de Diego e não Sancho. Diego Gutiérrez morreu em princípios de 1554, e Sancho foi convocado para exercer o ofício de cosmógrafo em seu lugar (MEDINA, 1908, p. 355). No entanto, o mapa da América de 1562 pertence ao irmão de Sancho Gutiérrez, que tinha o mesmo nome do pai, como consta em uma inscrição nele.

De acordo com Herry Kelsey (1987, p. 41-42), tanto o mapa-múndi de Caboto quanto de Sancho Gutiérrez teriam se baseado no chamado *Padrón Real*, mapa oficial das descobertas atuais da Coroa espanhola, localizado na *Casa de Contratación*. A alegação é a existência de muitas

semelhanças em ambos, as diferenças estariam nas descobertas incorporadas por Sancho nos cinco anos que separam os exemplares. Entretanto, Caboto deixou Sevilha e a Espanha e foi para a Inglaterra em 1548 e Sacho Gutiérrez permaneceu. Existem motivos para acreditar que Caboto estivesse inclinado a não basear-se excessivamente no *Padrón Real*, até hoje não encontrado. Jose Toribio Medina (1908, p. 320-356), em seu capítulo XX “*Pilotos y Cosmógrafos*”, afirma que em 1544 tanto Caboto como Diego Gutiérrez, pai de Sancho, foram acusados de venderem cartas de marear contrárias ao padrão e foram processados. Em sua defesa, o piloto-mor alegou a existência de diversos erros geográficos. Além disso, a carta modelo não incorporava o problema da declinação magnética, diferente dos mapas de Caboto que corrigia este problema em sua “carta de dois graus”. O cosmógrafo Pedro de Medina, um dos seus acusadores, ao desconhecer esta questão prática posta pelos pilotos, questionou veementemente as alegações do veneziano. Assim, é difícil pensar que Caboto e Sancho Gutiérrez tenham se filiado ao modelo do *Padrón Real* totalmente. Podem ter se influenciado por ele, mas também se distanciado em vários pontos.

Figura 4. “Riuiera des a masones” Rio Amazonas no mapa-múndi Guillaume Brouscon (1543) (HM 46, 2017).



Independentemente da existência deste terceiro exemplar primordial em que ambos se basearam, não há como negar a forte relação entre os exemplares de Caboto e Sancho Gutiérrez. São claras as coincidências referentes à região do rio Amazonas do último em relação ao primeiro: o formato do rio-mar é muito semelhante, embora possua curvas mais alongadas e a localização também está próxima ao centro, além da legenda próxima a ele: “Nuevo Mundo”; tem igualmente um embate entre duas amazonas contra dois espanhóis nas mesmas posições do mapa-múndi de 1544 e uma legenda mencionando Francisco de Orellana acima da foz do Amazonas.

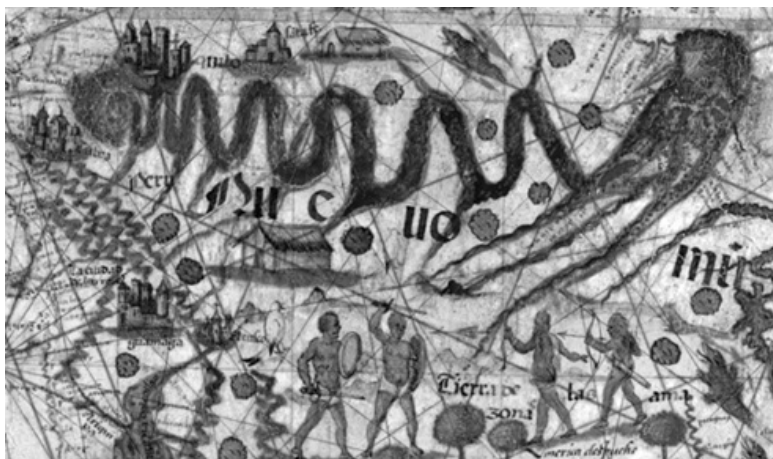
No entanto, dentro dessas semelhanças também existem importantes divergências. Em relação ao formato do rio, ele não se encontra mais como um corpo hídrico único na costa norte da América do Sul. Gutiérrez inclui o rio *Marañon* a leste, separado do Amazonas, como o rio Maranhão da cartografia portuguesa. Segundo Alfredo Pinheiro Marques (1988, p. 451), este *Marañon*, que deságua na baía de São Marcos, devidamente separado do Amazonas e ligado ao rio da Prata, seria uma primeira representação explícita do mito da ilha Brasil (junção de rios sul americanos interioranos que tornaria a parte leste luso-americana uma ilha). Ainda de acordo com ele, Jaime Cortesão não teve em mente este mapa quando formulou sua ideia sobre este mito inserindo-o como originário de uma estratégia portuguesa para futuras reclamações das pretensões territoriais (MARQUES, 1988, p. 458). Além desta constatação de Marques, pode-se ainda colocar que a região do delta do Rio Amazonas conta com rios diversos do braço principal. Isto remete diretamente a jornada de retorno de Orellana a sua Nova Andalusia. Segundo as informações daquela desastrosa expedição, um dos grandes obstáculos foi a enorme confusão entre os diversos braços confundindo os pilotos. Desta forma, Gutiérrez inseriu diversas ilhas e no mínimo cinco rios que se encontram com o rio Amazonas.

A segunda grande divergência entre os dois mapas-múndi refere-se ao embate entre as duas amazonas e os dois espanhóis (figura 5). Diferentemente do veneziano, o sevilhano inseriu uma figuração das nativas sul-americanas associadas às lendárias gregas de forma completamente diferente: elas não diferem em tom de pele dos seus rivais, são brancas; estão nuas, com as nádegas a mostra; possuem um estoque de flechas além dos arcos com flecha; seus cabelos têm um leve tom amarelado; há uma legenda próxima a elas: “Tierra de las Amazonas”. No entanto, a maior divergência da cena fica por conta dos rivais espanhóis ou seriam indígenas? Diferente das armaduras da cena cabotiana, aqui os dois homens estão seminus, apenas um pano branco cobre suas vergonhas; estão descalços; e não apresentam barba. Por outro lado, ostentam seus escudos e espadas. Como justificar esta representação? Será que constava em um exemplar comum, o tal padrão, e foi copiada de maneira específica por cada um dos cartógrafos?

Independente da possível origem, os dois exemplares apresentam a cena com características gerais similares, mas pontos específicos de grande divergência. Mesmo admitindo que Gutiérrez quisesse mudar a representação dos soldados espanhóis por indígenas que combatiam as amazonas em seu “reino”, ele não deveria saber

que estes não portavam espadas ou escudos (poderiam ser de casco de tartaruga mas não parece ser o caso)? Uma solução a esta questão estaria próxima daquilo que Frank Lestringant trabalhou em sua obra *A Oficina do Cosmógrafo ou a origem do mundo no Renascimento*. Ao estudar as obras de André Thevet, o autor propõe que este usava uma série de artifícios para respaldar sua posição. Uma delas era a autoridade obtida pelo conhecimento empírico limitado do Novo Mundo, pois o conhecimento limitou-se a apenas uma localidade específica. Assim, Thevet transformou seu conhecimento local da região do Rio de Janeiro numa grande autoridade referente ao Novo Mundo, pois, ele possuía a experiência prática daquelas terras (LESTRINGANT, 2009, p. 17-33).

Figura 5. Rio das Amazonas no mapa-múndi de Sancho Gutiérrez (1551) (MARTÍNEZ, 1994, p. 210-211).



De uma maneira análoga, pode-se compreender uma espécie de extensão de um conhecimento prático particular para todo o continente por parte de Sebastião Caboto. Ao realizar sua viagem para as Molucas, mas que teve destino o rio da Prata, rio Paraná e rio Paraguai e com escalas na costa do Brasil, incluindo a feitoria em Pernambuco, porto de São Vicente, ilha de Santa Catarina e Porto dos Patos (1526-1530), houve um conhecimento sistemático acerca das populações indígenas. Para guiar-se até o rei branco e suas enormes riquezas em ouro e prata, ele contou com a ajuda dos nativos que indicavam as outras populações locais e onde se estabelecer. Por conta de exigências excessivas de suprimento e falta de segurança no forte *Sanctus Spiritus*, construído no rio Paraná, os indígenas o destruíram, mataram alguns homens e

passaram a hostilizar os tripulantes da expedição. Os viajantes também assassinaram nativos e sofreram drásticas necessidades, inclusive comer sola de sapato. No retorno à Sevilha, Caboto fez escala em São Vicente, porto estabelecido pelos portugueses, e adquiriu um grande número de indígenas. Ao retornar à Espanha, foi denunciado e processado por descumprir as ordens régias trazendo nativos para a metrópole. Todos os indígenas sobreviventes deveriam ser a embarcados na primeira viagem para o local de onde foram capturados.

Destarte, todo um conjunto de experiência prática com a alteridade, nas regiões em que passou, fez com que Caboto assumisse uma autoridade sobre a totalidade do Novo Mundo em relação aos cartógrafos que não realizavam viagens. Assim como Orellana, ele partilhou uma experiência semelhante: uma expedição desbravadora, fome generalizada, relação amistosa e hostil com os nativos, e resultados catastróficos. O conhecimento da alteridade de uma parte específica da América do Sul teria influenciado Caboto na representação da batalha entre a dupla de amazonas e seus rivais, tornando-a mais próximas das características locais. Mesmo sem poder afirmar que esta figuração foi feita pelas suas próprias mãos, certamente o veneziano cuidou diretamente destes detalhes. Isso não parece ocorrer no caso de Sancho Gutiérrez. Sua representação assemelha-se a uma cópia desatenta da cena. Teria sido feita por alguém que não compreendeu a simbologia daquele enfrentamento a luz do relato de Francisco de Orellana e de outros. Surpreende ainda, que, após dez anos da saga amazônica, o sevilhano repetiu Caboto ao não inserir nenhuma descrição do rio Amazonas em suas legendas ou na grande tábula do canto esquerdo.

Por fim, a última divergência se dá por conta da inscrição que o cosmógrafo insere no Delta do Amazonas: “O Rio grande de São João das Amazonas que saiu Francisco de Orellana” (tradução nossa)¹². Neste caso, há uma complementação do nome do Rio das Amazonas com São João, que Carvajal menciona em sua crônica como a última província do grande rio (CARVAJAL, 1941, p. 63). Em relação ao delta, é importante destacar que em ambos os mapas-múndi, a foz do rio Amazonas encontra-se com folga na região pertencente à Espanha pelo tratado de Tordesilhas. Assim, mesmo com as inseguranças do Conselho de Índias em relação à segunda viagem de Francisco de Orellana, por medo das terras estarem na soberania lusa, os exemplares cartográficos incluem

12 “El Ryo Grade d San/ iua de las amazonas/ quisalio Fra^{co} d orellana” (El Ryo Grande de San Juan de las Amazonas quisalió Francisco de Orellana).

a potencial nova área na região dos Áustrias de Espanha (na figura 1, observa-se o “Leão” e parte do “Castelo” do brasão dos respectivos reinos de Leão e Castela).

A recepção do mapa-múndi de Caboto não estaria relacionada apenas com o cosmógrafo de Sua Majestade Carlos V, Sancho Gutierrez, mas também com um dos cosmógrafos de Maria I da Inglaterra, o português Diogo Homem. Filho do famoso cartógrafo luso Lopo Homem, Diogo teria nascido em 1520, em Portugal. Em 1544, encontrava-se prisioneiro num forte marroquino devido à suspeita de envolvimento em um assassinato. Dali, escapou e rumou para o reino da Inglaterra, onde se juntou a mais de 60 outros cosmógrafos que trabalhavam para o rei Henrique VIII (PORTER, 2010, p. 237). Escreveria mais tarde ao Rei de Portugal para que o perdoasse da obrigação de cumprir um ano de degredo e liberasse seu pai do pagamento da fiança, pois gostaria de retornar com sua ciência da cosmografia e arte de navegar. De acordo com a carta datada de 11 de julho de 1547, o rei Dom João III teria concedido o perdão. Provavelmente, o cartógrafo aproveitou esta concessão do monarca português, mas teria ido novamente para o estrangeiro (CORTESÃO, 1932, p. 35-36). Estaria no reino da Inglaterra de 1557 até 1558. Após este período, sabe-se que foi para Veneza em 1568 e devido a uma carta de 1569, entretanto, poderia ter vivido na República italiana em um período anterior. Ficaria aí provavelmente até o ano de 1576 (ALEGRIA et. al., p. 56).

Figura 6. Carta da América do Sul no *Queen Mary Atlas* (1558) realizada por Diogo Homem.



Na corte inglesa, Maria I ascendeu ao trono após a morte de Eduardo VI, aos quinze anos de idade, no ano de 1553. Um ano depois se casou com Dom Filipe de Espanha, tornado rei de Nápoles e

pretensão rei de Jerusalém por Carlos V para estar à altura da futura esposa. Para agradar seu marido, a rainha realizou uma comissão para preparar o Queen Mary Atlas, pois sabia a verdadeira paixão que ele nutria por mapas. Além disso, ela buscava investir em um objeto que lembrasse seu reinado. Os detalhes sobre os participantes da comissão responsável por diversas partes artísticas foram perdidos, mas talvez os brasões sejam a chave para estabelecer algumas autorias. Para a confecção dos mapas propriamente ditos, a escolha da soberana foi por Diogo Homem. A conclusão da obra foi provavelmente no ano em que foi datado no atlas, 1558. Das 14 cartas do atlas, apenas 9 sobreviveram e destacam-se por um grande valor artístico e um razoável conhecimento geográfico (PORTER, 2010, p. 237).

A representação da região do rio Amazonas na carta referente à América do Sul (figura 6) também possui semelhança com o mapa-múndi de Caboto (1544), no entanto, são menores do que as do mapa-múndi de Sancho Gutiérrez (1551). O formato serpenteado do rio é muito semelhante, até mais do que do cosmógrafo sevilhano. Além disso, os afluentes também estão quase na mesma direção. A diferença é a região da foz que se assemelha a uma cabeça de uma cobra, tornando o grande rio literalmente uma serpente e, ao invés de citar o nome de Francisco de Orellana acima da foz como parte do nome do rio, existe só “Mar aqui doce” (tradução nossa)¹³. Incluem-se ainda as cidades representadas na margem esquerda (seis) e na margem direita (sete). A grande diferença em relação ao exemplar cabotiano de 1544 é a representação figurativa no entorno. Os nativos estão representados em uma cena clássica de canibalismo da qual grande parte dos cartógrafos e editores de livros utilizou ao longo do século XVI para representar os habitantes do Novo Mundo. Longe de figurar algo próximo do ritual tupi ou de outras populações locais, as cenas retratadas fazem parte de um *topos* imagético europeu com raízes nas descrições dos bárbaros mongóis e uso de espetos de ferro, algo que os indígenas não dominavam, além da cor branca dos nativos (CHICANGANA-BAYONA, p. 114, 2011). Pode-se até ver no canto sudoeste da figura 6 as cabanas dos nativos mais próximas imageticamente aos povos das estepes asiáticas do que aos da floresta amazônica. Caboto estava na Inglaterra desde 1548 e cogita-se que ele teria realizado uma impressão de seu mapa no ano seguinte. É provável que ele tenha tido contato com Diogo Homem até 1557, ano de seu falecimento em Londres.

Estudar a relação entre o conhecimento da viagem de Francisco de Orellana (1540-1541) pelo Rio Amazonas e a divulgação das

13 “Mare aque dulcis”.

informações até chegar ao mapa-múndi de Sebastião Caboto (1544) é importante para revelar a forma particular como este cartógrafo realizou sua própria *bricolage*. Existe uma grande soma de referências para a construção do gigante caudaloso e seu entorno. Sevilha era um local onde as informações globais convergiam e também se espalhavam. Com grande rapidez, a cartografia europeia adotaria o modelo serpenteado, o que não ocorreu com as amazonas cabotianas. O reaparecimento das guerreiras, através da cartografia baseada no relato de sir Walter Raleigh em fins do século XVI, não carregará a carga da alteridade sul-americana cabotiana e, como em Diogo Homem, recorrerá ao repertório imagético limitado dos homens não aventureiros da Europa Ocidental. Também é importante destacar o grau de relações estabelecidas entre estes homens do Renascimento: Sebastião Caboto e, em menor grau, Diogo Homem, representam exemplos das ligações entre Inglaterra e Espanha, o que também é acompanhado pelos seus soberanos. Orellana e Caboto possuem relações com as partes do Novo Mundo e sonharam com as possíveis riquezas que poderiam ter adquirido. Por fim, os exemplares cartográficos estão intrinsecamente conectados nestas relações individuais, de outros mapas e sociais de seus cartógrafos. Para complementar Brian Harley, são estes três contextos que explicam a própria razão de ser daquele exemplar e cabe aos historiadores retomarem seus sentidos. Assim, a representação do rio das Amazonas e sua região no mapa-múndi do piloto-mor de Espanha não foi uma transposição da descoberta de Orellana, mas uma assimilação interpretada em termos culturais próprios.

REFERÊNCIAS

fontes impressas

“HM 46”. *Digital Scriptorium Database. Huntington Catalog Images In:* <http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_br?Description=&CallNumber=HM+46>. Acesso: 26/05/17.

CABOT, Sébastien. “Mappemonde [Document cartographique] *Bibliothèque nationale de France In:* <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb406117137>>. Acesso: 30/10/16.

“Mapa-Múndi de Sebastian Cabot” *In: Norman B. Leventhal Map Center Boston Public Library* disponível em: <<http://maps.bpl.org/id/15431>>. Acesso 03/10/2015

“Mapa-múndi de Guillaume Brouscon”. Berkeley Library, University of California *In:* <http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_br?Description=&CallNumber=HM+46>. Acesso: 20/05/17.

bibliografia

ALEGRIA, M. F.; DAVEAU, S.; GARCIA, J. C.; RELAÑO, F.. *História da Cartografia Portuguesa – S. XV a XVII*. Figueirinhas – Porto: Fio da Palavra, 2012.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. “Los inclusi del Nuevo Mundo: cartografia y canibalismo en el siglo XVI” *In: BECERRA, Virgilio; VIGNOLO, Paolo (eds). Tierra Firme: El Darién en el imaginario de los conquistadores*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, ICANH, 2011.

CORTESÃO, Armando. *Os Homens (Cartógrafos Portugueses do Século XVI)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1932.

CARVAJAL, Gaspar de. “Descobrimento do Rio de Orellana”. *In: CARVAJAL; ROJAS; ACUÑA, Descobrimientos do Rio das Amazonas*. Trad. C de Melo-Leitão. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1941.

EZRA, Kate. *Royal Art of Benin: The Perls Collection in the Metropolitan Museum of Art*. New York: Metropolitan of Art, 1992.

GRISO- Universidad de Navarra. “Miraida Villegas defiende su tesis doctoral ‘Estudio, edición crítica y anotada de la “Jornada del río Marañón” de Toribio de Ortuera””. *Blog del Grupo de Investigación Siglo de Oro*, 2017. Disponível em: <<https://grisounav.wordpress.com/tag/toribio-de-ortuera/>>

GUEDES, Max Justo. *A Cartografia Impressa do Brasil 1506-1922: os 100 mapas mais influentes*. Rio de Janeiro: Capivara, 2012.

HARLEY, J. Brian. “Text and Contexts in the Interpretation of Early Maps” *In: The New Nature of Maps: essay in the History of Cartography*. Baltimore, MD: The J. Hopkins University Press, 2001.

HARRISSE, Henry. *Jean et Sébastien Cabot leur Origine et leurs Voyages*. Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1882.

HEUFEMANN-BARRÍA. *Orellana, Ursúa y Lope de Aguirre: SUS hazañas novelescas por el Rio Amazonas (siglo XVI)*. Madrid: Mirada Malva, 2012.

LESTRINGANT, Frank. *A Oficina do Cosmógrafo ou a Imagem do Mundo no Renascimento*. Trad. Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009 [1991].

MARQUES, Alfredo Pinheiro. “A Cartografia do Brasil no século XVI”. Separata da *Revista da Universidade de Coimbra*. Vol. XXXIV, 1988.

MARTÍNEZ, Ricardo Cerezo. *La Cartografía Náutica Española en los siglos XIV, XV e XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1994.

MEDINA, José Toribio. *Descubrimiento del Río de las Amazonas...* Sevilla: Imprenta de E. RASCO, Bustos Tavera, n. I, 1894.

_____. *El Veneciano Sebastián Caboto al servicio de España*. Santiago: IEU, 1908.

PORRO, Antonio. *As Crônicas do Rio Amazonas*. 2. ed. Manaus: Edua, 2016.

PORTER, Linda. *Mary Tudor: the First Queen*. London: Hachette Digital, 2010.

RABELO, Lucas Montalvão. *A Representação do Rio 'das' Amazonas na Cartografia Quinhentista: entre a tradição e a experiência*. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

UGARTE, Auxiliomar S. “Margens míticas: a Amazônia no imaginário europeu do século XVI”. In: DEL PRIORE, M.; GOMES, F. dos S. *Os senhores dos Rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

_____. *Sertões de Bárbaros. O mundo natural das sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos – séculos XVI-XVII*. Manaus: Ed. Valer, 2009.

4

identidade dá samba nos versos de Chico da Silva

Maria Auxiliadora Ferreira da Costa

o sincretismo religioso como identidade nas canções de Chico da Silva

O homem, desde o princípio de sua organização social, acreditou em um poder superior e, ao longo dos tempos, adotou várias formas e modelos litúrgicos que prosperaram ou desapareceram no decorrer dos séculos. A religião é a crença no Divino (ou divindades) e está amparada nas doutrinas, nos cultos e rituais. O mito, segundo a definição do Houaiss (2000) é o “relato fantástico de tradição oral, protagonizado por seres que encarnam as forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana”. Tanto o mito quanto a religião são marcadores culturais nos mais variados grupos étnicos. Eliade (1986, p. 37), em *O Sagrado e o profano*, ressalta que “Mundo deixa se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado”, identificando que o sagrado está ligado ao divino, às divindades, aos seus rituais, utensílios, e coisas marcadas como seres divinos ou um Ser Superior no universo. Em relação ao profano o autor observa que:

O espaço desconhecido que – estende para além do seu “mundo”, espaço não cosmizado porque não consagrado, simples extensão amorfa onde nenhuma orientação foi ainda projetada e, portanto, nenhuma estrutura se esclareceu ainda – este espaço profano representa para o homem religioso o não ser absoluto. (ELIADE, 1986, p. 38).

O profano está ligado às coisas do mundo obedecendo a um espaço denominado ao ser humano:

Existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou os sítios dos primeiros amores, ou certos lugares

na primeira cidade estrangeira visitada na juventude. Todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não religioso, uma qualidade excepcional, “única”: são os “lugares sagrados” do seu universo privado, como se neles um não religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana. (ELIADE, 1986, p. 19-20).

Esses espaços guardados como lugares santificados, de certa forma, identificam a humanidade do homem e sua fragilidade perante o sagrado. Assim, as religiões, seitas, cultos foram formatados e constituídos conforme crenças, mitos e rituais de cada grupo étnico. O homem interpretava no campo mítico, místico o que não conseguia entender ou explicar. Ao abordar “A experiência do sagrado e a instituição da religião”, no livro *Convite à Filosofia*, Marilena Chaui expõe a forma como nasce a crença no divino:

A percepção da realidade exterior como algo independente da ação humana, de uma ordem externa e de coisas de que podemos nos apossar para o uso ou de que devemos fugir porque são destrutivas nos conduz à crença em poderes superiores ao humano e à busca de meios para comunicar-nos com eles para que sejam propícios à nossa vida humana. Nasce, assim, a crença na(s) divindade(s) (CHAUI, 2005 p. 252).

As sociedades foram se organizando não somente no que dizia respeito ao social e político, mas às variadas religiões em que os rituais se tornaram ícones de identificação de determinado povo. A partir da vontade humana em sentir a necessidade de acreditar em algo para explicar o que não conseguiam entender materialmente, foram nascendo inúmeras religiões como o Judaísmo, Islamismo, Cristianismo, o Budismo, a Umbanda, Candomblé dentre muitas, introduzidas nas mais variadas culturas mundiais, agregando com a colonização o Fetichismo religioso dos povos indígenas do continente americano, que também, utilizavam o mito para explicar a origem da vida e da morte, assim como a posição do homem no universo.

Segundo Mircea Eliade, em *Mito e realidade*, “‘Viver’ os mitos implicam, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana” (ELIADE, 1994, p. 22), (Frisos do autor). Os povos ultramarinos relatavam a formação de seus deuses, do povo e a construção de seu mundo. Por meio de narrativas míticas, os povos indígenas faziam também a sua

homilia, contada de geração em geração através dos mitos da criação e das origens e costumes de cada etnia. Os Sateré-Mawé, por exemplo, desenvolvem até os dias atuais o ritual da dança da tucandeira, que é um rito de passagem da infância para a idade adulta dos homens de sua tribo; na cultura Tukano, segundo Gentil (2005, p. 29), foi passado por gerações a origem da criadora Yepá, que foi o ponto de partida para a criação das coisas do mundo.

Da mesma forma, a literatura oral dos grupos étnicos africanos falava das entidades e dos seres espirituais, que guiavam os caminhos, portadores das forças do bem e do mal, relatadas a partir das origens desses povos. Em *Uma Nau que me carrega*, Lugarinho expressa o seu posicionamento sobre o mito:

O mito é a fundação, a origem e o princípio de toda a Memória de um povo. Ao mito são agregadas as experiências quotidianas, o modo de organização doméstica e familiar, o poder político, a guerra, a religião, os hábitos de higiene e alimentação, enfim, toda a organização social. [...] terá a sua estrutura impressa no quotidiano por meio das práticas religiosas que, nos rituais promovem narrativas de fundo eminentemente sagrado, determinando a escolha deste ou daquele ato como resposta mais apropriada para uma dada exigência. (LUGARINHO, 2013, p. 24).

Ao agregar ao mito as experiências cotidianas, o homem criou uma estrutura social em que o mítico ganhava importância primordial nas sociedades e a proliferação dessas ideias aconteciam de forma marcante por meio da memória, da arte, e da literatura. Assim, as narrativas que começaram com a oralidade, no decorrer dos séculos foram sendo transcritas de formas variadas e muita coisa se perdeu no transcorrer da história. A influência dos europeus no Brasil e na América do Sul foi determinante para que os indígenas, em menos de dois séculos de exploração e abuso, se adaptassem (como forma de resistência) ao novo sistema imposto pelo colonizador e isso pode ser percebido por Patrícia Sampaio, em *Espelhos partidos: Etnia, legislação e desigualdade na Colônia*:

Se acompanharmos a lógica da administração colonial, o número de índios aldeados configura-se como um bom indicador da eficácia do projeto de transformar gentios em vassallos úteis (bem entendido, trabalhadores aplicados e pagantes de dízimos, a bem da felicidade geral do Estado). (SAMPAIO, 2012, p. 65).

No Brasil, o processo de aculturação religiosa foi imposto pelos jesuítas, pois os “gentios” precisavam absorver o deus cristão. No decurso da colonização, o culto às divindades e seus ritos foram sufocados pela religião cristã. Mesmo agora, os grupos étnicos que ainda procuram manter a cultura dos seus ancestrais recebem a influência externa não somente no campo religioso, mas do Estado que dita as normas. O registro que ficou sobre a religiosidade indígena, no decorrer dos séculos, aparece na literatura, no folclore brasileiro ou foi incorporada aos rituais africanos, confirmados por Salles, em *O Negro na formação da sociedade paraense*:

Não se pode considerar desprezível a contribuição cultural africana na Amazônia. Essa contribuição se manifesta nos folguedos populares, na culinária, no vocabulário, enfim, nos vários aspectos do folclore regional. Todavia não se pode testemunhar a sobrevivência de um culto puramente africano, pelo menos no Pará, onde a incorporação de elementos católicos e dos chamados “encantados” indígenas gerou um batuque extremamente sincretizado, modernizado com a influência do candomblé baiano e da umbanda do Rio de Janeiro” (SALLES, 2004, p. 18).

A adaptação dos grupos considerados minoria fez-se necessária frente às muitas dificuldades impostas pela sociedade que possuía os dogmas da fé, não aceitando a religiosidade dos indígenas, naturais da terra e dos africanos trazidos para a Amazônia. A igreja e a província não aceitavam a religião destes povos, pois “tanto a pajelança, herança indígena, como o batuque, contribuição do negro, tiveram de enfrentar através dos tempos a intolerância oficial e a conseqüente repressão policial” (SALLES, 2004, p. 19). Ainda hoje, certos rituais afro-brasileiros não são permitidos pela Constituição de 88, como o curandeirismo, por exemplo, embora o Art. 5º § VI da Constituição Federal reconheça a liberdade aos cultos religiosos, ao sincretismo entre as muitas religiões, que foram adequando-se ao contexto social – algumas como exemplo de resistência, como no caso, a Umbanda.

No Brasil, muitos letristas escreveram composições para serem cantadas e umas das temáticas abordadas estava ligada à religiosidade do povo brasileiro. Com Chico da Silva não foi diferente, pois, ao escrever canções de boi-bumbá, direcionou algumas composições para a religiosidade cristã, mais precisamente, a religião Católica, predominante na região Amazônica. Ao perceber a força da fé dos fiéis

nos santos e santas da Igreja Católica, o compositor resolve explorar esse campo, juntando o santo e o profano, num paradoxo muito bem aceito nas comunidades da Amazônia.

Como a cidade de Parintins vivencia em grande parte, sua fé à Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade, o compositor compôs a toada *Boi de Carmo* (SILVA, 1991), com a intenção de emocionar não somente a agremiação do Boi-Bumbá Garantido, os jurados, mas toda a comunidade católica que tinha acesso à canção. Também faz alusão aos habitantes da cidade, como podemos perceber nos seguintes versos:

Minha santa paz e amor
Nossa Senhora proteção de Parintins
Boi Garantido numa forma de oração
pela fé e gratidão
Ihe traz rosas e jasmims

Salve os caboclos
guerreiros Parintintins
valentes Tupinambás
que protegem teus jardins

Lá na fazenda a boiada tá gorda
e no terreiro curumins e cunhantãs
alegremente correm prá lá e prá cá
dançando meu boi-bumbá
na pureza das manhãs

E aos domingos após missa na matriz
o meu povo está feliz
Salve irmãos e salve irmãs

Boi, boi, boi, boi, boi-bumbá
é boi de Carmo, de amor e de fé
da Baixa de São José (SILVA, 1991)

Canção composta com cinco estrofes cujos versos, na sua maioria, foram construídos em sete sílabas que mostram em sua composição a forma simples de elaborar os versos, sem precisar de artifícios da linguagem, como os que o autor utilizou para compor o samba no período do governo de exceção.

Com uma saudação à padroeira Nossa Senhora do Carmo, o compositor começa a primeira estrofe pedindo proteção ao boi do coração, Boi Garantido. Todos os anos seus brincantes prestam homenagem em frente à igreja da paróquia da cidade, Igreja de Nossa

Senhora do Carmo. Nas demais estrofes, Chico da Silva traz à baila as origens indígenas desse povo miscigenado que são descendentes das tribos Parintintin e Tupinambá, primeiros moradores da Ilha Tupinambarana, hoje Parintins. Segundo Saunier (2003, p. 29),

os Parintintin habitavam a Serra de Parintins e os Tupinambá, perseguidos pelos europeus vieram do sul do Brasil em direção ao Peru e, devido, também, às perseguições dos espanhóis, parte deles voltaram posteriormente para o Brasil ocupando a Ilha Maracá, no arquipélago de Tupinambarana.

Como eram povos valentes, o compositor presta homenagem aos ancestrais guerreiros do povo de Parintins. Nos dias atuais, seus descendentes brincam as danças folclóricas cantando e homenageando os deuses de outrora, como também, rezam para a santa pedindo proteção divina.

Na composição *São Benedito* (SILVA, 1998), o artista trabalha com a figura central do santo padroeiro da Igreja São Benedito, em Parintins, próxima ao reduto da Família Monte Verde. Exalta São Benedito, mas a intenção é pedir a proteção divina para o Boi Garantido (o touro branco da brincadeira de boi-bumbá), por outro lado, enaltece o criador do boi, Lindolfo Monte Verde e demais brincantes ilustres:

Deixa eu cantar no teu mundo
Deixa eu cantar no teu céu
Anjo adorado da ilha
Dos curumins, de Parintins
Que Deus nos deu
Santo Bené, Santo Bené
Um santo meu
São Benedito, abençoa nosso boi
O Vavazinho fez toada em teu altar
E Mestre Ambrósio improvisou pra te exaltar
O Antonico chefe dos vaqueiros
Convocou a vaqueirada pra seguir o santo guerreiro
Por toda vida e por toda toada
Mestre Lindolfo, o amo do boi
Versador e cancionista, ordenou o Garantido
A dançar no seu terreiro
São Benedito negro santo protetor
São Benedito mensageiro do amor
São Benedito do boi Garantido
O boi Garantido lhe faz um louvor (SILVA, 1998)

Canção composta para ser cantada como toada de boi-bumbá, em que Chico da Silva, identifica no seu título, “São Benedito”, padroeiro dos negros e dos serviçais, como forma de resgatar a origem de alguns personagens, descendentes de escravos, moradores da cidade de Parintins, homenageados na canção:

São Benedito, abençoa nosso boi
O Vavazinho fez toada em teu altar
E Mestre Ambrósio improvisou pra te exaltar
O Antonico chefe dos vaqueiros
Convocou a vaqueirada pra seguir o santo guerreiro
Por toda vida e por toda toada
Mestre Lindolfo, o amo do boi (SILVA, 1998)

Os sujeitos da canção eram pescadores e caboclos da região que, com o esforço diário realizado no trabalho pesqueiro, sustentaram os seus familiares. Lindolfo Monte Verde, “Mestre Lindolfo”, possuía o sangue miscigenado da união do avô, de descendência francesa e da avó, descendente de africanos traficados de Cabo Verde que, segundo Démonteverde e João Batista em *Boi Garantido de Lindolfo*, foi o responsável pela brincadeira folclórica:

Dona Germana da Silva, uma ex-escrava, filha de um casal descendente de Cabo Verde na África, aportou na velha Tupinambarana por volta de 1820. Ainda com marcas impressas em seu corpo, após alguns anos casou-se com um jovem chamado Alexandre Monte Verde da Silva, descendente de uma humilde família tradicional francesa. Nascido em 20 de outubro de 1845. Tiveram uma única filha, seu nome Alexandrina Monte Verde da Silva [...] com um jovem chamado Marcelo, tiveram um único filho, seu nome Lindolfo Marinho da Silva, o qual viria ser chamado até o fim de sua vida “Lindolfo Monte Verde” (DÉMONTEVERDE e MONTEVERDE, 2003, p. 11).

A família Monte Verde, ao escolher a Ilha Tupinambarana (hoje, Parintins), contribuiu não somente com a miscigenação étnica, mas com o legado cultural relacionado ao folclore brasileiro que alcançou proporções internacionais. Na bagagem cultural dos povos oriundos do continente africano, a absorção, não somente da culinária, do vestuário ou da Língua, contribuiu para a formação do povo brasileiro, assim como a apreciação musical, o gosto da batida do tambor, a cor carmim do batuque forte que substituíu as vozes para não calar o homem escravo.

Chico da Silva percebe a relevância em letrar o culto ao santo negro, santo dos escravos, e das profissões consideradas humildes. Desse modo, relaciona a fé à brincadeira de boi-bumbá como forma de valorizar parte da origem do fundador do Boi Garantido, Lindolfo Monte Verde, cuja contribuição cultural foi além da confecção do boi de pano, mas, assim como Vavazinho, Mestre Ambrósio e Antonico eram repentistas e percussionistas, que criaram e decantaram os versos que ainda são entoados no curral do boi, espaço destinado para os ensaios da brincadeira folclórica.

Ao comporem dentro do gênero samba, *A chuva* (SILVA; PARÁ, 1982), os compositores não somente falaram sobre a religiosidade do povo nortista, mas da miscigenação cultural e social existentes no cotidiano caboclo, como estão representados na canção:

Chuva, ó chuva
No começo do mundo no céu existia
buraco de tudo onde sabia
do Sol, do vento e da luz
do frio e da chuva
sem a chuva a terra não produz

Diz a lenda, diz a lenda
que uma garça gigante que não se movia
fechava os buracos da chuva
e não chovia

Porém, ai porém
um índio da tribo dos quaciquás
pescou, ai pescou
um peixe dourado
jogou pra garça que se moveu
e foi então que em toda terra choveu

Chove chuva, chove chuva
Santa Clara clarear
Chove chuva, chove chuva
Santa Rita espalhar.

Oxumaré carrega as águas da terra
pro palácio de Xangô
que depois devolve a terra
em forma de chuva
Ó viuva, ô viuva
se faz chuva com o sol
ou se faz sol com a chuva

A briga de namorados
são as chuvas de verão
Chuva em dia de São João
Santo Menino Mijão
Chove forte logo passa
e espanta a plantação

Ó meu Belém não chove menos chove mais
a divina natureza faz chover nos seus anais (SILVA;
PARÁ, 1982)

Ao homenagear a chuva, Chico da Silva e Brito Pará expressam a importância desse fenômeno natural para as regiões brasileiras, que é ímpar, para que o círculo da vida possa fluir em abundância na natureza. Nos versos “Um índio da tribo dos quaciquás/ pescou, aí pescou/ um peixe dourado/ jogou pra garça que se moveu/e foi então que em toda terra choveu/”, os autores recordam as lendas indígenas dos povos ameríndios que utilizavam a literatura oral para explicar os mitos e lendas do seu povo.

As divindades africanas também são lembradas nos versos “Oxumaré¹⁴ carrega as águas da terra/ pro palácio de Xangô/ que depois devolve a terra/ em forma de chuva/”. Ao lembrar os orixás, os letristas percebem a relevância cultural e religiosa dos ancestrais africanos que contribuíram com a religiosidade brasileira. Nos versos seguintes, a lembrança dos ditos populares quando se diz “sol e chuva, casamento da viúva” (autor desconhecido), versados de forma singela para lembrar os versos populares decantados nas rodas das brincadeiras. Posteriormente, a lembrança da cidade de Belém, no Pará, que todos os dias à tarde é molhada pela chuva, como um capricho dos santos.

Os signos empregados pelos autores falam de uma Belém que chove todos os dias e, por isso, é abençoada; que é uma cidade (exemplo das cidades brasileiras) portadora de um patrimônio cultural, social e religioso expressivo. Em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Bakhtin (2014, p. 117), ao falar sobre questões como expressão e enunciação, expõe que “a situação social mais imediata e o meio social mais amplo determinam completamente e, por assim dizer, a partir do seu próprio interior, a estrutura da enunciação”, confirmando desta forma, que toda atividade humana é social e por isso tudo está interligado. Quando Chico da Silva aproxima santos, deuses, orixás nas suas composições numa mesclagem

14 Segundo Câmara Cascudo, no *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Oxumaré, também conhecido como Oxum-Marê é o “orixá do arco-íris, santo iorubano, ocupado em transportar água da terra para o ardente palácio das nuvens, onde reside Xangô” (CASCUDO, 2012, p. 513).

étnica, fica visível o comprometimento do discurso em mostrar as sociedades formadoras da nação brasileira. Grupos que passaram pelo processo de aculturação, como os indígenas e africanos que tiveram que sufocar, em vários momentos da história, seus ritos, suas crenças, devido a opressão dos colonizadores que detinham o poder.

Os próprios europeus, que não comungavam da religião cristã, subjugados pelo poder do Clero, numa questão de sobrevivência, tiveram também que sufocar suas crenças, suas culturas, como visto em *Simbologias de um poder*:

A Inquisição, como instituição, organizou-se como uma imensa máquina burocrática para vigiar e punir, que necessitava de uma constante retroalimentação. Processos, denúncias, delações, torturas punições e mortes foram suas poderosas armas enquanto teve o respaldo do poder político e o controle total sobre as formas de pensar das sociedades ibéricas. Criada para combater primordialmente a *heresia judaica* e exterminar o judeu da sociedade em que vivera em relativa harmonia durante séculos, em certos momentos, muda o foco em direção a outras formas de resistência à imposição de um pensamento religioso único. O intuito era manter a máquina punitiva sempre em funcionamento, beneficiando determinados segmentos do corpo clerical e do poder real (RIBEIRO, 2010, p. 211).

Com a perseguição religiosa, muitos judeus transformaram-se em cristãos-novos, absorvendo o Cristianismo como dogma de fé, assim como muitas pessoas das comunidades árabes radicadas na Península Ibérica. Muitos desses sujeitos foram enviados para as colônias como punição. Foi assim que o Brasil recebeu, também, uma variedade de culturas. Para Tinhorão, em *História social da música popular brasileira*, a imposição da cultura do dominador adequou-se para atingir seus propósitos: catequizar e evangelizar os grupos étnicos que não falavam a Língua e nem conheciam o Deus europeu cristão, como observa o autor:

A verdade é que a semelhança entre a tradição de canto e dança tribal dos naturais da terra e a dos campos portugueses, caracterizadas ambas pela participação coletiva, iria determinar a opção dos padres por esta forma, inclusive porque efetivamente era a que melhor se enquadrava aos propósitos da catequese e evangelização em massa (TINHORÃO, 2010, p. 39).

Assim, as religiões foram adequando-se ao contexto social, conforme a evolução das cidades, e as interferências internas e externas contribuíram para o sincretismo religioso e cultural existente no país. A influência religiosa do povo dominado está presente como uma forma resistente de não deixar desaparecer o seu legado cultural, vistos nos rituais indígenas em suas comunidades ou em festas folclóricas; nos terreiros do candomblé (ou macumba como conhecido pela classe popular), nas sinagogas, dentre muitas que não deixaram morrer a identidade de seu povo.

um olhar sobre a cidade

Nos anos finais do século XIX e no decorrer do século XX, as cidades sofreram transformações expressivas devido ao progresso que chegava trazendo em sua bagagem as modificações culturais, econômicas, sociais e políticas. O mundo estava em constante mudança e a globalização acelerou este processo nos finais dos anos de 1990. As grandes capitais absorveram grandes contingentes de migrantes que saíam de suas regiões à procura de melhorias, principalmente, nas áreas de educação e saúde. A busca por trabalho que pudesse assistir a família foi um dos fatores que contribuiu com a dilatação populacional das cidades.

As pequenas cidades, social e politicamente desassistidas, não conseguiam manter partes de seus habitantes, perdendo-os para a cidade grande. Soares, em *Pequenas cidades: uma revisão do tema*, ressalta que:

As pequenas cidades no Brasil, entendidas enquanto especialidades que compõem a totalidade do espaço brasileiro, na condição de partes integrantes e interagentes, são marcadas pela diversidade. Tal característica pode ser entendida a partir do contexto regional onde estão inseridas, pelos processos promotores de sua gênese bem como no conjunto de sua formação espacial (SOARES, 2009, p. 123).

As especificidades das cidades pequenas na região Norte nos meados dos anos sessenta aos noventa estão marcadas pelo contexto social, pela localização geográfica e os fenômenos naturais provenientes da seca e da cheia do grande rio Amazonas e seus afluentes que afetavam (e ainda afetam) a produção agrícola e a pecuária, setores primários da economia nortista.

Por conseguinte, a cidade faz parte da identidade de um povo, como se pode analisar em *Buscando compreender as pequenas cidades* que, segundo Gomes (2009, p. 127), “a cidade é multiplicadora de interações sociais, econômicas e culturais, onde o conjunto de relações de poder estabelecidas no seu espaço físico lhe dá conteúdo e forma” e desta maneira, as necessidades sociais dão aos sujeitos mecanismos essenciais que definem as peculiaridades, apresentando que a mesma “se configura como um espaço de convergências de produtos e de informações e, portanto, um espaço importante na realização de trocas, sejam elas materiais ou não” (GOMES, 2009, p. 127). Assim, a cidade vai ganhando a sua identidade conforme as interações dos sujeitos que nela habitam, desde o processamento da economia, até o desenvolvimento do legado cultural de seu povo.

Uma das formas encontradas por Chico da Silva para falar dos lugares onde viveu, não somente na forma lírica, mas como narrativa das origens do caboclo ribeirinho ou do caboclo urbano ao deparar-se com as grandes cidades, está expressa nas composições. A realidade do ribeirinho é sempre lembrada nas toadas, porque o compositor, conhecedor da vida ribeirinha, nasceu no interior do município de Parintins e, com a morte da mãe, seu pai o trouxe para a cidade, onde passou a viver uma outra realidade.

Em 1983, em parceria com o parintinense Freddy Góes, compôs *Cantiga de Parintins*, como fica registrado a autoria neste fragmento da entrevista de Chico da Silva¹⁵:

Um dia me encontrei com o Fred, matamos saudade, abraçamos e tal e ficamos amigos, quer dizer, já éramos amigos, mas começamos a andar juntos. Ele trabalhava fazendo estágio no Diário da Noite e a gente quando se encontrava lembrava de Parintins. Ele me mostrou um poema. Um poema bem curtinho, praticamente uma sextilha. Aí eu digo a ele: “Cara, eu posso musicar?” Aí ele disse: “Pode, só que eu vou botar mais umas coisinhas aqui” Eu disse: “Não tem problema”. Eu peguei e fiz junto com ele, né? Saiu *Cantiga de Parintins*. Quando comecei a gravar samba, Chico da Silva era o menino de ouro da gravadora de samba do Rio de Janeiro na época. Era eu e a Alcione. Quando eu quis gravar toada todo mundo foi contra. [...]. Então encontrei resistência “Que nada gravar boi, não sei o que...”. E eu: “Pô, deixa eu gravar pelo menos uma aí, diretor comercial”. Então, “Deixa ele

15 Informação retirada da entrevista concedida à Maria Auxiliadora Ferreira da Costa em 28 de outubro de 2015 – Manaus/Am. Brasil.

gravar uma música de Parintins”. Eu gravei essa música de Parintins falando do boi, das pastorinhas, dos nossos costumes. Logo depois eu gravei a toada dos bois mesmo, já com autores de lá. [...] a gente botou uns tímpanos de orquestra mesmo, porque não tinha zabumba. Os caras não sabiam bater boi, eu não sabia passar pra eles, foi muito engraçado. Esse boi que tá aí hoje, a gente já previa. A gente já tinha visto lá atrás, o Freddy e eu (SILVA, 2015).

Os letristas compuseram a canção, narrando a cultura da cidade em que nasceram, como podemos observar em *Cantiga de Parintins* (SILVA; FREDDY, 1983):

Na ilha tupinambarana nasceu Parintins
Que eu vou decantar
Parintins dos Parintintins
é o nome da tribo desse lugar

No seio da mata virgem
A pureza das araras
O som do silêncio morno
A maloca dos caiçaras

O canto da ariranha
Barranco do rio mar
O som rouco do remanso
O mormaço branco no ar

O cantar do miri miri
Mari mari e taperebá
O cheiro do muruci
O vinho de patauá
[...]
O lombo de Peixe-boi
Pirarucu bem assado
Piracuí de bodó
Tucunaré moqueado

Manja onde a turma se esconde
A outra vai procurar
A tribo das Andirás
E a dança do tangará

Terra de Dona Siloca
Pastoras e o meu boi bumbá
A pesca da Piraíba
Viração de tracajá (SILVA; FREDDY, 1983).

Em *Cantiga de Parintins*, os compositores valorizaram não somente as origens indígenas, a beleza natural do espaço, mas também, os aspectos econômicos e culturais da cidade. As árvores frutíferas são pródigas com o produtor que abastece a cidade com os frutos colhidos, e isso está exposto nos versos ao falar de “mari-mari e taperebá/ o cheiro do muruci/ o vinho de patauí”, frutos que são transformados em suco para serem comercializados. Decantam, também, a importância do pescado para a produção e alimentação não somente do ribeirinho, mas dos sujeitos que compõem a cidade descritos nos versos “o lombo de Peixe-boi/ Pirarucu bem assado/ piracuí de Bodó/ Tucunaré moqueado”, muito apreciados na época, mas que nos fins dos anos de 1980 foi proibida a comercialização indiscriminada do pescado (hoje em dia, o Estado, através do órgão fiscalizador IBAMA criou o defeso para a proteção das espécies da bacia hidrográfica). A adaptação do pescador demorou a acontecer devido ao prazo de quatro meses de recesso (novembro a fevereiro), que não podiam pescar, pois, era o período da reprodução das espécies.

Para que não passassem mais dificuldades, o governo instituiu o Seguro Defeso como uma forma de suprir a falta de recursos deste período de distanciamento dos rios. Os empresários donos de terra investiram em viveiros de peixes, nos quais algumas espécies são para o consumo da população, por medo da extinção das espécies, como também a proibição da comercialização do Tracajá, lembrados nos versos “pesca da Piraíba/ viração de Tracajá”, hábitos comuns nas comunidades ribeirinhas. Na simplicidade dos versos, os compositores expõem um discurso social pautado na realidade dos sujeitos que mantém e movimentam a economia da região. Caboclos anônimos que vivenciam uma labuta diária.

Por outro lado, nos versos, “manja onde a turma se esconde/ a outra vai procurar/ A tribo das Andirá/ E a dança do tangará/ Terra de Dona Siloca/ pastoras e meu boi-bumbá”, os autores lembram-se das brincadeiras infantis, que ficaram no passado, assim como as festas populares: a pastorinha que Dona Siloca (mãe de Raimundinho Dutra, compositor do Boi-Bumbá Caprichoso) fundou nos meados do século XX, que não media esforços para abrir o seu barracão e homenagear o nascimento de Cristo, tendo o seu ápice na noite de Natal, concluindo as festividades no dia seis de janeiro, dia de todos os Reis.

A brincadeira é conhecida também como pastoril, que Cascudo (2012, p. 356) define como constituída de “cantos, louvações, loas, entoadas diante do presépio na noite de Natal, aguardando-se a missa

da meia-noite. Representavam a visita dos pastores ao estábulo de Belém, ofertas, louvores, pedidos de bênçãos”. Essa louvação vinha de uma tradição ultramarina muito utilizada pelos jesuítas para catequizar e evangelizar os grupos étnicos naturais das Américas, que apreciavam a música, o canto e a dança. Tinhorão define a forma como os autos hieráticos transformaram-se em cultura popular:

Era início, no Brasil, das tradições herdeiras dos antigos autos hieráticos da Igreja medieval que, transformados depois nos vilancicos natalinos são cultivados com seus cantos e danças durante o século XVII, acabariam reaparecendo no Nordeste, já no século XIX, sob o nome de presépios e pastoris, e com seu caráter dramático transformado no esquema mais simples da divisão das pastoras em cordões (um azul e outro encarnado), para o duelo de danças ao som de loas. A mesma herança popular das dramatizações festivas, do nascimento de Cristo[...] e que da Bahia para o Sul estavam destinadas a originar os termos de ranchos de Reis, até sua paganização definitiva no Rio de Janeiro de fins do século XIX, onde se transformariam nos ranchos de Carnaval, cuja estrutura passaria, afinal, com suas alegorias e enredos, às escolas de samba (TINHORÃO, 2010, p. 43).

As pastorinhas introduzidas no Norte foram muito apreciadas nos municípios interioranos ao prestigiar o auto do Natal. De certa forma, elas também podem ter influenciado a festa folclórica de Parintins, visto que as duas agremiações na divisão das cores na cidade, instituíram o azul para o Boi-Bumbá Caprichoso e o vermelho para o Boi-Bumbá Garantido. Nesta conexão, Chico da Silva e Freddy Góes prestam homenagem à festa do boi-bumbá, que alegra o parintinense, movimentando a economia regional e, apesar de camuflar os vários problemas sociais existentes por conta da manipulação de setores privados e políticos responsáveis pela fonte geradora da economia que move a cidade na promoção do evento, permite que estes compositores, na singeleza dos versos, expressem as problemáticas sociais nem sempre visível, mas que estão lá nas entrelinhas.

Em 1983, Chico da Silva compôs *Domingo em Manaus*, com a intenção de homenagear a capital do Estado do Amazonas. A estrutura dos versos nas estrofes não apresenta rimas externas fixas, mas a força das sílabas tônicas internas possui uma linha melódica harmônica, característica dos versos utilizadas pelo autor para compor a canção, como podemos perceber na composição:

domingo de Manaus

É um domingo de verão
Estou pensando em me banhar na ponta negra
Se não quiser eu posso dar uma chegadinha
No famoso Tarumã

Visito o Parque Dez e vou chegando
Até a Ponte da Bolívia
Menina quando entro nessa onda
Esqueço até o amanhã

Do Rio Negro de barquinho vou curtindo
O panorama da cidade
Areia branca e água preta e alvinegra
Dessas flores eu sou fã

Resolvi falar
Pra quem não visitou e conheceu Manaus
Tô dando a dica se resolve logo
Que tua alma vai sair do caos

A Zona Franca colorida e tentadora
Vai prender o forasteiro
Mas não esqueça de comprar a tua cuia
Pra tomar um tacacá

Convida a morena cor de jambo
Do sorriso mais brejeiro
Cuidado meu amigo, muita calma
Vai com jeito, devagar

Pela estrada colorida,
Pelas flores meu amor vai me levando
No Vivaldão eu vou pegar um futebol
E meu domingo completar (SILVA, 1983).

Chico da Silva descreve a cidade através do eu lírico em *Domingo em Manaus*, como representação de todos os apreciadores e frequentadores dos antigos balneários da cidade de Manaus, observado nos versos abaixo:

Estou pensando em me banhar na Ponta Negra
Se não quiser eu posso dar uma chegadinha
no famoso Tarumã
Visito o Parque Dez e vou chegando
até a Ponte da Bolívia (SILVA, 1983).

Na década de setenta e início de oitenta, a praia da Ponta Negra, os balneários do Tarumã, Parque Dez de Novembro e a Ponte da Bolívia eram espaços reservados para o lazer da população manauara, onde aos domingos as famílias saíam à procura de um banho gelado nas águas dos rios ou igarapés desses espaços organizados pelo poder público ou pela comunidade para relaxar depois de uma semana de trabalho. Esta composição homenageia a cidade que nestas décadas serviam de cartão postal para o turismo de Manaus.

Com exceção da Ponta Negra, banhada pelo Rio Negro, onde partes das praias ainda são utilizadas para o uso dos banhistas, os demais não são mais utilizados devido à poluição dos igarapés que antes forneciam a água límpida e corrente para o abastecimento destes balneários. O espaço da Manaus nos meados do século XX sofreu modificações expressivas, não somente em relação à sua geografia, mas às questões políticas, econômicas e sociais, diante da expansão periférica ocasionada pela construção de novos bairros.

Para Seabra (2009, p. 283), em *A geografia e a história das cidades*, “a cidade, ou o que dela resta, ou o que ela se torna, serve mais do nunca à formação do capital” e isso ficou visível com o sistema capitalista implantado nas cidades brasileiras. Em Manaus, com a abertura da Zona Franca, o processo migratório intensificou-se. A urbanização foi responsável por imensas áreas desmatadas, assim como, a falta de estrutura, de saneamento básico que possibilitou a contaminação dos igarapés que atravessam a cidade. Com o aceleração do progresso, o Estado abriu as portas para que as empresas estrangeiras trabalhassem em solo amazônico. Márcio Alexandre Ferreira, em *O desenvolvimento do Capitalismo em Manaus*, assim, exprime-se sobre a Zona Franca de Manaus:

Com o faturamento que chega a ser superior ou igual ao próprio PIB de alguns países da América do Sul, a Zona Franca de Manaus ainda não conseguiu ver todo o seu processo de acumulação de capital voltar-se para as principais atividades econômicas e sociais da região. Todo o dinheiro que entra vai sorrateiramente para o controle dos escritórios situados em São Paulo, que os repassa posteriormente à matriz no estrangeiro, via remessa de lucros (FERREIRA, 2003, p. 37-38).

Manaus borbulhava com a vinda dos migrantes e estrangeiros para a capital do Amazonas. O compositor denuncia o processo quando menciona em seus versos “A Zona Franca colorida e tentadora/ vai prender o forasteiro”, mostrando a cidade como polo

industrial adequada para atender a demanda de sujeitos à procura de emprego, movimentando o comércio promissor ao turismo nacional e internacional. A cidade prosperava não somente na área central, mas na ampliação de novos bairros, shopping, áreas de lazer. Porém, somente parte do faturamento ficaria dentro do Estado para atender as exigências sociais e econômicas tão necessárias para o enriquecimento da cidade.

Uma das culturas relacionadas à alimentação é a cultura do tacacá, muito forte na região Norte. Devido ao desemprego – nem todos os migrantes conseguiam empregos nas fábricas da cidade –, os trabalhadores autônomos colocavam a banca de tacacá nas tardes manauaras para os apreciadores dessa iguaria, como exposto nos versos abaixo.

Mas não esqueça de comprar a tua cuia
Pra tomar um tacacá
Convida a morena cor de jambo
Do sorriso mais brejeiro
Cuidado meu amigo, muita calma
Vai com jeito, devagar (SILVA, 1983).

Com o turismo, muitos brasileiros e estrangeiros começam a frequentar Manaus. Juntando a vinda desses sujeitos com o desemprego que assola não somente o centro, mas a periferia, o incentivo clandestino à prostituição é iminente, causando um grande problema social, pois a prostituição infanto-juvenil toma vulto expressivo, transformando a cidade de Manaus (assim como, as capitais brasileiras em que o turismo é uma fonte de renda), como ponto de encontro para a referida prática.

Chico da Silva, ao aplicar o termo “comprar a tua cuia” na prática de “tomar o tacacá”, utiliza-se da metáfora para avisar ao forasteiro em comprar o preservativo para a proteção no ato sexual (muitas doenças sexualmente transmissíveis são trazidas e levadas pelo turismo sexual). Da mesma maneira, no jogo das palavras, ao convidar a “morena cor de jambo”, produz uma forte expressão dos sentidos, utilizando outra forma de descrever a pele da mulher nortista, produto da mestiçagem da pele marrom avermelhada (parda) dos indígenas; preta, dos africanos; branca dos europeus, responsáveis pela miscigenação que dá a tonalidade escura à pele, parecida com a casca do jambo maduro. O compositor apropria-se do “eu lírico” para advertir: “Cuidado meu amigo, muita calma/ vai com jeito, devagar”, expressa o receio em que parte dos turistas assedia as mulheres deste espaço ou são assediados

por elas, ocasionando um índice considerável de prostituição, doenças venéreas, gravidez (nem sempre desejada), assim como, o abandono paterno, contribuindo com o aumento de crianças abandonadas ou vivendo na mais extrema pobreza.

E como o nortista, na sua maioria, gosta de futebol, o estádio Vivaldo Lima, o Vivaldão, é lembrado como o ápice de um dia de domingo. Hoje em dia, este monumento esportivo é conhecido como Arena da Amazônia Vivaldo Lima, responsável por sediar as olimpíadas de 2014 e jogos dos campeonatos regionais e brasileiro.

A Manaus dos anos de 1950 a 1980 é lembrada com saudade pelos habitantes da época e apesar de muitos registros estarem guardados na memória deste povo, ainda é possível vislumbrar em alguns espaços, as ruínas do que um dia marcou a identidade e referência turística da cidade manauara.

REFERÊNCIAS

fontes

SILVA, Chico da. *Boi de Carmo*. Intérprete, CD Lucilene Castro canta Chico da Silva. Faixa 1. Manaus: NovoDisc Mídia Digital da Amazônia Ltda, 1991.

_____. *Domingo de Manaus*. Intérprete, CD Lucilene Castro canta Chico da Silva. Faixa 1. Manaus: NovoDisc Mídia Digital da Amazônia Ltda, 1991.

SILVA, Chico; Freddy. *Cantiga de Parintins*. Intérprete, CD Lucilene Castro canta Chico da Silva. Faixa 6. Manaus: NovoDisc Mídia Digital da Amazônia Ltda, 1991.

SILVA, Chico da; PARÁ. *A chuva*. LP Samba na casa nossa. Lado B. Faixa 1, Rio de Janeiro: Polydor, 1982.

bibliografia

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. Prefácio de Roman Jakobson; apresentação de Marina Yaguello; tradução de Michel Lahud e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. 16ª edição. São Paulo: Hucitec, 2014.

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

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 12 ed. São Paulo: Global, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 13 edição. São Paulo: ABDR Editora Afiliada. 2005.

DÉMONTEVERDE; MONTE VERDE, João Batista. *Boi Garantido de Lindolfo*. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 2003.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1994.

_____. *O sagrado e o profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Márcio Alexandre Moreira. *O desenvolvimento do capitalismo em Manaus*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

GENTIL, Gabriel dos Santos. *Povo Tukano – cultura, história e valores*. Manaus: EDUA, 2005.

HOUASS, Antonio. *Dicionário Eletrônico de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva Ltda, 2009.

LUGARINHO, Mário César. *Uma nau que me carrega: rotas da literariedade em Língua Portuguesa*. Manaus, Am: UEA Edições, 2013.

OLIVEIRA, José Aldemir de (org.) *Cidades Brasileiras: territorialidades, sustentabilidade e demandas sociais*. In. SALGUEIRO, Tereza Barata. *Mobilidade, novas demandas sociais e sustentabilidade urbana* (p. 13 a 43). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

_____. *Cidades Brasileiras: territorialidades, sustentabilidade e demandas sociais*. In. SEABRA, Odette Carvalho de Lima. *A Geografia e a História das cidades* (p. 276-284). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

_____. *Cidades Brasileiras: territorialidades, sustentabilidade e demandas sociais*. In. GOMES, Rita de Cássia da Conceição. *Buscando compreender as pequenas cidades* (p. 125-137). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

_____. *Cidades Brasileiras: territorialidades, sustentabilidade e demandas sociais*. In. Soares, Beatriz Ribeiro. *Pequenas cidades: uma revisão do tema* (p. 117-124). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

RIBEIRO, Benair Alcatraz Fernandes. *Simbologias de um poder: arte e inquisição na Península Ibérica*. São Paulo: Annablume, 2010.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Textos reunidos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.

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

TINHORÃO, José Ramos. *História Social da música popular brasileira*. 2 ed. São Paulo: Editora 34. 2010.

mulheres

da marginalização ao
protagonismo histórico

5

história das mulheres ou discussão de gênero?

mulheres sob uma
nova perspectiva ou
redescoberta?

Dayanna Batista Apolônio

Discorrer sobre a história das mulheres pressupõe a discussão das diversas experiências de lutas e resistências vivenciadas por elas nos mais diferentes tempos e espaços. Pode-se assim dizer que sua história é um processo contínuo e descontínuo. Uma história entre avanços, rupturas e retrocessos. Mas de que maneira conseguiram alcançar tais efeitos? Partindo desses três pontos [avanços, ruptura e retrocessos] tentaremos de forma concisa, nessa parte inicial do texto, descrever como ocorreu a presença da mulher de maneira geral, não somente nos espaços públicos, mas também como foram “definidas” nos discursos que forjaram uma compreensão do que seria a mulher. Além disso, a forma como essas ideias fundamentadas nas observações de médicos, anatomistas, psicanalistas e entre outros estudiosos, de certa forma, foram apropriadas nas diferentes sociedades como justificativas do que podiam ou não fazer. Se deviam ou não ocupar determinados espaços. Seguindo essa ideia podemos citar os estudos de Thomas Laqueur que em sua obra *Inventando o Sexo: corpo e gênero, dos gregos a Freud*, tece uma discussão descrevendo como o termo Sexo foi inventado no transcorrer do tempo, e que “tanto no sexo único como no de dois sexos, é situacional; é explicável apenas dentro do contexto de luta sobre gênero e poder” (2001, p. 23), para melhor entendermos sua ideia, continuamos em suas próprias palavras:

A visão dominante desde o século XVIII, embora de forma alguma universal, era que há dois sexos fundamentais estáveis, incomensuráveis e opostos, e que a vida política, econômica e cultural dos homens e das mulheres, seus papéis no gênero, são de certa forma baseados nesses “fatos”. A biologia – o corpo estável, não-histórico e sexuado – é compreendida como fundamento epistêmico das afirmações consagradas da ordem social. (LAQUEUR, 2001, p. 18).

Ao se referir somente a um único sexo é necessário lembrar que, por muito tempo, o sexo masculino era o único existente, tomado sempre como princípio nos estudos sobre o corpo humano. Somente em meados do século XVIII a mulher teve no campo de estudo da anatomia¹⁶ a forma singular de seu sexo, em que o próprio termo de seu órgão foi dissociado do homem. Já que, em estudos anteriores, acreditava-se que o sexo feminino (em sua anatomia e também fisiologia) era apenas a inversão do masculino. Mediante a isso, é possível verificar que a forma como pensavam a respeito do papel da mulher na sociedade se justificava ou limitava-se a preceitos da biologia, tomada por muitos o fato do sexo feminino ser diferente do masculino como deformidade ou imperfeição, naturalizando-se ideias que na realidade foram construídas socialmente e culturalmente sobre a mulher. Vejamos, “A anatomia no contexto da diferença sexual era uma estratégia representativa que iluminava uma realidade extracorpórea mais estável. Existiam muitos gêneros mais apenas um sexo adaptável” (LAQUEUR, 2001, p. 50).

Compartilhamos da ideia de que a diferença sexual determinada pelos fatores biológicos, em primeiro plano, a diferença da estrutura dos corpos¹⁷, foi constituída por discursos masculinos, o que nos leva a refletir que o único modo de enxergar o Outro foi por muito tempo, a partir de si próprio, ou seja, através do sujeito universal, o homem. Talvez, por isso, os discursos sobre os corpos femininos e masculinos foram pautados na diferença de forma desigual e hierárquica. Constituindo-se em forma de poder sobre o Outro, a mulher. O homem perpassava pelos mais diversos espaços, pelas diferentes posições, detendo de um poder que lhe permitia inculcar ideias, valores e estereótipos desse ser diferente de si. Essa que foi excluída, limitada e “castrada” (BEAUVOIR, 2016) antes mesmo de conhecer outras possibilidades de escolhas para sua vida, mas isso não indica que não ultrapassou barreiras, desconstruiu estereótipos e conquistou os mais diferentes espaços que um dia lhes foi negado. A filósofa e feminista francesa Simone Beauvoir nos diz que para a compreensão da situação total “destinada”¹⁸ a mulher em sua história é preciso

16 Campo da biologia que estuda sobre a organização estrutural dos seres vivos.

17 Para Thomas Laqueur o corpo é como “uma massa de carne extraordinariamente frágil, sensível e passageira, que todos nós conhecemos bem – bem demais – e o corpo tão profundamente ligado aos significados culturais que não é acessível sem mediação” (2001, p. 23).

18 Em sua obra *O segundo sexo*, escrito em 1949, Simone Beauvoir apresenta três pontos de vista diferente sobre o destino da mulher que está pautado nas ideias: 1- os dados da biologia; 2 – o ponto de vista psicanalítico e; 3 – o ponto de vista do materialismo histórico que dimensiona o social e o econômico fortemente marcado na formação de estereótipos sobre a mulher. Ressalta-se que para se

levar em consideração, não somente, a construção dos discursos que foram forjados na escrita de sua história, podendo, por exemplo, ser encontrados nas palavras usadas no cotidiano para conceituá-la como: “fêmea”, “frágil”, “sensível”, “servil”, “doce”, e sim superá-los para além de sua naturalização ou de que são O Segundo Sexo, nome, inclusive, que problematiza em sua obra. Para ela o “que define de maneira singular a situação da mulher é que sendo como todo ser humano uma liberdade autônoma descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do “Outro” (BEAUVOIR, 2016, p. 26).

Nesse sentido, para discutirmos sobre as experiências vividas pelas mulheres no processo histórico, consideramos importante situar discursos construídos socialmente e culturalmente sobre seu papel na sociedade. Lugares, espaços, profissões, foram a elas renegados. As mulheres foram “marginalizadas” por imposições de normas instituídas pela sociedade em que viveram. Porém, essa não é sua única história ou melhor será essa, na realidade, a história forjada pelo olhar do Outro. Por isso, a discussão a seguir implica visibilizar suas ações, resistências tramadas e tecidas no espaço urbano, no espaço político, no espaço público. É necessário afirmar que nos momentos de “retrocessos e de invisibilidades” as mulheres foram autônomas em sua própria história. Ao pensarmos a mulher como “sujeito” de sua história, compartilhamos nesse texto a perspectiva do sociológico francês Touraine que evidencia em seu livro intitulado *O mundo das Mulheres*, com o argumento de que “a consciência de ser um sujeito ela mesma é muito mais profunda do que a ideia de pertença (ou mesmo da consciência de pertença) a um gênero” (TOURAINÉ, 2010, p. 61). Diferente da breve discussão anterior realizada, esse autor defende a perspectiva de se pensar, observar e analisar a história das mulheres para além dos discursos e estereótipos sobre a mesma. A discussão levantada pelo sociólogo é para mostrar/defender a necessidade de romper com o discurso de gênero, que nada mais é do que a representação das mulheres a partir das construções sociais.

A preocupação com a análise do discurso construído sobre a mulher (GONÇALVES, 2006) surgiu com as reivindicações do movimento político das feministas norte-americanas nas décadas de 1960 e 1970 que inicialmente era por uma história da atuação das mulheres. Entretanto, nos anos de 1980 rompeu-se com a política para uma história especializada e daí para análise (SCOTT, 1992) que se consolidou em diferentes países como discurso de gênero ou categoria

pensar a mulher, parte do princípio do existencialismo, considerando que a mulher se define como ser humano em busca de valores, num mundo cuja a estrutura econômica e social é indispensável e que não deve alienar-se ao que lhe é imposto, e sim liberta-se.

de análise de gênero. Retornando ao argumento de Touraine (2010), a mulher “forma-se em sujeito que transforma o sexo em sexualidade¹⁹ e o respeito da autoridade de construir a si mesmo como sujeito, isto é, como fonte de julgamento de valor que cada qual carrega dentro de si” (TOURAINÉ, 2010, p. 64). Esse argumento se enseja a partir da problematização das feministas radicais norte-americanas que dizem que há uma fragilidade no “discurso de gênero”, já que, muitas delas não se reconhecem dentro dessa perspectiva que surgiu para emancipar as mulheres. Elas defendem que a vulnerabilidade se encontra ao não pontuar o que especifica essa construção social de gênero porque “todas as condutas humanas e quase todas as relações sociais são construções sociais” (TOURAINÉ, 2010, p. 58).

É fundamental conhecer a ideia desse grupo feminista radical (na qual a filósofa e feminista Judith Butler juntamente com outras feministas criticam a ideia de gênero, acordando que existe nesse conceito uma formalização da dominação masculina) para compreender o argumento do sociólogo sobre “sujeito” que partiu da crítica dessa concepção que “rejeita a importância acordada ao casal heterossexual pela ideologia dominante e defende, ao contrário, a diversidade de condutas sexuais defendidas tanto pela natureza dos parceiros quanto pelas relações estabelecidas entre eles” (TOURAINÉ, 2010, p. 59). O argumento defendido por esse grupo é de que todos os parceiros vivem segundo as circunstâncias e representa a sexualidade de cada indivíduo como um conjunto de fragmentos de sexualidades diversas. Esse movimento é conhecido como *queer* que é contra a dualidade homens/mulheres, oposto a dualidade do sociólogo Alain Touraine que defende que importa a dualidade homem/mulher para compreensão da discussão de como as próprias mulheres se enxergam nesse processo, tal como, engajadas numa composição de *experiência vivida*.

De tal maneira, o conceito da sexualidade para a mulher não se esgota e nem provém de sua base social. Touraine ao escolher esse caminho para entender as experiências vividas das mulheres através delas mesmas, afirma que o objetivo principal das mulheres é “construir-se enquanto mulheres”. Igualmente, a “mulher se transformando em sujeito, em alguém com vontade de si, entre o corpo e o pensamento, ou entre o sonho e o corpo” (TOURAINÉ, 2010). Abrindo

19 Para Touraine é fundamental refletir sobre a sexualidade da mulher que é um instrumento de transformação da construção de si. Já que, por consequência não é um dado biológico e menos ainda uma construção social imposta pelo poder varonil. A mulher a partir da sua sexualidade toma consciência de sua força e diferença para resistirem às normas sociais que substituem por uma experiência que chama de antropológica (2010).

espaço para uma nova discussão da história das mulheres na acepção de que a ação delas não se explica pelo sentido da história, uma vez que é o “reconhecimento da mulher como sujeito que nos obriga a falar da sua situação histórica e de sua evolução em termos de ambivalência e, por consequência nos leva a considerar a oposição homem/mulher” (TOURAINÉ, 2010, p. 75). Seguindo essa perspectiva de construir uma história das mulheres a partir de suas próprias representações e experiências, o objetivo desse artigo é discutir pesquisas realizadas, tanto na perspectiva da “história das mulheres”, quanto na “categoria de análise de gênero”²⁰, em diferentes períodos da história, a partir de suas ações, lutas, resistências, nos diversos espaços ocupados por elas. É preciso deixar claro que a discussão feita acima não é no sentido de “enquadrá-la” na “história das mulheres” que vai ser percorrida no decorrer desse artigo e sim, a partir da discussão feita pelo sociólogo, pensar em outras possibilidades de reflexão com o reconhecimento de que as mulheres devem ser compreendidas dentro de uma pluralidade que está em constantes transformações.

caminhos e (des)caminhos das mulheres na história

As correntes historiográficas têm papéis distintos na exclusão ou inclusão da história das mulheres. Tais como, as correntes do positivismo, da antropologia histórica, do marxismo, da escola dos annales, da antropologia e por fim, da história social. O primeiro se preocupava em escrever uma história de instituições e homens públicos, conseqüentemente, excluindo a história dos subalternos, assim como, a história das mulheres. O segundo enfatizou a importância da família na construção da sociedade possibilitando mais tarde a discussão do papel da mulher. O terceiro defendia que após a exclusão das classes sociais acabaria com a desigualdade da mulher na sociedade. O quarto se preocupou em problematizar as questões do cotidiano incluindo o tempo e o espaço nessa discussão e possibilitando “condições para a incorporação da mulher como sujeito histórico” (GONÇALVES, 2006, p. 55). A quinta corrente e última mencionada permitiu o debate da questão das trabalhadoras operárias como categoria divergente dos trabalhadores.

Para além do papel das correntes historiográficas na história das mulheres, um momento de “retrocesso” em sua história ocorreu quando o movimento feminista²¹ reivindicava por seus direitos políticos

20 Termo utilizado por Joan Scott (1989).

21 Gonçalves denomina também de militância feminista ao evento que ocorreu em 1848 quando duas personagens norte-americanas foram impedidas de participar da Conferência contra Abolição da

e sociais, conseguindo aos poucos resultados positivos. Paralelo a esse acontecimento, nesse mesmo período do século XIX na era vitoriana, momento denominado ao reinado da rainha Vitória da Inglaterra (1837-1901), houve uma supervalorização das mulheres no lar, que, de certa forma, acarretou o retorno das mulheres ao espaço privado (GONÇALVES, 2006). E, com o aumento das indústrias no espaço urbano, as mulheres foram excluídas desse trabalho “retornando” aos lares e aos afazeres domésticos. Importante ressaltar a importância da mulher dentro do espaço privado onde também possuía “poderes”, como aponta a historiadora francesa Perrot (1988).

A historiadora francesa Michelle Perrot em seu livro *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros* nos informa que o conceito de poder é polissêmico, levando em consideração que associado a mulher se torna plural (poderes), já que ela exerce influência tanto nos afazeres domésticos (administração orçamentária), como no espaço urbano, nos momentos de reivindicações, por exemplo. Já para o homem, a historiadora nos diz que conceito continua no singular (poder), por exercer poder somente no que era considerado espaço político. Ainda no século XIX, as mulheres na cidade desempenharam diferentes papéis na sociedade parisiense, reivindicando por baixo preço de alimentação, ao não pagamento dos alugueis, nas ruas com panelas, com seus filhos e grávidas. Nesse período, com as transformações na cidade, como aumento populacional, aceleração de produção e construções de estradas de ferro, essas mulheres foram perdendo a autonomia que haviam conquistado, pois os espaços em que lavavam roupas (lavadouros) e socializavam sobre os acontecimentos de seus bairros e de sua cidade com o processo de mecanização e divisão de serviços dos quais os homens passaram a controlar, foram se tornando cada vez menos comum ocupar esses espaços de sociabilidade feminino seu significado também foi se perdendo. E ainda, com as greves realizadas pelos homens contra a presença das mulheres na fábrica, as mulheres foram mais uma vez deixadas em segundo plano, agora referente ao salário (PERROT, 1988). Como insatisfação a todas essas transformações que estavam ocorrendo em suas vidas, faziam motins para colocarem abaixo às máquinas que modificaram seu trabalho tradicional e às relações sociais constituídas por meio dele. As ruas da cidade eram o espaço das mulheres “de classe ociosa”, aquelas que procuravam diferentes meios de sustentar seus filhos. No meio da rua, montavam feiras e, quando a polícia aparecia,

escravidão e resolveram realizar juntamente com outras mulheres e um pequeno apoio dos homens a 1ª Convenção para os Direitos das Mulheres, resultando em uma *declaração de sentimentos e resoluções* pautada no modelo da Declaração da Independência dos Estados Unidos (2006).

tinham que fugir (PERROT, 1988). A historiadora francesa, através de sua discussão, mostra as mulheres presentes em diferentes espaços da cidade de Paris, tanto no privado, quanto no público, e como se articulavam para alcançarem objetivos do cotidiano que eram comuns entre elas.

Reportando a discussão sobre o poder que as mulheres exerciam nos séculos anteriores ao XX, outro que é importante ser mencionado é do matriarcado orçamentário, em que elas eram responsáveis pela administração das suas casas e pela divisão do dinheiro que seus maridos recebiam do trabalho para comprarem as coisas necessárias (GONÇALVES, 2006). Seguindo esse raciocínio a história das mulheres começou a ter visibilidade quando a mesma passa a se opor a um estereótipo construído a partir dos fatores biológicos e por meio de reivindicações pelos seus direitos sociais e políticos. Assim, foram aos poucos conquistando os diferentes espaços antes negado a elas, o que não bastava, já que buscavam o reconhecimento também de sua ação dentro do lar e as representações sociais e culturais construídas ao seu respeito às tornava “invisíveis” na sua própria história. Ainda no século XX, predominava a ideia tradicional de que a mulher não pertencia ao espaço político. Ressalta-se que nem todo o público é político e nem todo o político é masculino (PERROT, 1988). Pesquisas indicam que nem sempre os homens e as mulheres se “enquadraram” ao que a sociedade lhe atribuía. O homem também teve sua importância no espaço privado, como na cozinha, e a mulher no espaço público quando reivindicava por seus direitos nos séculos XVIII, XIX e XX (PERROT, 1988).

Esse tema é valorizado por um conjunto de pesquisas realizadas por meio de experiências divergentes, em que alguns trabalhos discutiam a exclusão da mulher na política não problematizando o porquê de tal situação e nem refletindo como o conceito de política²² era abordado em determinado período, outros argumentavam a exclusão e a justificam. A mulher passa então a ser motivo de investigação histórica e antropológica, sendo representada de diversas formas.

história das mulheres na historiografia brasileira

Conhecida a importância das correntes historiográficas discutidas anteriormente na transformação da escrita da história das mulheres e a problematização da história tradicional, ressalta-se que foi com Michel Foucault²³ que houve uma ruptura na história universal. Apresentando

22 É importante enfatizar que o conceito de política passou por transformações e rompeu-se com o tradicional na segunda metade do século XX não mais limitado e atrelado somente ao institucional.

23 O artigo intitulado “Michel Foucault e o uso filosófico da história” discute a partir das diferentes

na história das mulheres as diferenças existentes entre elas, tanto sociais, quanto políticas, ocasionando uma revisão no conceito de espaço da política (GONÇALVES, 2006). A historiografia brasileira não se encontra alheia nesse processo de inserção da história das mulheres. As obras, *História das mulheres no Brasil* organizado por Mary Del Priore e *Nova história das mulheres no Brasil* com a organização de Carla Pinsky e Joana Pedro são alguns exemplos do crescimento de pesquisas voltadas para visibilizar, discutir e refletir sobre as ações das mulheres no país em diferentes espaços e recortes temporais.

A historiadora Mary Del Priore com sua obra *História das mulheres no Brasil* que foi publicado no ano de 1997, sua primeira edição, reuniu diferentes pesquisas voltadas sobre o papel da mulher na sociedade brasileira desde o período colonial até os dias atuais. Abordando temas no campo da literatura, da sexualidade e do trabalho. A reflexão da história das mulheres no país ampliou o campo de pesquisa para diferentes temas, abordagens e fontes. Mary Del Priore diz que “era [...] preciso não esquecer que nos anos 70, o interesse pela história das mulheres manifestou-se como fruto de várias rupturas que as levou a buscar, no passado, uma explicação para sua pressão e rebeldia” (2003, p. 224). E uma das facetas que impulsionou a necessidade da escrita dessa história no Brasil está relacionada ao afloramento de mobilizações no período de redemocratização entre 1975 – 1985. Período esse, em que ocorreram diferentes mobilizações populares e sindicalistas contra o poder vigente. Tais como, greves nas usinas de açúcar em 1984, realizadas pelos trabalhadores e trabalhadoras no município de Guariba – SP (GIULANI, 2000). Nesse momento de efervescência no país surgiram novas formas de organizações, como as associações de bairro, difundindo-se baixos assinados, passeatas, manifestações e entre outras formas de expressão e de reivindicação não vinculadas às instituições e nem atreladas ao Estado, tanto na zona urbana, quanto na zona rural. E um dos principais objetivos desses movimentos ou modos de expressões da população brasileira era à busca de melhores condições de vida que influenciou em um novo modelo de articulação de vida e condições de produção (GIULANI, 2000). Nesse sentido, a história das mulheres atingiu certa legitimidade como um empreendimento histórico quando afirmou a natureza e a experiência separadas das mulheres, e assim consolidou a identidade coletiva das mulheres (SCOTT, 1992, p. 84), não mais pautada somente nas construções sociais e culturais sobre elas, mas agora a

vertentes como Foucault utiliza a história em sua teoria, problematizando aquilo que parece “enraizado ou natural” e mostrando a importância da interrogação às evidências e aos postulados.

partir de suas experiências que estavam sendo visibilizadas através de reivindicações pelos seus direitos sociais, políticos e principalmente pelo reconhecimento da igualdade dos sexos.

Retomando a outra obra mencionada no início dessa seção, a *Nova história das mulheres no Brasil* teve sua publicação em 2012 com pesquisas voltadas para diferentes temáticas, composta por vinte duas pesquisas nas áreas de História, Ciências Sociais, Educação e Direito. O livro faz um debate a partir da discussão sobre o corpo, família, trabalho, prazer, resistência e espaço público. É uma reflexão de pesquisas voltadas para a pluralidade da história das mulheres, reconhecendo que muito está se fazendo e ainda há um longo caminho a ser percorrido para conhecer as diferentes experiências de mulheres que ainda não foram visibilizadas. Assim como, além da problematização dos discursos constituídos o papel da mulher, também buscam dar visibilidade as suas experiências.

breve comentário da história das mulheres no Amazonas

Histórias das Mulheres ou Categoria de análise de gênero? O questionamento acima nos direciona para um breve diálogo com a historiografia amazonense de pesquisas voltadas para a história das mulheres. Os livros intitulados *Gênero e Imprensa na História do Amazonas*, organizado pela historiadora Maria Luiza Ugarte e *Gênero, Sociabilidade e Afetividade*, organizado por Antônio Morga e Cristiane Barreto, são exemplos da preocupação com a escrita da história do Amazonas que analisam as relações das mulheres construídas na região. No entanto, de certa forma, discussões voltadas sobre o que é História das mulheres e o que é Categoria de análise de gênero parecem que ora se igualam, ora se confundem na escrita, assim como, a demarcação de análises sobre as experiências vividas das mulheres e a análise dos discursos construídos sobre elas. Talvez, essa discussão não esteja ausente somente da historiografia regional.

Quais são as teorias usadas para análise do conceito de gênero que auxiliam para compreensão da organização das práticas sociais? E no Amazonas, quais teorias são usadas para reflexão dos diferentes grupos sociais entre as mulheres? Visibiliza-las tem sido o suficiente para abarcar a realidade plural e diversa desse grupo na região? Em meio às transformações emergentes ocorridas na sociedade no grupo das mulheres estamos conseguindo alcançar e acompanhar essas mudanças, sejam elas tímidas ou radicais ao ponto das próprias mulheres se

reconhecerem na escrita? Esse questionamento nos remete a outra reflexão, partindo do pressuposto sobre a escrita da história. A história no seu “fazer-se” pressupõe o reconhecimento de que está imbricada numa discussão referente ao lugar social, às práticas científicas e a uma escrita (relato). Esse procedimento da construção da escrita da história é denominado por Michel de Certeau como *operação historiográfica*. Para o autor, o termo história é utilizado no sentido de historiografia, sendo vista como uma prática, seu resultado e sua relação. Nesse sentido, a operação historiográfica “se refere à combinação de um *lugar* social, de práticas científicas e de uma escrita” (CERTEAU, p. 47). Para tanto, pensar na escrita da história das mulheres nos direciona à reflexão do lugar de fala de quem está escrevendo (lugar social), logo, nos permite dizer a importância da relação da instituição, sujeito da escrita e fala na tessitura final do texto, refletindo nela essa relação indissociável. A escrita da história é dinâmica na sua relação entre a realidade interpretada e o relato construído de um determinado fato histórico que nunca está esgotado, assim como, a relação do historiador e seu lugar social. Além disso, pensar a realidade para além dos discursos construídos sobre as mulheres possibilita visibilizar os sentidos e interpretações dados as suas próprias experiências. Nesse sentido, debater a história das mulheres e a categoria de análise de gênero permite pensar na construção da escrita sobre os espaços ocupados e conquistados pelas mulheres no Amazonas.

Retomando como exemplo a preocupação da escrita da discussão de gênero, o livro *Gênero e Imprensa na História do Amazonas*, da historiadora Maria Ugarte, faz uma reflexão que perpassa por contextos diferenciados, da vida urbana ao trabalho nos seringais, da esfera privada aos espaços públicos, “da submissão aos ditames do tradicionalismo patriarcal herdado do passado colonial às experiências de emancipação e expressão política” (PINHEIRO, 2014, p. 16). Essa obra é composta por pesquisas que, através da Imprensa, poesia, memórias e entrevistas, buscam explorar dimensões múltiplas da vivência feminina, que superam os estereótipos sobre as mulheres amazonenses. São apresentadas mulheres na vida operária, em greves e que saíram de suas cidades interioranas para a capital Manaus em busca de melhores condições de vida, por novas possibilidades de renda, saúde e educação. Essa coletânea se encontra no esforço significativo da historiografia amazonense de romper com os silêncios na escrita da história das mulheres no estado. A partir do olhar para diferentes fontes, fazendo novos questionamentos foi possível visibilizar as experiências das amazonenses. Como a historiadora nos diz:

Um rápido olhar sobre a historiografia amazonense (mesmo recente) nos permite perceber a quase completa ausência de estudos focados na trajetória e vivência feminina. [...] O rompimento com essa tradição excludente, que como se disse, impõe o silêncio sobre parcela significativa da população, tem se tornado possível através de árduo e paciente trabalho coletivo de prospecção nos tradicionais acervos e conjuntos documentais, de onde se garimpam, por vezes, um punhado de informações fragmentárias, capazes, no entanto, de animar a continuidade do empreendimento acadêmico. Desde cedo a construção de uma História das Mulheres no Amazonas exigiu também um olhar para registros alternativos, como as fontes literárias, os registros e crônicas de viagens, as lembranças evanescentes, saudosas, porém, dinâmicas dos memorialistas, além da crônica jornalística cotidiana, de grande expressão no Amazonas, em especial nas décadas iniciais do século XX (PINHEIRO, 2014, p. 15)

O empreendimento acadêmico apontado por Pinheiro sintetiza o caminho que a historiografia amazonense está se direcionando para discutir e visibilizar mulheres do estado do Amazonas, não somente em Manaus, como também em Parintins. Artigos de pesquisas acadêmicas realizadas na região compõem o livro *Pensar, fazer e ensinar: desafios para o ofício do historiador no Amazonas*, organizado pelos historiadores Arcângelo Ferreira; Clarice Biancoghezzi; Diego Omar e Júlio Cláudio, com o objetivo de refletir as práticas do ofício do historiador na região e dos agentes históricos que representam a própria diversidade cultural. Entre as temáticas discutidas nesse livro estão as mulheres quilombolas do Matupiri, as mulheres na cabanagem e no espaço urbano, a representação da mulher na música brega, mulheres nordestinas que vivem em Parintins e mulheres em reivindicações para um bairro na cidade. Outro livro mencionado no início dessa seção que segue essa linha de discussão na região é *Gênero, sociabilidade e Afetividade*, organizado por Morga e Barreto. O objetivo da obra é debater o Gênero na história com temáticas atuais que estão relacionadas com novas posições no debate público referentes à violência doméstica, novas configurações do ordenamento jurídico e composto por pesquisas que discutem a mulher na imprensa amazonense, na literatura, em cartas e diários pessoais, assim como a relação de poder na formação social da Amazônia.

Essas discussões e debates que estão crescendo cada vez mais na historiografia amazonense na perspectiva de análise das mulheres

na história, poder-se dizer que está dentro do que a historiadora Ugarte chamou de empreendimento acadêmico, na qual é possível mapear o esforço de pesquisas realizadas que rompem com os silêncios das experiências das mulheres nas diferentes fontes e na escrita da história das mulheres. A dissertação de Luciane Campos, intitulada *Trabalho e emancipação: um olhar sobre as mulheres de Manaus* e de Vanessa Antunes, *Mulheres do novo século: A condição feminina no Amazonas, 1900-1910, um olhar a partir das representações da Imprensa amazonense* fazem um debate, de como as mulheres no período auge da borracha se apropriaram das novas possibilidades de trabalhos, ampliando a atuação das mulheres do “campo das ocupações tradicionais” para a esfera pública. E a segunda discussão enfatiza como os periódicos foram “testemunhas” das transformações da representação da mulher na virada do século XIX para o XX.

O título desse artigo foi pensado com o objetivo de instigar a reflexão e o debate das diferentes possibilidades de análise sobre as experiências das mulheres nos diferentes contextos e espaços. Traçar o caminho percorrido pelas mulheres em sua história e a luta pela escrita da sua história, segundo Gonçalves (2006), é uma luta contínua e descontínua, ora avançaram, ora retrocederam, o que não indica dizer que não foram atrizes sociais no processo histórico de suas vidas, pois foram e são. Perspectivas foram consolidadas, rompidas e transformadas ao decorrer de seus percursos, conquistando e ocupando o espaço público, como uma das tantas reivindicações pela igualdade dos sexos.

Com as transformações ocorridas na sociedade e mais especificamente no grupo das mulheres ou do movimento feminista, esse último, que inicialmente se propôs a escrever a sua própria história, fragmentou-se, crescendo e dividindo-se a partir de demandas específicas. Novos questionamentos estão surgindo, novas teorias estão sendo elencadas, a exemplo, da filósofa Butler, mencionada inicialmente, e problematizadas. A pergunta que parece simples, como quem são as mulheres, parece cada vez mais revigorar-se com os mais diferentes significados, assim como a possibilidade de pensar suas trajetórias e experiências a partir de sua própria interpretação, talvez uma reivindicação que caía na problematização para os historiadores do tempo presente ou mesmo para aqueles que utilizam da história oral como orientação metodológica na história. Enfim, cabem debates nesse sentido, por isso, a pesquisa do sociólogo francês Alain Touraine, compartilhada nesse texto, possibilita pensar, considerando as

performances, as classes, o lugar de onde se fala, as próprias Mulheres na construção de sua representatividade.

Importa ainda, ressaltar a diferença entre o que entendemos por história das mulheres e a categoria de gênero que, de certa forma, confundem-se ou ficam subentendidas na escrita da história, enquanto a categoria de gênero se fundamenta na relação de poder constituída a partir da percepção das diferenças sexuais, abrindo a discussão para três pontos: 1 – Gênero é uma categoria fundamental por meio da qual se atribui sentido a tudo; 2 – Gênero é uma maneira de organizar as relações sociais; 3 – Gênero é também uma identidade pessoal (SCOTT, 1989). Por outro lado, a história das mulheres “não é a desconstrução dos discursos masculinos sobre as mulheres, mas, sim, a ultrapassagem da pobreza dos fatos que tornou a vida dessas atoras sociais tão descarnadas” (DEL PRIORI, 2003, p. 233). E, por último, o sociólogo francês vai mais além, diz que existe a necessidade de romper com o discurso de gênero e redescobrir as mulheres como atrizes sociais, com os conflitos nas quais estão implicadas, antes de olhar para as representações sobre elas, ouvi-las e conhecê-las como sujeitos de sua própria existência (TOURAINÉ, 2010).

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Vanessa. *Mulheres do novo século: A condição feminina no Amazonas, 1900-1910, Um olhar a partir das representações da Imprensa amazonense*. Manaus: Dissertação de mestrado em História, UFAM, 2014.
- CAMPOS, Luciane Maria Dantas de. *Trabalho e emancipação: Um olhar sobre as mulheres de Manaus*. Manaus: Dissertação de mestrado em História, UFAM, 2014.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. trad. Maria de Lurdes Menezes. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP/CONTEXTO, 2001.
- FERREIRA, Arcângelo da Silva [et al.] (Orgs). *Pensar, fazer e ensinar: Desafios para o ofício do historiador no Amazonas*. Manaus: UEA Edições: Valer, 2015.
- GIULANI, Paola Cappellin. Os movimentos de trabalhadoras e a sociedade brasileira. In: _____ (org.). *História das mulheres no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000.
- GONÇALVES, Andréa Lisly. *História e Gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- MORGA, Antônio Emilio; BARRETO, Cristiane Manique (Orgs.). *Gênero, sociabilidade e afetividade*. Itajaí: Casa Aberta Editora, 2009.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988.
- PINHEIRO, Maria Luiza Ugarte (Org.). *Gênero e Imprensa na História do Amazonas*. Manaus: EDUA, 2014.
- PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Orgs). *A nova História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. 1989. Tradução: Christine Rufino Dabat; Maria Betânia Ávila.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

SOUZA, Washington Luis. Michel Foucault e o uso filosófico da história. *Revista Páginas da Filosofia*. v. 3, n 1-2, p. 49-66, jan/dez. 2011.

TOURAINÉ, Alain. *O mundo das mulheres*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. Tradução de Francisco Morás.

6

trabalhadoras dos seringais

um cotidiano de trabalho,
lazer e resistência (1940-1950)

Agda Lima Brito

Tornar o movimento visível rompe o silêncio acerca do mesmo, desafiar noções dominantes, e abrir novas possibilidades para todos.

(Joan Scott)

Ao tratar sobre a presença feminina na região amazônica, Mônica Lage evidencia que, no século XIX, mulheres se encontravam em torno dos grandes centros, ou nas comarcas mais próximas dos seringais, a fim de evidenciar que tinham mulheres nos seringais nesse período, mas não necessariamente trabalhando dentro das matas:

Entretanto, essa mesma literatura também indica que os homens que vieram em uma posição melhor, como patrões, profissionais liberais, cultores de letras e comerciantes, em sua grande maioria se fizeram acompanhados por mulheres e filhos, só que nem todas elas adentraram na mata, muitas preferiram estabelecer suas moradas nos “grandes centros” ou nas comarcas mais próximas aos seringais (LAGE, 2010, p. 22).

Conforme a autora, essas mulheres das classes médias encontradas nos grandes centros, eram diferenciadas das mulheres mais pobres, representavam uma posição de privilégio. Já as camadas mais pobres da região mal tinham roupas para usar. Dentro da região da mata, o número de mulheres era menor, sendo ainda predominante o número de homens dentro das áreas em que eram cortadas as árvores de seringa.

O seringueiro realizava a principal tarefa no período de XIX para XX, o corte da seringueira para a coleta da goma era algo que exigia

tempo e esforços. As árvores ficavam afastadas umas das outras. Só o trabalho de recolher a seringa poderia durar um dia e uma noite toda, depois transformariam o látex em pele da borracha, trabalho realizado nas colocações, conforme enfatiza Raimundo Nogueira:

Cortava seringa, com faca de seringa, faca de cortar seringa, não é faca de cortar peixe não. Faca de seringa, você corta riscando a madeira, coloca tigela, passa o dia na mata, sai de madrugada quatro horas, quatro e trinta, três horas, com porunga que você chama, pra iluminar. Aí lá na mata, quando é quatro horas da tarde, que vem chegar com o leite, tem que dar duas voltas na estrada. (NOGUEIRA, 2014).

Além do trabalho cansativo da retirada do látex, tinham as implicações da defumação. Temos que levar em consideração que muitos trabalhadores adoeceram com problemas pulmonares, malária, sofriram de desnutrição devido à falta de consumo de alimentos frescos, pois mesmo morando na mata, somente tinham tempo para o corte da seringa, os preços do instrumento para caçar ou pescar eram muito altos, fazendo com que consumissem produtos dos barracões (WOORTMANN, 1998, p. 12-14).

Após esse processo, teriam ainda que levar a mercadoria rumo aos barracões para realizar a pesagem da borracha e adquirir bens básicos, como comida e ferramentas, aumentando sua dívida, pois o seringueiro já chegava aos seringais devendo as ferramentas para o patrão e outras mercadorias necessárias para alimentação e vestimentas.

Em 1940, conforme os *Relatórios da Diretoria Comercial do Amazonas*, não era somente a borracha que tinha valor monetário para o comércio de exportação e para o abastecimento de bens alimentícios, principalmente para a cidade de Manaus, havia uma preocupação em se enviar certa quantidade de outros bens cultivados nas áreas rurais, tais como: castanha.

Importava também para a região que outros bens de consumo fossem produzidos naqueles espaços, sobretudo com crise da borracha questionam – se sobre a atenção que deveriam receber outros alimentos, ou matérias primas como pau rosa. Para isso, através do *Departamento de Assistência a Agricultura*²⁴, distribuíam-se mudas de sementes para que fosse realizado seu plantio em solo Amazonense:

24 Relatório da Diretoria da Associação Comercial do Amazonas. Ano social de 1942. Rio de Janeiro, p. s/n – Arquivo da Biblioteca Nacional do Brasil.

Tabela 1 – Quantidades de mudas distribuídas entre 1936 - 1940

| 1936-1940 | | |
|---|-------|----------|
| Mudas de seringueiras distribuídas | 16024 | Unidades |
| Mudas de castanheiras distribuídas | 56365 | Unidades |
| Mudas de Vegetais diversos distribuídas | 12043 | Unidades |

Fonte: Relatório da Diretoria da Associação Comercial do Amazonas, 1942.

Essas mudas continuaram a ser distribuídas, segundo os relatórios de 1940 a 1946, a fim de utilizar esses bens de consumo para abastecimento da cidade Manaus.

Tabela 2 – Quantidades de mudas distribuídas no Amazonas - 1944

| 1944 | | |
|---|-------|-----|
| Mudas de seringueiras distribuídas | 3.872 | Pés |
| Mudas de castanheiras distribuídas | 1.050 | Pés |
| Mudas de Vegetais diversos distribuídas | 154 | Pés |

Fonte: Relatório da Diretoria da Associação Comercial do Amazonas, 1944.

Além das mudas que constam na tabela, ainda foram enviadas mudas de cana, juta, coqueiros e capim.

É importante ressaltar que esses quadros de bens de abastecimento estavam ganhando maior ênfase por parte do Estado do Amazonas, pois boa parte desse trabalho de agricultura estava intimamente ligado aos trabalhos realizados por mulheres. Salientamos que embora nos *Relatórios de Assistência à Agricultura* tenham preocupação em cultivar dentro dos seringais outras espécies de mudas para que fossem enviadas para a cidade de Manaus, nos locais onde trabalhavam os seringueiros os patrões exigiam que fosse dado uma atenção maior para borracha.

A grande questão é que, uma vez que esses alimentos eram produzidos assim como a borracha, deveriam ser encaminhados para troca nos barracões, a fim de diminuir a dívida dessas famílias perante os patrões. No entanto, ao negociar com o barracão, o trabalhador saía prejudicado, uma vez que os preços cobrados eram exorbitantes. Cristina Wolff define bem como funcionava esse comércio:

A grande questão é que, apesar de ganhar com a seringa muito mais dinheiro do que poderia obter no Nordeste, o seringueiro aqui era obrigado a gastar muito mais com sua subsistência, pois qualquer mercadoria era

vendida nos barracões a um preço muito maior do que nas cidades, às vezes 200% mais caro. Além disso, a troca não era normalmente mediada pelo dinheiro, o qual o seringueiro somente obtinha ao final do período de corte, se lograsse ter saldo em sua conta-corrente, na qual eram debitadas suas compras no barracão e creditada a borracha produzida. Isso se o patrão ainda se dispusesse a pagar o saldo, pois são muitos os relatos de brigas entre patrões e seringueiros que cobravam seus saldos. O monopólio que o patrão manteve nessa troca com os seringueiros, reforçado pelo contrato – padrão imposto pelos órgãos governamentais na Batalha da Borracha, e a incompetência desses mesmos órgãos na fiscalização dos abusos, garantia essa troca desigual que fazia com que fosse difícil para um seringueiro libertar-se da eterna dívida com o patrão (WOLFF, 1999, p. 139).

Logo que esses trabalhadores chegavam aos seringais, eram obrigados a consumir nos barracões dos patrões (estabelecimentos responsáveis por distribuir as ferramentas assim como alimentação, remédios), que cobravam altos preços, o pesquisador Frederico Alexandre completa que:

Repetia-se o engodo do propagandismo de finais do século XX, desta feita com participação direta do Estado Brasileiro. Nos novos seringais imperavam as antigas práticas e proibições, onde o sistema de aviamento, atrelava, mediante um sistema de endividamento, o produtor ao barracão, impedindo sua autonomia na produção da subsistência (OLIVEIRA, 2013, p. 95).

Com a presença do trabalho feminino era possível se dedicar à agricultura e ao corte da seringa, mesmo com os patrões tentando enraizar na mente dos trabalhadores que a produção da borracha era prioridade, conforme apontado por Cristina Wolff (1999).

Dentro desse contexto, foram reinventadas novas formas de sobrevivências nas colocações, contando com aquilo que era produzido dentro dos próprios seringais e com aquilo que poderia ser adquirido em meio à mata Amazônica. Foram aos poucos se tornando peças fundamentais para assistência de suas famílias nos seringais.

As mulheres vindas de outras regiões ou nascidas nos seringais, dentro das colocações, desde muito cedo já tinham uma rotina de trabalho. Contando com o tempo para cada coisa, para cada colheita, para o corte da seringa, dessa forma percebemos como os modos

de trabalho ainda estão vivos na memória dessas mulheres, já que o seu cotidiano de trabalho estava em torno de sua sobrevivência nas colocações e nos barracões. Sua rotina girava a maior parte do tempo em torno do trabalho.

As que trabalhavam nas colocações, ao mesmo tempo em que produziam para os seringalistas (também chamados de patrões), experimentavam certa liberdade criando suas formas de resistências, para Gerson:

A diferença é que no mundo em que vivem, os personagens dessas histórias ganham forma no silêncio, na solidão e nos seus modos de relacionamento com a floresta. Em sua compreensão de mundo, eles ganham concreticidade porque se articulam com os significados da preservação da existência humana, com suas tradições e valores, significados que fazem parte de seus modos de vida em constante reelaboração (ALBUQUERQUE, 2005, p 60).

Dentro da reflexão de Gerson Albuquerque (ALBUQUERQUE, 2005), acerca da história de resistência desses trabalhadores do rio Muru, de suas vivências na mata, ele demonstra uma história de lutas, de solidariedades entre essas famílias. Estes trabalhadores dentro dos seus territórios de produção, a mata, buscam estratégias de burlar o sistema, desviar a produção e negociar mercadorias longe dos olhos do patrão, realizando fugas, ou reivindicações por melhores preços. Tudo isso simboliza a resistência nas colocações, dentro de suas experiências de trabalho, buscando formas de reação contra os patrões.

Resistência nesse sentido silenciosa, não necessariamente de enfretamento direto com o patrão, mas sim de se criar estratégias para romper com a dominação dos donos dos seringais. Dessa forma eles estavam burlando o sistema imposto de troca dos barracões e buscavam outras alternativas.

Segundo Maria Freitas Ferreira (2004) essas mulheres estavam longe de serem apenas donas de casa e mães de famílias, onde a figura do homem é o único responsável pelo sustento da casa, a autora destaca a questão da resistência da mulher quebrando esse domínio do marido e aprendendo a realizar trabalhos dentro da mata como o corte da seringa.

Dentro dessa discussão, percebemos como as relações de gênero implicam uma diferenciação do trabalho feminino frente ao masculino. O homem percebe seu trabalho como o daquele que sustenta, que realiza o trabalho pesado, enquanto a mulher realizaria trabalhos menores, representado nas fala dos entrevistados como serviço de casa, de mulher.

Existe uma associação da mulher com trabalho doméstico mesmo dentro dos seringais, sobressaindo essa visão que os homens que saíam para cortar a seringa, enquanto que os trabalhos de agricultura ou de colocar armadilhas para caçar, por exemplo, eram trabalhos de mulher. Eles não têm essa visão que o trabalho feminino é primordial, tendo em vista que antes esses trabalhadores não conseguiam realizar outras tarefas além da coleta da seringa e que, portanto, acabavam consumindo em maior quantidade produtos nos barracões. Só que com a presença da família, nesse segundo momento de produção da borracha, toda a família é inserida nessa dinâmica de trabalho.

Mesmo as mulheres que iriam cortar seringa, cortam em menor quantidade, que os homens, pois elas em sua maioria se preocupam em cortar nas regiões mais próximas das colocações, de suas casas, por conta dos filhos. Sem contar que o faziam com ferramentas mais velhas, doadas pelo marido, e com isso sua produção será em menor escala comparada ao do homem (WOORTMANN, 1998).

Entretanto, ao passo que essas trabalhadoras cortam seringa, também são agricultoras, coletoras de castanhas, coletoras de frutas defumam borracha, realizam diversas tarefas, que seus maridos ou os homens da família entendem que são “serviços de mulher”, reforçando essas relações de gênero onde o trabalho feminino é visto como algo menor ou complementar.

Por isso, se fez necessário entender como essas mulheres começaram a buscar outras formas de se manter fora das dependências dos barracões. Além da borracha, a produção da castanha, da farinha, a manutenção de uma roça são exemplos claros de mercadorias que eram vendidas nos regatões e armazenadas para consumo próprio.

Como relata Ana Xavier Pinto, após a morte do pai, ela começa a cortar a seringa nas regiões mais afastadas e vai prosseguir na vida de seringueira até mesmo depois de casada:

(...) porque o serviço mais pesado que tinha, era você cortar seringa. Brincadeira, mana, eu saía de madrugada, o Anibal (marido de Ana Xavier) saía duas horas da Madrugada pra estrada, dava um rodo, quando chegava oito horas do dia chegava em casa, aí almoçava, ficava um pedacinho virava pra trás. Chegava em casa quatro horas, quatro e meia, com o leite, ia colher, aí defumar, guardava, botava a borrachinha lá, vamos pro lago, vamos mariscar... (PINTO, 2013).

Organizavam-se de modo que envolvia toda família nos afazeres diários, trabalho esse que se fazia necessário, tendo em vista que o seringueiro passava muito tempo fora na realização deste e outros serviços. A família da mãe de Consuelo Ladislau era de agricultores dentro dos seringais. Seu pai cortava seringa no Anori, e ela descreve com o que trabalhavam na região:

Com feijão, arroz. Elas plantavam, eles eram agricultor. Era assim, cuidava daquelas pessoas, cozinhava, matava boi e tudo porco, galinha, ela faziam pros que estavam trabalhando com eles, do nordeste também (LADISLAU, 2016).

Essas mulheres também eram responsáveis pelo serviço de defumação. Francisca das Chagas Ribeiro, trabalhadora do seringal, evidência esse serviço:

Aí, quando ele chegava, nós já tinha acabado de defumar a borracha, aí no outro dia ele saía quatro horas da madrugada pra cortar, ele ia cortando e ia botando aquela tigelinha na árvore né, aí quando acabava de corta tudinho meio dia ele voltava colhendo já o leite no balde né, aí quando ele chegava, já era de tarde né, uma quatro horas ele chegava com o leite, aí ele, deixava nos defumando eu mais o Jucelino [filho] e ele ia atrás de uma comida, mata uma caça pra nós jantar... (RIBEIRO, 2014).

Apesar dos perigos na defumação da borracha, onde muitos adoeciam por causa da fumaça, as mulheres assumiram alguns serviços nas colocações tais como na defumação, coleta de seringa. Estas famílias conseguiam então, ter mais tempo para caçar, para cultivar a roça, diminuindo assim o consumo nos barracões.

Francisca das Chagas Ribeiro trabalhava entre dois seringais: um mais próximo da Beira no rio em Hamburgo e um seringal mais no centro no Jutai. O seringal de Hamburgo que ficava mais na beira no rio, possibilitando a essa trabalhadora o serviço de roça, trabalho esse que não era possível no seringal mais no centro da mata em Jutai, aponta:

Não, porque era demais longe, era na terra firme mesmo, é muito longe, não dava não...

Era tão longe da Beira, menina, que nós andava umas duas horas e meia a pé pra chegar lá na colocação, cortava e cortava.

No começo, logo era bom, tinha caça, tinha tudo, depois não tinha nada, não, só faltava morrer de fome, os bichos tudo tinham se afugentado tudo, não tinha mais nada, nós sofria muito... (RIBEIRO, 2014).

As implicações para quem trabalhava nos seringais dos centros mais afastados eram maiores. O patrão deveria deixar as mercadorias para os seringueiros nas colocações e da mesma formar recolher a mercadoria. Francisca conta que no seringal onde trabalhava, o patrão só deixava a mercadoria de seis em seis meses. Como podemos ver acima, demonstra que no início era bom por que tinha caça abundante, só que a caça foi se tornando escassa, então Francisca passava a maior parte do tempo com os filhos no seringal mais na beira do rio para conseguir fazer roça e para conseguir garantir sua sobrevivência, enfatizava - “íá, íá só os homens, ficava só as mulheres (RIBEIRO, 2014)”, ficavam então as mulheres e os filhos nos serviços de roça.

Ana Xavier Pinto (2013), durante todo seu relato manifesta insatisfação com os patrões. Ela que tinha uma rotina constante de trabalho em meio à mata, aponta a todo instante revolta com o domínio exercido pelos seringalistas ao mesmo tempo em que através de sua produção, burlava o sistema imposto pelo patrão vendendo para o regatão:

Mas lá era uma miséria de vida, uma pobreza, só o patrão que tinha dinheiro e quem tirasse um quilo de borracha pra vender fora, ele botava pra rua.

Vendia, eu, meu cunhado, um irmão meu, irmão não, irmão do meu marido e eu. Meu marido, todos os dois cortava seringa, eles fazia um princípiozinho, escondia e ia esperar o regatão, lá na outra praia e vendia, lá ele ía... aí é que nos podia comprar uma roupa mulher, uma roupa melhorzinha (PINTO, 2013).

Segundo David McGrath (1999), a venda para o regatão representava uma chance maior de liberdade na negociação, tendo em vista que essas embarcações fluviais que encostavam-se às beiras dos rios de forma clandestina para comprar borracha dos seringueiros, cobravam um preço por vezes até superior ao do barracão.

No entanto, a negociação entre freguês e regatão dava a possibilidade da escolha de bens que não tinham nos barracões e a possibilidade de não receber mais anotações nos cadernos de contas em troca de bens básicos trocados nos barracões, tendo assim uma possibilidade de escapar do controle dos patrões e diminuir a dívida.

Tratava-se de relações diferentes: era a escolha do seringueiro comprar do regatão. O regatão por sua vez não precisava controlar, nem obrigar o freguês a comprar em seu batelão. Sendo assim, a relação entre os regatões e seringueiros eram bem diferentes das relações entre patrão e seringueiro.

Não estamos afirmando que os produtos deixaram de ser consumidos por essas famílias, estamos esclarecendo essa nova divisão de trabalho e as práticas que eram mantidas por essas mulheres, que possibilitaram uma nova forma de romper com a dependência desses produtos do barracão.

A vida na roça, a produção da farinha para troca e consumo, a castanha, todos esses foram evidenciados como um trabalho muito pesado, cansativo e separado entre serviço do homem e de mulher, juntamente com as crianças, conforme percebemos no depoimento de Francisca Diogo ao descrever um dos processos de fazer a farinha que eram realizados por sua mãe, juntamente com o seu auxílio:

Era outro serviço, em roça, ela fazia roça, e aí a gente faz o roçado e depois planta maniva, aí chega o tempo ela vai colher né, aí dali que sai a farinha, da maniva. Aí ela cria uma batata né, aí daquela batata que sai a farinha, era o serviço dela era esse, o dele era de seringueiro e o dela era em roça... Era, da farinha saía a goma, farinha de tapioca, fazia, é (pausa), farinha de tapioca, qualquer coisa que você quisesse fazer, pé de moleque que chama. Mas a farinha era bem complicada né, você põe uma parte de molho dentro da água, que é pra poder pra ela amolecer, aí você vai arrancar outra parte e raspa, ceva, no cevado, aí depois você mistura aquela farinha que tá raspada com aquela que tá mole, que amoleceu, aí depois disso a gente coloca dentro de um tipiti²⁵ que chama tipiti, aí depois coloca pra escorrer a água, depois que escorre aquela água, aí você vai peneirar tudinho, aquela massa, vai peneirar ela, depois que ela tá peneirada, aí você já fez o fogo, embaixo do forno, aí você vai jogando aquela massa, aos poucos assim, vai jogando vai mexendo, vai jogando vai mexendo, com pouco fogo, até ela ficar torradinha, aí depois que lá, ficar torrada já tá pronta, aí já tá boa...(JESUS, 2014).

Antônio Guimarães aponta o processo de produzir a farinha em que sua mãe trabalhava plantando maniva²⁶ e produzindo farinha,

25 Espremedor de palha trançada, usada a Amazônia para escorrer e secar a raiz da mandioca.

26 Rama da mandioca.

diferente do primeiro depoimento, neste caso contava com a ajuda de toda família:

Nessas alturas, os adultos era torrar a farinha no fogo, puxar roda, puxar roda era pra cevar, manual né. Puxar a roda, botar a massa feita na prensa, pra espremer pra secar ela, pra poder peneirar e daí pra torrar, o serviço era isso.

Aquela mulherada tudinho lá embaixo da casa de farinha um galpão grande e coberto de palha.

Descasca tudinho, lava e vai dois homens pra roda e um cevando, cevando, aquela massa vai pra prensa, acocha ela um terminado tempo uns minutos, meia hora, aí ela seca aquela água, aí suspende aquele pau que imprensa ela, aí vai pra peneira peneirar, aí é que vai pro forno pra torrar, isso é o serviço da farinha [...] (GUIMARÃES, 2014).

Dentro de todas essas etapas, percebemos o grau de exigência desses processos, tendo em mente que sem a ajuda de toda família (em alguns casos ajuda de outras famílias) a produção era muito difícil. Neste processo a participação maior era das mulheres e crianças, já que o homem passava horas dentro da mata cortando seringa.

Conforme Consuelo Ladislau aponta, poucas vezes foi ao local onde era extraído o látex. Ela ficava na área rural esperando o marido, ou a família do pai, que cortava seringa em uma região próxima ao Anori. Como a própria afirma: “Não, o barracão ficava aqui eles entravam ainda mais, da mata, no barracão quem ficava era o patrão né e eles iam pra mais longe, aí lá pegava seringa ficava três quatro meses” (LADISLAU, 2016).

Quando não estava no tempo de cortar, os homens auxiliavam em outros serviços, buscando fabricar sua farinha para o consumo ou para trocar nos regatões, evitando comprá-las no barracão.

Como afirma Ana Xavier: “Podia plantar mandioca, nós fizemos uma casinha de farinha, aí nós plantava mandioca, fazia farinha, ninguém comprava farinha... era cara que só o diacho” (PINTO, 2013).

Francisca Diogo Jesus indica que o processo da coleta da castanha também demandava tempo e disposição;

Ela (mãe), ele (pai) trabalhou também, a castanha é o mesmo que a seringa, você sai de manhã, aí vai colhendo a castanha, vai colhendo, leva um paneiro, pegando a castanha, vai botando na costa assim, dentro do paneiro né, aí enche o paneiro e vem despejá no lugar. Aí quando ele termina de colher aquela castanha, debaixo da castanheira, aí ele vai quebrar corta tudinho, com terçado,

cortando e vai colocando no paneiro, vai cortando, quando enche o paneiro é, aí ele vai lavar a castanha, lava tudinho. Aí sai aquela castanha, aquela castanha que não presta né, aí fica só as boas, aí ele vende, aí vai vender em caixa, eles trazem na canoa né, aí chega lá eles vende assim, em caixa... (JESUS, 2014).

Em sua maioria, era um serviço realizado por mulheres, neste caso quem faz a colheita da castanha é o pai e a mãe da entrevistada. No entanto, devemos nos atentar para o fato de que naquele momento a seringa não era cortada, fora desse período de colher o leite da seringueira, faziam serviços de retirar a castanha, pois segundo dona Francisca Diogo Jesus (2014), “castanha não dava todo tempo, tinha um tempo para tudo”.

A possibilidade de trabalhar em outras tarefas, aumentando assim a possibilidade de sobrevivência, foi factível para este seringueiro, devido a participação de sua família, nas atividades em que este não conseguiam realizar, pois neste caso sua mulher a realizaria com o auxílio dos menores.

Dentre os trabalhos que já foram descritos, percebemos uma profunda ligação, entre o trabalho da mulher e roçado, dito por alguns entrevistados, como trabalho doméstico, tendo como responsáveis suas mães, ou suas esposas. A memória de todas as mulheres que foram entrevistadas mostra-se muito ligada a este trabalho de roça. Mesmo as mulheres que cortavam seringa, também trabalharam no cultivo da mandioca. Estes produtos garantiam a alimentação de suas famílias, principalmente nestes períodos, em que o preço da borracha variava muito e conforme isso ocorria, os produtos nos barracões ficavam cada vez mais caros.

Francisca Diogo Jesus e Antônio Guimarães acompanhavam suas mães no serviço de roça realizando serviços menores, estes também falam do serviço de cultivar maniva como uma tarefa trabalhosa e cansativa:

Agora, a gente acompanhava era a mamãe na roça né, pra ajudar, arrancar, a mandioca, porque a mandioca você planta aquela mandioca, aquela maniva né, aí depois você vai arrancar, vai arrancar, aí depois tem aquelas batatas que dali que sai a farinha, daquela batata... (JESUS, 2014).

O que ela [a mãe do Antônio] fazia era pra trabalho era canteiro, plantas aquelas verduras, frutas, essas coisas assim (...). É por que, a água sobe ligeiro, e a roça plantada na costa da praia e a água quando sobe, ou a pessoa colhe ou perde, entendeu, então era obrigada a trabalhar dia e noite,

tá me entendo?! pra poder sobreviver, pra poder salvar aquela roça, já no fim pra arrancar roça, é de mergulho, que ela tá só com a folhinha de fora assim, quando mergulha pra arrancar é assim trabalho pesado... (GUIMARÃES, 2014).

O trabalho na roça era referente principalmente ao cultivo da maniva que era parte principal da alimentação desses trabalhadores. A farinha é um alimento que faz parte da rotina de alimentação nas regiões Norte e Nordeste e segundo os depoimentos acima, é possível notar como aquele cultivo era importante para aquelas famílias, o cuidado com o trabalho que a mãe de Antônio Guimarães tinha é apresentado pela narrativa do filho como algo fundamental para sua sobrevivência, vigiavam a roça dia e noite, a fim de não perde a produção.

Outros alimentos também eram cultivados, tais como milho, feijão, tabaco. No entanto, no relato dos entrevistados e entrevistadas está muito presente no processo de plantio de maniva e fabricação da farinha, justamente porque este é um trabalho não muito diferente dos demais, mas que necessita da cooperação de todos da família, principalmente das mulheres que preparam o solo para o plantio e cuidam daquele roçado.

A diferença com o período anterior foi que o produtor não está mais sozinho na mata, passou a estar acompanhado de sua família, mulheres e filhos que, através de outras atividades, estabeleceram modos de se tornar menos dependentes do patrão. Estes trabalhadores diversificaram a sua produção passando a ser também agricultores, coletores de castanha, atividades antes impossíveis de serem realizadas sem a presença de suas mulheres, trabalhadoras essas que se tornaram responsáveis por boa parte das práticas citadas, Ana como já foi dito, demonstra revolta em boa parte de sua fala “os patrão, tudo bando de ladrão”.

As castanhas também eram colhidas e tratadas por essas trabalhadoras. As castanhas, além de serem usadas para o consumo, também eram trocadas por outras mercadorias nos barracões. Altina Lopes, trabalhadora do barracão, salienta o trabalho que realizava quando recebia essas mercadorias, tais como a castanha, a caça e a borracha:

(...) aí eu ia pro barracão passava a noite todinha que Deus dava, das seis da manhã às seis da noite, às seis da noite ia medindo castanha no batelão, porque lá tudo tinha que chegar e receber e contar quantas latas, medir, pra poder pagar o freguês né.

O freguês cortava seringa, fazia tudo, às vezes minha filha tinha o barracão lá, tinha o barracão em cima e embaixo

tinha o flutuante, aquele flutuante era de botar as coisas quando chegavam em cima, por acaso a borracha, a castanha, a gente tinha dia que eu passava a noite todinha nesse flutuante, recebendo castanha, pesando borracha, era eu e o Benjamin (irmão), nós sofremos muito nós dois (LIMA, 2013).

Vale ressaltar que Altina, em virtude da prisão de seu irmão mais velho, acabou por assumir todo o serviço pesado do barracão, juntamente com seu irmão mais novo, Benjamin:

Eu e o Benjamin, fomos nós que mais sofremos com a prisão do meu irmão, muito. Você já pensou olha nos tomava conta de um barracão minha filha que chegava por dia, tinha dia que chegava quinhentas pele de borracha por dia e a gente tinha que pesar aquela borracha, tinha que arrumar ela no pátio, aí chegava três, quatro, cinco batelão com duzentas, quatrocentas latas de castanha e a gente tinha que pesar aquilo tudo a gente tinha que medir aquilo tudinho (LIMA, 2013).

Por conta deste problema, ambos muito jovens, assumiram o trabalho no barracão. Como podemos entender o serviço dentro dos barracões também era cansativo, além disso, esta não tinha contato com dinheiro nem seu irmão Benjamin, que ficava com o patrão, dono do seringal, por isso, algumas vezes Altina retrata que sofreu enfrentamento por parte dos fregueses.

(...) aí tinha freguês que chegava lá queria que nós vendesse mercadoria pra eles sem a gente ter ordem de vender, uma vez o cara chegou, eu peguei um pedaço de pau eu disse pra ele “olha se é homem se você subir aqui no barracão”, ele disse que ia entrar e ia tirar as coisas de dentro do barracão.

Eles iam querer que gente pagasse o dinheiro pra ele ou pagasse em mercadoria e nós não ia fazer isso, nós não tinha ordem pra fazer isso, não era que a gente não queria fazer, a gente não tinha era capacidade de fazer botar aquilo na mão dele sem ter uma (LIMA, 2013).

Era natural que o freguês, como também era chamado o seringueiro pelos que trabalhavam no barracão, ficasse frustrado por não receber seu dinheiro quando ia trocar no barracão. Em alguns casos, ele não poderia retirar nem mercadoria, por não possuir crédito, pois,

segundo Altina Lopes, estaria devendo mais do o que tinha produzido, afinal de contas, era isso que era passado para os trabalhadores do barracão. Em sua maioria, os patrões administravam os barracões, mas neste caso o patrão passaria a maior parte do tempo na cidade e não autorizava o pagamento em dinheiro para os trabalhadores e nem em mercadoria caso a dívida estivesse muito alta. As ordens do patrão criavam tensões ao interior do plantel de trabalhadores. Quem, naquele momento, administrava o barracão ficava numa situação complicada, porque ambos as partes entravam em uma constante tensão.

Com isso, podemos dizer que a exploração também tinha lugar dentro do barracão. Uma vez que neste caso a trabalhadora enfrentava uma rotina de trabalho exaustiva de horas de trabalho, além de ainda ter que lidar com os seringueiros exigindo o dinheiro, mas somente quem tinha acesso ao dinheiro era o patrão.

Ainda para comprovar nossa hipótese, temos o registro de Ana Xavier. Os pais de Ana Xavier eram cearenses. Seu pai trabalhara nos barracões com os livros de contas de saída e entrada de mercadoria. Quando o pai de Ana ficou cego, foi mandado embora, vindo posteriormente a falecer. Ante esse fato, a sua família não recebeu nenhuma assistência por parte dos patrões. Ana, então juntamente com seus irmãos, teve que passar a cortar seringa para sobreviver nas colocações.

No entanto, as famílias no seringal sempre buscaram burlar o sistema. Ao perceber que estavam sendo exploradas pelos patrões, as mulheres foram as principais responsáveis por esconder essas mercadorias, para que pudessem ser vendidas aos regatões, Ana Xavier nos diz que:

Se era caro, tudo era uma carestia doida mana, se levasse qualquer outra coisa, fora da borracha, se comprar era pela hora da morte, agora o que eles queriam vender era caro, ali era caro, não era brincadeira não. Agora a borracha na mão deles dava dinheiro, eles comprava borracha da gente um pouco mais nada, aí vendia para aquela turma, para aqueles ricos... (PINTO, 2013).

Antônio Guimarães fala de como alguns trabalhados optaram por não trocar com o comerciante no barracão e sim com o regatão:

Aí o fulano ia lá, fazia uma troca de uma borracha, o que tinha de produto né, sem o patrão sabe, escondido. O patrão, se o patrão soubesse, botava o freguês pra fora, ele era obrigado a pegar todo produto e levar pro patrão,

se precisava de alguma coisa, tanto que nunca tirava saldo né, chegava lá, comprava as coisas do patrão e ia pra casa, patrão ficava lá anotando, quando terminava o fabrico daquele produto, aí ele ia prestar contas, mas geralmente o fulano fica sempre devendo né, por que eles metiam a mão (GUIMARÃES, 2014).

De fato, a classe dominante tenta reverter o quadro de crise com o fim da Segunda Guerra e com o preço da borracha em baixa, até então a fonte principal de economia do Amazonas. Nos relatórios de 1946 já percebemos extensas assembleias buscando soluções para que a produção tivesse apoio por parte do governo e buscasse se reerguer. Conforme apontam Wesley Pereira e Jose Raimundo.

Com o início do segundo ciclo da borracha, em 1942 (discutido na seção 2.3), reacende na elite amazônica a expectativa de reviver o momento áureo do início do século. Porém, a euforia da atividade gomífera não durou muito tempo. Com o fim da guerra em 1945, a demanda norte-americana e as medidas oriundas dos Acordos de Washington são praticamente estancadas, mas agora a classe dominante local se mostra mais ativa em busca da defesa de seus interesses (OLIVEIRA, TRINDADE, 2012, p. 30).

Já dentro das matas, os patrões à medida que a crise se instalava buscaram estratégia para continuar com as mãos de obra sobre seu domínio: “Os seringalistas, pressionados pelas dívidas e pela perda de sua força de trabalho, passaram a procurar formas de adaptar a atividade extrativa às novas contingências sem, contudo, afetar a essência do sistema de dívidas” (WOORTMANN, 1998, p. 16).

Estas famílias sofriam pressões por parte do patrão, mas não se tratavam de vítimas passivas. Pelo contrário, em uma lógica de exploração onde os trabalhadores e trabalhadoras não conseguiam ter os bens básicos para a sobrevivência de suas famílias, buscavam reagir a sua maneira. Para as mulheres que cuidavam das colocações, encobriam a venda de produtos por fora, faziam roça, cuidavam das crianças e cortavam seringa, dentre outros serviços. Tinham uma rotina de trabalho exaustiva e necessária sobre constante preocupação com o patrão. Se ele pegasse ao seringueiro vendendo borracha para o regatão, o expulsaria e confiscaria toda a produção daquela família, dentre outras práticas violentas para manter as famílias presas aos seringais.

Segundo as entrevistadas em alguns casos confiscavam até a roupa do corpo de algumas famílias que eram pegas vendendo para

regatão ou que não produziam mercadoria suficiente, conforme indica Marcelo Pereira:

Todavia, em épocas onde o preço da borracha encontrou-se vantajoso no mercado – principalmente durante o “áureo” período de 1870 a 1912 e de 1943 a 1945 – muitos seringalistas proibiam o cultivo da roça, pois entendiam que todo o esforço produtivo devia ser direcionado à seringa. Outros seringalistas não proibiam sob a condição de a produtividade do trabalho não ser comprometida. Tal condição obrigava o seringueiro a aumentar sua jornada de trabalho. A desobediência por parte do seringueiro podia custar-lhe a vida ou pelo menos castigos severos. Muitos seringueiros acabaram por deixar por completo o trabalho no seringal – após quitarem sua dívida no barracão, algo muito raro – e migraram de vez para a agricultura (PEIREIRA, 2012, p. 243).

Foi através daquele trabalho coletivo, contando com a participação em maior parte dessas mulheres que foi possível realizarem o cultivo de outros gêneros alimentícios longe do controle do patrão.

Essas mulheres ficaram invisibilizadas dentro das colocações e dos barracões durante anos, mas acabaram se tornando o eixo daquelas famílias que viveram e vivem nas florestas do Amazonas, justamente por ter desempenhado vários papéis.

REFERÊNCIAS

fontes orais

GUIMARÃES, Antonio. Depoimento [06 Abr. 2014]. Entrevistadora: Agda Lima Brito. Manaus: Amazonas, 2014.

JESUS, Francisca Diogo. Depoimento [06 Abr. 2014]. Entrevistadora: Agda Lima Brito. Manaus: Amazonas, 2014.

LADISLAU, Consuelo. Depoimento [10 Abr. 2016]. Entrevistadora: Agda Lima Brito. Manaus: Amazonas, 2016.

LIMA, Altina Lopes. Depoimento [08 Maio 2013]. Entrevistadora: Agda Lima Brito. Manaus: Amazonas, 2013.

PINTO, Ana Xavier. Depoimento [15 Nov. 2013]. Entrevistadora: Agda Lima Brito. Manaus: Amazonas, 2013.

RIBEIRO, Francisca das Chagas. Depoimento [10 Fev. 2014]. Entrevistadora: Agda Lima Brito. Manaus: Amazonas, 2014.

NOGUEIRA, Raimundo. Depoimento [06 Abr. 2014]. Entrevistadora: Agda Lima Brito. Manaus: Amazonas, 2014.

bibliografia

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues. *Trabalhadores do Muru, o rio das cigarras*. Rio Branco: EDUFAC, 2005.

ANDRADE, Regina Marcia. *Delírios e agruras do látex: o amazonas de 1880 a 1920*. Dissertação de Mestrado. Ano de obtenção: 1991.

ASSUNÇÃO, Sandra; SILVA, Josué; SILVA, Adnilson. Lembranças do Lugar: O ser Seringueiro em Extrema RO. *Revista Igarapé*, Vol. 1, No 1 (2013).

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: um pouco – antes e além depois*. Manaus: Ed. Umberto Calderaro, 1977.

BRUNO, Regina. Sobre afetos e desigualdades de gênero: as assentadas dos grupos produtivos de mulheres. *ANTHROPOLÓGICAS*, ano 16, volume 23(1): 2012.

CAMPOS, André Luiz Vieira. *Políticas Internacionais de Saúde na Era Vargas: o Serviço Especial de Saúde Pública. 1942-1960*. Rio de Janeiro. Ed. Fiocruz. 2006.

CHEROBIM, M. Trabalho e comércio nos seringais amazônicos. *Perspectivas*, São Paulo, 6:102-107, 1983.

DAUPHIN, Célia, FARGE, Arlette, PERROT, Michelle. *A história das mulheres. Cultura e Poder das Mulheres: Ensaio de Historiografia*. Tradução de Rachel Soihet. Rosana M. A. Soares e Suely Gomes Costa. Gênero. NUTEG- Núcleo Transdisciplinar dos Estudos de Gênero. 2º. Sem 2001- vol. 2, n. 1. Niterói: EdUFF, 2000.

FERREIRA, Maria Liége Freitas. Mulheres no Seringal: submissão, resistência, saberes e práticas (1940-1945). *VIII Simpósio Internacional Processo Civilizador, História e Educação*. Paraíba, 2004.

FILHO, Cosme Ferreira. Amazônia em novas dimensões. Manaus: Conquista, 1961. Pag 266. In: LEAL, Davi Avelino. Por uma arqueologia dos seringais. *Canoa do tempo (UFAM)*, v. 1, p. 205-201, 2007.

GODY, Paulo R. Teixeira. Riqueza e Miséria do Ciclo da Borracha na Amazônia Brasileira: Um Olhar Geográfico por Intermédio de Euclides da Cunha. In: Paulo R. Teixeira de Godoy. (Org.). *História do Pensamento Geográfico e Epistemologia em Geografia*. 1ª ed. São Paulo (SP): Cultura Acadêmica/Editora Unesp, 2010, v. 01.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. A Batalha da Borracha: propaganda política e migração nordestina para a Amazônia durante o Estado Novo. *Revista de Sociologia e Política*. n° 9, 1997.

LAGE, Mônica Maria Lopes. *Mulher e Seringal: Um olhar sobre as mulheres nos seringais do Amazonas (1880-1920)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

LIMA, Frederico Alexandre de Oliveira. *Soldados da Borracha, das vivências do passado às lutas contemporâneas*. Dissertação de mestrado. Ufam: Manaus, 2013.

MORGA, Antonio Emilio e LAGE, Mônica Maria Lopes. Mulheres nos Seringais do Amazonas: sociabilidade e cotidiano. *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, Ponta Grossa, v. 6, n. 1, p. 91 - 104, jan. / jul. 2015.

NASCIMENTO, Maria das Graças. O Trabalho silencioso da mulher no interior da Floresta Amazônica. *Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente*- Março. - Nº 11, Vol. II, 1998.

NEGREIROS, Marcelus Antônio Motta Prado. *Trajetórias e memórias sobre a saúde dos Soldados da Borracha em Seringais do Acre*. Tese (Doutorado em Ciências). Universidade de São Paulo, Faculdade de Saúde. São Paulo, 2011.

OLIVEIRA, Wesley Pereira e TRINDADE, Jose Raimundo Barreto. Borracha, Nordeste e Floresta: a Economia e a Sociedade Amazônica nos dois ciclos gomíferos. *Cadernos CEPEC*. v. 1, n. 1. Fevereiro de 2012.

PEREIRA, Marcelo Souza. Servidão humana na selva: o aviamento e o barracão no seringal da Amazônia. *Somanlu*, ano 12, n. 1, jan./jun. 2012.

PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

_____. *Os excluídos da História: operários, mulheres, prisioneiros*. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 4ª. Ed , 1988.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. (CIP) UFPA, Belém: Açaí, 2010. p. 124,136.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Revista Estudos Históricos*, vol. 5, nº 10 (1992).

PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História*, São Paulo, 14 de fev. 1997.

_____. História Oral e Poder. *Conferência no XXV Simpósio Nacional da ANPUH*, Fortaleza, 2009.

_____. O que faz a história oral diferente. *Projeto História*. Fevereiro/1997.

RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Unicamp, 2013.

SANTOS, Antonio Cesar de Almeida. *Fontes orais: testemunhos, trajetórias de vida e história*. Curitiba: DAP, 2005.

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. *O genius de uma economia: reflexões e propostas sobre o desenvolvimento da Amazônia*. Populações Humanas e Desenvolvimento Amazônico. Belém: UFPA, 1989.

SARAIVA, João Gilberto Neves. *Todo Nordeste que Couber A gente Publica: O The New York Times e as Representações do Nordeste Brasileiro na Era da Política de Boa Vizinhança. (1933-1945)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

SENA, Odenildo. *A engenharia do texto: um caminho rumo á prática da boa redação*. Manaus: EDUA\ FAPEAM, 2005.

SECRETO, Maria Verônica. *Soldados da Borracha: Trabalhadores entre o Sertão e a Amazônia no Governo Vargas*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo. 2007. Soldados da Borracha. Cap. A peça fundamental: o contrato.

SOIHET, Rachel e PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 27, nº 54, jul – dez. 2007.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres e História de Gênero - um depoimento. *Cadernos Pagu* (UNICAMP), Campinas/ São Paulo, v. 11, 1998.

SOUZA, Carlos Alberto Alves. *Aquirianas: mulheres da floresta na história do Acre*. Rio Branco: instituto de Pesquisa, Ensino e de Estudos das Culturas Amazônicas, 2010.

_____. “Varadouros da Liberdade”: Cultura e trabalho entre os trabalhadores seringueiros do Acre. *Projeto História*, São Paulo, (16) de fev. 1998.

VIEIRA, Maria do Pilar de Araújo, PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha Peixoto; KHOURY Yara Maria Aun. *A Pesquisa em História*. 3ª ed. São Paulo: Ática, 2000.

UGARTE, Maria Luiza. *Folhas do Norte: Letramento e periodismo no Amazonas (1880-1920)*. Tese de doutorado (doutorado em História-PUC) Pontifícia Universidade Católica- São Paulo. 2001.

WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da Floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

WOORTMANN, Ellen. Família, Mulher e Meio Ambiente no Seringal. In: Ana Maria Niemayer; Emilia Pietrafeza Godoi. (Org.). *Além dos Territórios: por uma troca entre a etnologia Indígena. Os estudos rurais e estudos urbanos*. São Paulo: Editora Mercado das Letras, 1998.

7

partir ou ficar

trajetórias de mulheres
nordestinas para Parintins na
segunda metade do século XX

Patrícia Regina Silva Lima

Quando ouvimos algo sobre o Nordeste o que vem em nossa mente? O que pensamos de imediato? É desse ponto que abro essa discussão, afinal existe uma maneira de ser nordestina? Existe um tipo único do fazer-se nordestino? Será que existe mesmo uma identidade nordestina? O que nos faz diferentes? O que nos torna iguais? Sobretudo é a partir da minha saída do nordeste e inserção na região norte que essas questões tomam corpo. No Amazonas, percebo o quanto essas duas regiões embora vizinhas, e muitas vezes “estereotipadas” como sendo uma única região, são completamente distintas e distantes entre si. As diferenças vão sendo estabelecidas e os processos de (des) territorializações vão sendo firmados através das disputas/conquistas em vários espaços, sejam geográficos, cultural ou social.

Para que tenhamos uma melhor compreensão do que venha ser esses processos de (des) territorializações, faz-se necessário discutir mesmo que minimamente o que venha a ser território e territorialidade. Trago uma perspectiva geográfica para abordar essa questão, haja vista que tais conceitos transitam em outras áreas do saber, dentro de nossas possibilidades de escolhas, a opção foi tomada a partir dos apontamentos de Rogério Haesbaert (2007, p. 40) que pontua o território em duas dimensões:

O território é sempre, e concomitantemente, apropriação (num sentido mais simbólico) e domínio (num enfoque mais concreto, políticoeconômico) de um espaço socialmente partilhado(...) primeiro, é necessário distinguir território e espaço (geográfico); eles não são sinônimos, apesar de muitos autores utilizarem indiscriminadamente os dois termos – o segundo é muito mais amplo que o primeiro. O território é uma construção histórica e, portanto, social, a partir das

relaçõesde poder (concreto e simbólico) que envolvem, concomitantemente, sociedade e espaço geográfico (que também é sempre, de alguma forma, natureza); o território possui tanto uma dimensão mais subjetiva, que se propõe denominar, aqui, de consciência, apropriação ou mesmo, em alguns casos, identidade territorial, e uma dimensão mais espacialmente delimitadas e operando, destarte, sobre um substrato referencial objetiva, que pode-se denominar de dominação do espaço, num sentido mais concreto.

Percebe-se ao passo que o referido autor conceitua território o mesmo faz uma distinção entre espaço geográfico, aonde alerta para que não se confunda os termos e os use como sinônimos. Evidencia o território como uma construção histórica, portanto, imbuída de sentidos, formas e significados. A ocupação/disputa/conquista do território está incutida de aspectos subjetivos e objetivos, em que o primeiro diz respeito às questões simbólicas enquanto que o segundo está relacionado com os diferentes contornos os sujeitos se apropriam do espaço, e essa apropriação se dá de maneira concreta/objetiva indissociada de impressões e sentidos. Não há como pensar um território, entendendo esse como uma construção social, sem levar em consideração os aspectos simbólicos e concretos que o envolve. Em outras palavras, podemos compreender a territorialidade como algo que, também, é tecida socialmente ao longo do tempo, assim, à medida que um sujeito entra em contato com outro espaço constituído socialmente ele não só instaura um novo processo de territorialidade como não se desliga completamente do lugar de origem, estabelece consigo e com os outros sujeitos processos de (des) territorializações, em que esse processo pode ser medido e pensado como fator relacional entre os sujeitos e o novo cenário social em que está inserido. Pois, ao mesmo tempo em que o sujeito incorpora práticas e valores também transmite hábitos e costumes anteriormente apreendidos no lugar de onde se sai e os vivencia no lugar em que chega.

Concomitante a esse pensamento Ana Lia Farias Vale (2007), discute as dimensões territoriais dos nordestinos em Boa Vista-Roraima, evidencia o processo de territorialidade a partir das dimensões econômicas, políticas e culturais, onde aborda a presença de nordestinos como resultado na formação de novas territorialidades, uma vez que ocorre trocas culturais entre o sujeito migrante que chega, nesse caso, o nordestino e os sujeitos que já estão, o que em sua perspectiva possibilita na transformação do espaço mediante a

presença e influência do migrante nordestino, ou como ela mesma menciona, de “Amazônia-nordestina” a partir desse entrecruzamento sociocultural. Diante disso, é possível pensar em alguns fatores que “favoreceram ou favorecem” na decisão de partir e de como os sujeitos migrantes vão sendo estereotipados ao longo de seus processos migratórios. No bojo dessa discussão, se a seca é um dos elementos que vem a mente logo que pensamos no nordeste, isso deve ter uma razão fundante. Não se trata de negar que ocorram secas, sabemos que ocorreu e ainda ocorre, isso faz parte das ações climáticas e social que assolam o nordeste. Por outro lado, o que vemos por trás do discurso proferido sobre a seca são os estereótipos constituídos para imprimir um perfil do sujeito nordestino, como discute Samuel Benchimol (1999) em sua obra *Amazônia – formação social e cultural*. Não é objeto central dessa discussão perquirir sobre a seca de forma aprofundada, até porque ela não é o único fator motivacional para migração, mas nos referimos sobre a mesma para problematizarmos o perfil de sujeito que vai ser constituído e difundido com ela e a partir dela, estou me referindo sobre os ditos “flagelados da seca e retirante”, por exemplo.

Essa imagem ainda figura fortemente no imaginário socialmente construído acerca do nordestino, ou melhor, do migrante nordestino. É verdade que a migração nordestina tanto para o sul quanto para norte do país possui uma ampla e vasta historiografia sobre esse assunto. Porém, de uma forma generalizante podemos perceber que esses sujeitos são apresentados como os “coitados”, os “pobrezinhos”, os “miseráveis”, características que contribuem na formação de estereótipos em que a diversidade, a pluralidade e as diferenças se tornam invisibilizadas diante de uma tentativa de homogeneização de um povo e especialmente de uma região, temos então com isso, a invenção de uma identidade nordestina. Temos à invenção do nordeste com Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2011). É nesse entendimento que Durval Muniz faz uma rica e ampliada discussão acerca dessa invenção do nordeste. Segundo ele, o nordeste é um espaço geograficamente constituído dentro de uma relação de poder referente ao sul e norte do Brasil. Em que de um lado estão aqueles que olham de cima para baixo, aquele que oprime; e do outro, está aquele que olha de baixo para cima, o oprimido, ou melhor, aquele que se deixa oprimir. Uma de suas problemáticas é justamente tentar entender de que forma esse nordeste foi criado, em outras palavras, visa compreender as noções históricas para essa criação. Busca os elementos legitimadores, assim como busca nos caminhos entrelaçados com a geografia, a

linguística e a história possibilidades na formação espacial de um lugar, não apenas de uma região ou de uma história regional, não apenas como algo cristalizado, sobretudo de um lugar repleto de sentidos.

A História Regional participa da construção imagético-discursiva de espaço regional, como continuidade histórica. Ela padece do que podemos chamar de uma “ilusão referencial”, por dar estatuto histórico a um recorte espacial fixo, estático. Mesmo quando historiciza este espaço, valida-o como ponto de partida para recortar a historicidade. Ela faz uso de uma região “geográfica” para fundar uma região epistemológica no campo historiográfico, justificando-se como saber, pela necessidade de estabelecer uma história da origem desta identidade regional, afirmando a sua individualidade e sua homogeneidade. Por isso, o questionamento da região, como uma identidade fixa, passa pela crítica desta “História”, que participa desta cristalização identitária, e passa pela retirada das fronteiras do campo historiográfico (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 39).

A crítica feita por Durval Muniz refere-se ao fato de que essa História Regional mencionada acima não está preocupada em levantar questões acerca do lugar em que o saber historiográfico está sendo produzido, pelo contrário, significa ainda mais as diferenças postas, lugares fortemente constituídos e hierarquizados no campo historiográfico. Ainda mais que é só a partir de 1920 que a região nordeste começa a aparecer como espaço geograficamente político e administrativo. Contudo, espaço de possibilidades, histórias e memórias. É sobre esse espaço de memórias que pretendemos entender as trajetórias de cada mulher a partir de suas narrativas uma vez que vivenciaram esses acontecimentos na própria pele, observando e vivendo. Nesse sentido, o Nordeste não se configura em um espaço apenas de memória, mas um espaço entrelaçado com a história. Evidenciar as experiências compartilhadas por cada mulher nordestina é notório nesse trabalho, assim como buscar entender os sentidos que cada uma dá as suas vivências, o que já não é digno de lembrar, e/ou da mesma forma sobre o que marcou e ainda faz sorrir ou chorar é o que pretendemos descortinar. Neste sentido, compreendemos que identificá-las e situar as formas como nos encontramos seja parte fundamental deste trabalho. Com Alessandro Portelli (1996), em seu artigo a filosofia e os fatos, temos o entendimento de que por meio das fontes orais é possível registrar a intenção de uma ação, a sensibilidade

do narrador diante de seu ato de relembrar um acontecimento vivido, dentro dessa dinâmica entre narrador e narrativa é possível captar o sentido de um evento na vida do sujeito, é possível captar o significado atribuído a um fato ocorrido.

Discorrer sobre memória é uma das preocupações presentes em todos os momentos já que mesmo se referindo a um dado acontecimento ocorrido temos que nos ater que é do tempo presente que essa memória parte em busca do momento vivido. Em outras palavras, a memória sempre parte do referencial que se vive no hoje para que possa encontrar algo vivido no ontem. Portanto, é do tempo vivo da memória, como enunciou Ecléa Bosi (2003), discutimos com Maurice Halbwachs (2006, p. 78) que “nossa memória não se apoia na história, mas na história vivida”. A partir desses pressupostos, podemos afirmar que, inserida na dinâmica dos deslocamentos sociais, a migração, também, compreendida como fenômeno social imprime significados tanto de âmbito individual quanto coletivo na vida de todos os sujeitos que vivenciara e ainda vivenciam o processo migratório na própria pele. Nessa direção, Alice Beatriz Lang (2007, p. 15) coloca que a migração é um fenômeno complexo imbuído de diferentes significados, especialmente aos de âmbito coletivo e individual. No caráter coletivo, o deslocamento tanto do lugar de onde se está saindo ou entrando, a migração pode ser analisada por meio de dados estatísticos levando em consideração os fatores atuantes tanto na atração quanto na expulsão presentes nos locais de saída e de destino. Enquanto os processos individuais, denominado por ela de experiência pessoal, a migração pode ser percebida como uma etapa que se desenrola por meios do trajeto migratório, trajeto esse que é realizado em partes, processos. Sendo assim a migração caracterizada como fenômeno que emerge do ser social, se constitui em espaços de deslocamentos, e esses espaços não se restringem ou se resumem apenas ao caráter físico, pelo contrário, vão para além disso, se estendem ao campo do simbólico, ao campo repleto de sentidos.

Vale ressaltar que falar de migração é considerar a complexidade existente na mesma, haja visto que não se trata de pertencer a um único campo do conhecimento, e nem poderia. Investigar sobre suas problemáticas apenas de uma única esfera do saber seria muita pretensão. Por que digo isso? Por que importantes abordagens sobre migração também são realizadas em variadas áreas das ciências humanas, exemplo disso é a Geografia e seus estudos populacionais, Demografia, a Sociologia, a Antropologia sem deixar de mencionar as

contribuições da própria História. Temos com isso, uma evidência de que falar de migração é muito mais complexo do que se pensa, cada ponto de vista, preocupa-se com aspectos distintos entre si, mas não desconexos. Dessa forma, é possível dizer que se trata de um processo, ou melhor, processos migratórios e os mesmos devem ser analisados, estudados e verificados, a partir de uma variada gama de análises. Desse pressuposto, entender a migração como fenômeno social, significa dizer que ao migrar o sujeito não está isento de exercer o seu desejo de mudar, e essa mudança pode se dar em várias óticas, como moradia, cidade, estado, região, ou até mesmo de país. Nesse ato de partir o lugar de origem se apresenta como um espaço de saudade ou não, espaço que fala sobre o não conformismo de quem está saindo, a não aceitação por uma vida marcada por dificuldades, por isso a decisão de ir embora. Nesse caso, os que tomam essa decisão de querer sair só ou levando consigo os familiares rompem com vínculos estabelecidos e abrem caminhos na intenção de construir outros rastros de oportunidades. Esse ato de partir, sair, ou chegar em um lugar novo, permite que possamos ver os sujeitos em trânsito, não precisamente levados por algo que lhe seja externo, distante, porém, é possível perceber seu movimento em busca das suas próprias possibilidades, dos seus desejos, de novas e outras perspectivas. A migração, nesse caso, e concomitante a Pereira (2012), imprime o anseio de “melhorar de vida”. Na busca por uma vida melhor, Franciane Gama Lacerda (2010), embora em um período bem anterior ao proposto aqui, discute as relações empreendidas pelos sujeitos frente aos seus processos migratórios, dentro de uma ampla discussão historiográfica levanta questões acerca das ações dos próprios sujeitos em partir, coloca o migrante, nesse caso, o nordestino cearense em relação ao Pará, como alguém que decide, como sujeito que é ativo. Norteia sua discussão basicamente em duas linhas que:

Inicialmente trata-se das compreensões que a historiografia foi dando ao longo do tempo ao tema, cristalizando, num certo sentido, perfis dos migrantes e igualmente simplificando, numa relação de dominantes e dominados, as vivências do grupo no Pará. Um segundo aspecto é ligado à decisão do próprio migrante de se deslocar do Ceará, o que nos levou a perceber que, longe desse ter sido uma decisão apenas dos poderes públicos do Ceará e do Pará, os atingidos pelas secas também exprimiam seu interesse ou não de sair do sertão (LACERDA, 2010, p. 19).

Vale destacar que essa abordagem feita por Franciane Lacerda diz respeito aos deslocamentos propagados e financiados via estatal durante o período áureo da borracha. Contudo, auxilia compreendermos de que maneira o contato entre esses dois mundos completamente distantes e distintos entre si vão ficando cada vez mais próximos e entrelaçados. Assim podemos afirmar que as causas incutidas na migração muitas vezes colocadas sob aspectos gerais das condições socioeconômicas e dentro de uma perspectiva regional, extrapola essa forma de pensar, vai além, a migração passa a ser estudada não apenas como fenômeno meramente ligado às implicações geográficas e suas circunstâncias, ela passa a ser eminentemente, social. E o contato entre Norte e Nordeste torna-se inevitável. De um lado o nordeste como espaço de saída, de outro o norte, como espaço de entrada. Para nós, o Amazonas palco e cenário do entrelaçamento, físico, geográfico, econômico, cultural e social. Temos aqui, dois mundos que se cruzam, se fundem e se diferenciam. Esse entrelaçamento é bastante visível em Arthur Reis (1953), na sua obra *O Seringueiro e o Seringal* onde discorre acerca do contato estabelecido entre nordestinos e amazônidas, e de que maneira essa fusão vai paulatinamente modificando os hábitos, linguagem, formas de perceberem o mundo dentro de uma perspectiva religiosa, de um lado uma cosmovisão pautada no catolicismo e do outro uma indígena, ambas não deixam de existir e nem de fazer-se, apenas se transformam. Diante disso, novos arranjos sociais são constituídos na Amazônia, no Amazonas como é o nosso caso. Sobre esse apontamento, podemos afirmar que a participação feminina marcou e ainda marca importantes fluxos migratórios na dinâmica social brasileira, dessa forma é notório concordar com Chaves ao mencionar que:

A invisibilidade das mulheres nos estudos de migração tem suas raízes na prevalência de certo descaso no que diz respeito à importância da condição social feminina, acrescida de certo vagar na incorporação de mudanças que acontecem desde pelo menos os anos 70 no status e papel da mulher na sociedade (CHAVES, 2009, p. 14).

Como também indica Bassanezi, ao enunciar que:

“Migrar é coisa para homem”, costuma-se dizer sem pensar, sem atentar para estatísticas, fotos, depoimentos, histórias de famílias. Sim, as migrantes têm uma história. Desde sempre elas têm migrado, frequentemente na companhia de familiares, amigos e conhecidos em busca

de melhores condições de vida e trabalho, mas migram também sozinhas, não só à procura de emprego, mas de independência, de casamento, ou até para fugir de discriminações e violências (BASSANEZI, 2013, p. 169).

Com isso, se faz necessário discutir sobre o papel desempenhado pelas mulheres diante de seus processos migratórios, ou seja, abordar a temática da migração pelo viés feminino é fazer com que essa perspectiva seja vista como objeto de análise, levando em consideração dentre tantos, os motivos que a fizeram partir, ou melhor, os motivos de sair de lá... Rita Costa, 67 anos a época da entrevista, elucida que o motivo de sua saída do nordeste se deu da seguinte forma:

Primeiro eu tava namorando com esse meu marido que é hoje, ele veio pra cá, passou oito meses aqui (Parintins) e depois voltou pra lá, nós casamos e logo que casamos viemos embora pra cá. Ele veio primeiro, aí com oito meses ele foi pra lá me buscar, nós casamos, e vim embora pra cá. Tivemos nossos filhos aqui. Até que nós se demos bem aqui, graças a Deus! (COSTA, 2014).

Assim, como Rita, Geralda Xavier Prado, 87 anos a época da entrevista, menciona que a sua saída do nordeste teve a seguinte motivação:

Tinha um cunhado meu aqui que morava lá em Manaus, na Barão de São Domingos, era um grande comerciante, então ele ligou pro meu esposo, ligou pra ele e ele chamou que ele viesse trabalhar com ele, então ele veio com mais ou menos seis meses antes. Meu esposo veio primeiro, depois ele me ligou, mandou que eu viesse com a família, vim de lá com os filhos, já casada e com a filha de com doze anos. Chegamos em Manaus. Passei lá um bucado de ano e depois eu vim pra cá. Aí chegamos aqui. Vim pra acompanhar meu esposo, trabalhava com comércio (PRADO, 2014).

A vinda de Geralda indica seu poder decisório de sair do nordeste. Demonstra, também seu protagonismo quando articula sua vinda para outro espaço social com os cinco filhos. Sua postura contesta o papel atribuído às mulheres que deveriam apenas exercer a função de mãe, esposa, dona-de-casa enfim. Sua atitude permitiu que diante das circunstâncias de mudar completamente sua vida, Geralda exerceu o poder de decidir. Reverteu à situação a seu favor, usou a liberdade de escolha, muito embora tivesse o direito de ficar. Júlia Martins, 86 anos à luz da entrevista, é mais uma mulher nordestina que

chegou ao Amazonas, precisamente Parintins, para “trabalhar, ganhar dinheiro, pois foi! Trabalhar pra sustentar, pra ajudar ele (marido) a sustentar a família” (MARTINS, 2016), veio para acompanhar o marido e na perspectiva de melhorar de vida. Maria de Fátima Costa, 59 anos no momento da entrevista, diz que:

Eu vim pra cá porque eu conheci o filho dela (aponta para Júlia), aí eu casei, ele veio voltou (Ceará) pra casar comigo. Aí eu vim morar pra cá com ele, a gente foi trabalhar. Nós trabalhava em comércio, aí foi o tempo que eu tive meus filhos (COSTA, 2016).

Seguindo esse raciocínio, Fátima Xavier Paulo, 62 anos no instante da entrevista, evidencia que:

Aí você sabe quando a pessoa tá assim numa fase meia ruim aí o cearense gosta de andar mermo, procurar recurso né! Aí a gente chegou até em Óbidos, em Óbidos nós passamos cinco anos, butemos um comércio lá, não deu muito certo, saí de Óbidos a gente veio pra cá pra Parintins. Aqui nós achamos bom né! É assim, cheguemo aqui com nossos filho tudo pequeno, agora tá tudo adulto (PAULO, 2015).

Nota-se que a composição familiar é algo bem presente nas narrativas de Rita, Geralda, Júlia, Fátima Costa e Maria de Fátima. Elas evidenciam como parte central nos motivos envolvidos na saída de cada uma do nordeste. Mesmo que tenham vindo em momentos e condições distintas entre si, tal composição demonstra que o traço afetivo é um elemento bastante marcante em suas trajetórias. Ao chegarem acompanhadas ou até mesmo depois de seus esposos, isso corrobora no entendimento de que redes afetivas são constituídas antes, durante e depois de seus processos migratórios. É possível pensar que uma rede construída nesse aspecto favorece na manutenção de ligação entre os que partem e/ou os que ficam no lugar de origem. De acordo com Nogueira, é preciso considerar o papel desempenhado por essas redes levando em conta os meios pelos quais elas se articulam, assim uma ou mais redes podem atuar como:

Condição de possibilidade para outros deslocamentos, de parentes, vizinhos, amigos e conhecidos, num momento posterior. Os primeiros que se mudam hospedam os que chegam depois no destino desconhecido, assim como lhes

facilitam a arregimentação de trabalho, e principalmente lhes oferecem um conforto afetivo para superarem as saudades de casa (NOGUEIRA, 2010, p. 23).

Essas possibilidades de amparo e conforto provenientes das redes afetivas instauradas e constituídas pela migração em seus variados processos contribuem na formação de canais de melhoria na vida dos que estão chegando. As redes, todavia, permitem que por meio de um ou mais deslocamentos a busca por condições melhores de vida seja efetivada. Outro aspecto presente nas narrativas dessas cinco mulheres nordestinas, diz respeito às relações com trabalho, no caso delas, com o comércio. Sobre esse aspecto Dalva Silva ilumina que:

Se no princípio, a cidade era apenas o ponto de chegada, de passagem, de idas e vindas, vai aos poucos sendo tomada pelos migrantes e se constituindo em palco de novas e conflituosas relações, que se estabelecem a partir da luta que o migrante empreende em busca da conquista de espaço na vida urbana. Atraídos pelo comércio, os migrantes nordestinos foram se aproximando da cidade e esta foi ganhando maior movimento (SILVA, 2000, p. 175).

Nesse sentido, Pereira, evidencia de que as relações empreendidas pelas mulheres em seus processos migratórias se estendem:

Além das redes como canais de acesso e possibilidades de melhoria vida do migrante no processo migratório, outros canais amalgamados à rede, mas sem se confundir com ela, também contribuem para o alcance, a realização dos desejos, o deslocamento da condição social precária uma condição melhor (PEREIRA, 2012, p. 117).

No bojo dessa discussão nota-se que tanto o Nordeste quanto a Amazônia, especificamente o Amazonas foram se entrelaçando pelas aventuras e desventuras vividas pelos migrantes, isso marcou e ainda marca as experiências vividas pelas mulheres de maneira singular a cada uma, seus desejos e anseios foram e vão sendo (re) formulados com a migração. Não se pode negar que a migração estabelece marcos significativos, não só na vida das mulheres, mas como de tantos muitos outros sujeitos que a viveram e vivem na própria pele, marcos não só de cunho objetivos e concretos como sair e chegar, sobretudo invisíveis e simbólicos. Com a migração as mulheres, estão abrindo seus limites, estão instaurando novas fronteiras. Ao sair, cada migrante

estabelece uma desterritorialização, de acordo com Rodrigues (2014) a desterritorialização é uma ação construída socialmente, intermediada por processos em que deixa para trás tudo que vivera sem perder as raízes de forma definitiva. Dizendo de outra forma, seja de bom ou de ruim, leva consigo todos os anseios do que poderia ser e não foi, contudo, também leva toda uma expectativa do que poderá vir a ser. Ao chegar estabelece uma nova territorialidade, seja do novo espaço físico a ser ocupado, seja do espaço cultural em choque e em fusão, seja do espaço social que entra em disputa, e seja pelo espaço simbólico, os sentidos que vão sendo atribuídos, experimentados, vividos. Concomitante a esse argumento, Antônio Alexandre Isídio Cardoso, ao se referir sobre a forma como uma fronteira deve ser entendida, corrobora no sentido de que:

Uma fronteira não deve ser definida simplesmente como uma linha divisória, nem como uma espécie de barreira entre sociedades mutuamente inacessíveis, pois, ao contrário, é salutar acentuar os contatos entre os mundos sociais, enquanto espaços de atrito entre valores. Entende-se, portanto, que para além das delimitações territoriais existem fronteiras de sentido, localizadas em meio aos conflitos entre projetos sociais que disputam o espaço, numa tentativa de satisfazer seus intentos (CARDOSO, 2011, p. 58).

É preciso levar em consideração os elementos inerentes não só do contexto de saída, principalmente de onde serão inseridas. Os limites estabelecidos podem atuar como inibidores de possibilidades e oportunidades como podem atuar na promoção dos mesmos. Assim as próprias migrantes, durante suas trajetórias interferem na formação de limites e fronteiras diante de seus processos de territorialização, ou seja, contribuem na constituição de novos sentidos ligados a tomada por um novo espaço, físico, cultural, econômico e principalmente social e simbólico. Vale destacar que o trabalho realizado pelo historiador Alexandre Isídio, é de fundamental relevância para que possamos compreender que o perfil de migrantes nordestinos, extrapola ao que durante muito tempo foi e ainda continua sendo difundido, o migrante como alheio aos seus desejos e principalmente as decisões que envolvem o partir ou ficar. Mesmo tendo um recorte bem anterior ao que é proposto por mim, é possível, com Alexandre Isídio estabelecer um estreito diálogo em relação ao que as fontes dizem, pensam e percebem diante dos seus fluxos migratórios. Digo isso justamente porque tanto em seu trabalho e especialmente

nesse, é notório visualizar a participação das mulheres nordestinas expressando suas vontades, falando de suas angústias, externando suas dificuldades, compartilhando suas dores. Nessa direção, nossos trabalhos, se aproximam na medida em que podemos perceber que o contato entre nordestinos e amazônicos se deu, muitas das vezes, a partir dos contatos que já existiam, se deu por meio amigos, familiares, redes de solidariedades mencionadas linhas acima, como elementos fundamentais nos deslocamentos. Por isso, ressalto que sem exceção, todas as mulheres nordestinas já conheciam de uma maneira ou de outra a região norte. Todas, já tinham em suas vivências, a experiência de ter alguém próximo ou conhecido partir em busca de outras possibilidades em direção ao Amazonas. O que de certa forma pode ter contribuído nas decisões de saírem de lá.

Luzia Viana Silva, 62 anos a época da entrevista, chegou ao Amazonas ainda com oito anos de idade, veio na companhia de seus pais e irmãs, dois de seus irmãos já moravam em Manaus-AM, segundo ela, eles vieram por meio de:

Convites de colegas que já moravam pra cá né! E convidaram eles pra vir, e eles vieram pra vê se dava certo trabalhar pra cá, e aí uma opção de emprego pra melhorar de vida, aí deu certo eles ficaram até hoje. É que veio meus dois irmãos na frente, eles vieram pra cá em 58. Eles vieram porque já tinham vindo amigos nosso, primos da minha mãe também, e depois de dois anos mandaram chamar agente pra cá (SILVA, 2014).

Essa fala de Luzia elucida o que estamos discutindo em relação as imbricadas redes de solidariedades na sua vida, juntamente com o restante de sua família, como também nas vidas de muitos outros nordestinos que vivenciaram o mesmo processo, muito embora com motivos diferentes, mas passaram pela mesma experiência de ter alguém já esperando. Outro destaque em sua narrativa é a “opção de melhorar de vida”, esse fragmento se faz presente em todas as demais, o que nos leva a refletir sobre o desejo intrínseco de mudar de vida, melhorar as condições. Nas falas, fica evidente o anseio por trabalho e conseqüentemente, mudar a situação financeira, se isso era uma:

Ilusão ou não, este é sem dúvida o impulsionador da grande maioria dos migrantes, numa clara expressão do desejo de abolir a exclusão social. Amazônia e Nordeste foram discursivamente confrontados no interior do

movimento migratório, dependendo da experiência individual e dos desejos formulados pelos migrantes (GUILLEN, 1999, p. 258).

Não resta dúvida de que os sujeitos encontram caminhos, rompem muitos outros. Exercem o desejo de mudar, e, para tal partem em busca de construir os seus caminhos. Com coragem, determinação e até mesmo certezas de que tudo vai dar certo, mas também, com medo, inseguranças e incertezas são elementos que guardados ou não nas mochilas da vida, fazem parte do caminhar. Semelhante a Luzia Viana, Geni de Medeiros Cursino, também veio em companhia de seus pais e alguns irmãos, seu contato com a região norte foi estabelecido por um de seus irmãos mais velhos que já morava em Parintins e sobre isso Geni conta que:

Nós saímos do Nordeste porque tinha um irmão que trabalhava aqui, ele era agrônomo. Viemos a família toda, era meu pai, minha mãe e cinco irmãos. Porque dois, um era esse que morava, eram oito irmãos. Um já morava aqui em Parintins e o outro ficou em Cabedelo (CURSINO, 2015).

A forte influência familiar nas narrativas das mulheres nordestinas evidenciam que os motivos de sair do nordeste, estão atrelados diretamente as questões afetivas, principalmente, sem desconsiderar as questões socioeconômicas que as envolviam. Saíram porque já tinham alguém as aguardando na chegada. Saíram porque os que vieram primeiro fizeram esse percurso em busca de trabalho, em busca de novas perspectivas, ao conseguirem permitiram e possibilitaram na vinda dos parentes, na vinda das mulheres aqui descritas.

Maria Zenaide Souza, 55 anos à luz da entrevista, conta que sua decisão de sair do nordeste, seu deu da seguinte maneira:

Ah! Foi muito triste! Porque foi na época que teve o acidente do Sobral Santos. E a minha cunhada tava lá pro Ceará e ela vinha e teve esse acidente e ela morreu, né. Aí bem com duas semanas que ela tinha falecido, aí meu irmão ligou lá pro Ceará querendo que viesse uma das irmãs dele pra cá, e nenhuma tinha coragem de vim, e eu tinha muita vontade de vim, conhecer, ele sempre me dizia que era bom aqui (Parintins), aí a mamãe deixou eu vim. Na época eu não tinha nem mais pai, né! O pai já havia falecido né! E nenhuma tinha coragem de deixar a mamãe, aí eu vim pra cá, aí fiquei morando com ele. Aí

conheci meu marido, é de lá também do Ceará, nunca tinha visto ele lá, quase pertinho, no mesmo interior que eu moro (SOUZA, 2015).

Ao rememorar o motivo de sua saída do Ceará, Zenaide deixou transparecer um pouco de tristeza em seu semblante somada as lágrimas que inundaram seu olhar. O que parecia ser um desfecho de alegria se tornou em agonia e dor. A cunhada que estava voltando pra casa, veio a falecer no acidente do Sobral Santos²⁷ que marcou com grande pesar a vida de inúmeras famílias. Devido ao seu falecimento, seu irmão recorre a umas das irmãs para lhe ajudar com os filhos, que na ocasião eram todos pequenos, e diante de tal conjuntura o desejo de sair, de conhecer outro espaço atrelado a falta de coragem de suas outras irmãs se torna inevitável na vida Zenaide. Cabe destacar que esse fato, embora de tamanha tristeza, representa um marco na sua trajetória individual, essa tragédia significa uma referência. A partir disso temos a compreensão de que:

A memória das tragédias pertence aos acontecimentos que, (...) contribuem para definir o campo do memorável. Ela é uma interpretação, uma leitura da história das tragédias. É também uma memória forte. Memória dos sofrimentos e memória dolorosa, (...) essa memória deixa traços compartilhados por muito tempo por aqueles que sofreram ou cujos parentes ou amigos tenham sofrido (CANDAU, 2006, p. 151).

Percebe-se que a memória precisa de um ponto referencial na maneira de como venha representar um dado acontecimento. É preciso que haja uma referência marcante, no caso de Zenaide o acidente que vitimou sua cunhada. Contudo, essa referência que permitiu de forma individual a sua saída do nordeste, também faz menção a tantos outros sujeitos que viveram o mesmo drama, esse fatídico acontecimento, narrado por Zenaide é, sobretudo, um acontecimento coletivo. Com exceção de Geni Medeiros, todas as mulheres entrevistadas são casadas com nordestinos, ou se conheceram em Parintins ou já vieram encaminhas com algum. Podemos refletir que, unir-se a alguém do lugar de origem é de certa forma não romper completamente com as suas raízes, é de certa forma, mesmo estando tão distante, a presença do outro torna o lugar presente. A sua coragem de vir em companhia

27 Esse acidente ocorreu em setembro de 1981, na ocasião centenas de pessoas foram a óbito, inclusive a cunhada de Zenaide. Esse navio-motor, nome pelo qual os barcos de grande porte são denominados,

do irmão reflete sua capacidade decisória, sua iniciativa de buscar em outro espaço novas possibilidades, mesmo que para isso tenha alcançado uma necessidade mais imediata, a de conhecer a terra tão mencionada pelo irmão. Ela vem, se (re)inventa, se apropria e se transforma. Escrever a história, especialmente a do tempo presente como é o nosso caso, nos permite caminhar na trama do vivido por cada mulher nordestina, sujeito que na perspectiva desse trabalho, é ativo, social e histórico. Sujeito que traz consigo as marcas das experiências vividas. Essas mulheres carregam na bagagem de suas vidas a construção de suas histórias, ao relembrares um dado acontecimento, elas revivem, e nesse ato de reviver, na percepção de Silva (2016, p. 118) estão mais uma vez “construindo sentidos”, ou melhor, possibilitam na (re)escrita da História a partir de suas vivências.

era uma referência no transporte pluvial tanto de passageiros quanto de mercadorias. O fatídico acontecimento ocorreu próximo ao porto de Óbidos-PA. Com um excessivo peso devido à quantidade de passageiros e cargas além de não ter tido o cuidado necessário na amarração da carga, o Sobral Santos, não suportou e veio a pique.

REFERÊNCIAS

fontes orais

COSTA, Maria de Fátima da. Maria de Fátima da Costa [19 Mar. 2016]. Entrevistadora: Patrícia Regina de Lima Silva. Parintins: Amazonas, 2016.

COSTA, Rita Franca da Silva. Rita Franca da Silva Costa [17 Fev. 2014]. Entrevistadora: Patrícia Regina de Lima Silva. Parintins: Amazonas, 2014.

CURSINO, Geni de Medeiros. Geni de Medeiros Cursino [03 Dez. 2015]. Entrevistadora: Patrícia Regina de Lima Silva. Parintins: Amazonas, 2015.

MARTINS, Júlia Limeira. Júlia Limeira Martins [19 Mar. 2016]. Entrevistadora: Patrícia Regina de Lima Silva. Parintins: Amazonas, 2016.

PAULO, Maria de Fátima Xavier. Maria de Fátima Xavier Paulo [03 Out. 2015]. Entrevistadora: Patrícia Regina de Lima Silva. Parintins: Amazonas, 2015.

PRADO, Geralda Xavier. Geralda Xavier Prado [12 Fev. 2014]. Entrevistadora: Patrícia Regina de Lima Silva. Parintins: Amazonas, 2014.

SILVA, Luzia Viana da. Luzia Viana da Silva [08 Jan. 2014]. Entrevistadora: Patrícia Regina de Lima Silva. Parintins: Amazonas, 2014.

SOUZA, Maria Zenaide. Maria Zenaide Souza [13 Out. 2015]. Entrevistadora: Patrícia Regina de Lima Silva. Parintins: Amazonas, 2015.

bibliografia

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BASSANEZI, Maria Sílvia. Mulheres que vêm, mulheres que vão. IN: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. *Nova História das mulheres no Brasil*. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2013.

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia – formação social e cultural*. Manaus: Editora Valer, Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2016.

CHAVES, Maria de Fátima Guedes. *Mulheres migrantes: senhoras de seu destino? Uma análise da migração interna feminina no Brasil: 1981 – 1991*. São Paulo, 2009. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas – Departamento de Demografia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Disponível na biblioteca digital da Unicamp.

CARDOSO, Antônio Alexandre Isidio. *Nem sina, nem acaso: a tessitura das migrações entre a Província do Ceará e o território amazônico (1847 – 1877)*, 2011. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará – Centro de Humanidades – Departamento de História.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Errantes da selva: histórias da migração nordestina para a Amazônia*. Campinas – SP, 1999. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Departamento de História Social.

HAESBAERT, Rogério. *O território em tempo de globalização. etc... espaço, tempo e crítica*. n. 2, (4), v, 1, 15 de agosto de 2007, p. 39 – 52.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. *História oral e migração: a questão do regresso*. Oralidades: Revista de História Oral, 2. 2007.

LACERDA, Franciane Gama. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889 – 1916)*. Belém: Ed. Açai/Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (UFPA) / Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

NOGUEIRA, Verena Sevá. *Sair pelo mundo. A conformação de uma territorialidade camponesa*. Campinas-SP, 2010. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas – Departamento de Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

PEREIRA, Joé Carlos Alves. *O lugar desmanchado, o lugar recriado? Enredos e desenredos de jovens rurais na migração internacional*: Campinas-SP, 2012.

PORTELLI, Alessandro. *A Filosofia e os Fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais*. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, 1996.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *O Seringueiro e o Seringal*. Ed. do serv. de Informação Agrícola, série Documentário da Vida Rural (5). Rio de Janeiro. Serv. Graf. Ibge, 1953.

RODRIGUES, Renan Albuquerque. *Índios Waimiri-Atroari impactados por tutela privada na Amazônia Central*. Novos Cadernos NAEA, v. 17, n. 1. P. 47 – 73, jun. 2014.

SILVA, Dalva Maria de Oliveira. *Migrantes nordestinos e as relações com a cidade*. IN: FENELON, Déa Ribeiro. *Cidades – Pesquisa em história*. São Paulo: Olho d'água, 2000.

SILVA, Patrícia Rodrigues da. *Disputando espaço, construindo sentidos: vivências, trabalho e embates na área da Manaus Moderna (Manaus/AM – 1967 – 2010)*. Manaus: EDUA, 2016.

VALE, Ana Lia Farias. *Migração e Territorialização: as dimensões territoriais dos nordestinos em Boa Vista/RR, 2007*. Tese (doutorado) – Departamento de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista do Campus Presidente Prudente, na área de Desenvolvimento Regional.

ciudades

(re) descobrindo a urbe pelo
olhar de Clio

8

a Igreja Matriz conta a história de Manaus

Ana Paula Rabelo Fernandes

Ao longo de sua história o templo da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição passou por três técnicas construtivas, proponho observar a história da cidade a partir destas transformações: taipa (1695-1790); madeira (1791-1850); e pedra (1856 até a atualidade), entre os anos de 1850 e 1856, denominamos de templo de cinzas, pois é o momento que em decorrência de um incêndio a edificação foi totalmente destruída. Para a análise proposta revisitamos historiadores que abordam a temática como Mário Ypiranga Monteiro, Otoni Mesquita, Arthur Reis, Hideraldo Costa, Nestor Goulart Reis Filho, entre outros, analisamos documentos imagéticos (fontes iconográficas e mapas), e documentos textuais (relatórios presidenciais, mensagens de governo, relatos dos viajantes e jornais), que nos permitiram compreender a dinâmica das transformações da Igreja, da cidade e da sociedade.

o templo de Taipa (1695-1750)

De acordo com Nestor Goulart Reis Filho (1968), o processo de povoamento instituído pelos portugueses entre 1616 e 1757, na região amazônica, ocorreu por meio do estabelecimento de militares e aldeamentos, os quais, ao longo deste período, transformaram-se em cidades (São Luís, Belém), vilas (Barcelos, Barra do Rio Negro, Cametá, Santarém) e lugares (Alvelos, Ega). Para consolidar a presença eclesial, foi criado por meio de Carta Régia, o bispado do Grão Pará e Maranhão (1677) e, no ano de 1668, foi concedida aos Carmelitas a área do Rio Negro (REIS, 1997), em cuja foz, nas proximidades da Fortaleza de São José da Barra do Rio Negro, foi edificada no ano de 1695, em taipa, a primitiva capela de Nossa Senhora da Conceição. A população do lugar era majoritariamente constituída por nativos e, por isso, a forma do templo assemelha-se à uma

oca indígena, daí a denominação *Templo de Taipa*. Segundo o historiador Otoni Mesquita (2005), o povoado se desenvolveu retalhando o sítio de maneira irregular, seguindo a topografia e definindo seu traçado de modo informal, como característica da tradição cultural portuguesa. Sendo o *Templo de Taipa*, retratado no prospecto da Fortaleza do Rio Negro, realizado a mando de Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1756), a seguir apresentado:

Ilustração 01 - Prospecto da Fortaleza do Rio Negro



Fonte: Desenho de João André Schwebel (1756). Imagem colorizada por Otoni Mesquita. Acervo: Otoni Mesquita

A primeira descrição da localidade ocorre com o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1786), que destaca o lugar a partir de um tabuleiro composto de três linhas (ruas) de traçado não geométrico e com diversos vazios, onde, ao todo, havia quarenta e cinco casas (FERREIRA,1983). Quanto ao templo da Matriz, o viajante informa que o mesmo estava na primeira rua, disposta entre as residências do reverendo vigário e do comandante. Contudo, frei Caetano Brandão, em visita episcopal ao Lugar da Barra, em 1788, fornece-nos, por meio de seu depoimento, a descrição desse templo:

O que direi da Igreja! He um armazém desprezado, quase sem forma de templo, sem Sacristia, sem portas; em lugar dellas hum indigno cancello, que não apanhava o meio do

portal; todavia nesta última vez acheia-a caiada, e com menos indecência: esqueciame dizer, que nem chave tinha a boa cancella [...] (BRANDÃO *apud* REIS, 1999, p. 43).

Vendo por outro aspecto, a narrativa indica que a forma do templo era um reflexo de sua povoação, ou seja, de hábitos simples, em conformidade com a natureza e onde não havia preocupação com furtos, daí não haver necessidade de portas e trancas. Esta forma do templo era também consequência da precariedade da economia e da administração regional que refletia marcadamente na configuração do povoamento. Sem excedentes econômicos não havia investimentos nos projetos urbanos, bem menos no embelezamento da cidade. O fato de a edificação estar caiada demonstra que o povoamento, de alguma forma, havia se preparado para receber a visita do Frei e os sacramentos por ele ministrados. Este gesto evidencia que o templo já fazia parte de um código visual que gerenciava as formas de percepção do mundo e de estruturação do poder na comunidade.

o Templo de Madeira de Lei, o Templo de Cinzas

Em 1791, Manuel da Gama Lobo D'Almada, governador da Capitania do Rio Negro, transferiu a capital de Barcelos para a Barra. Temos então, a primeira tentativa conhecida de urbanização do sítio, que era sem grande representatividade, mas que ganhou algum status político com a transferência da capital. De acordo com Arthur Reis (1999), Lobo D'Almada buscou prover o lugar de equipamentos urbanos, talvez para fazê-lo merecedor do status de capital da Capitania do Rio Negro. Assim, D'Almada, entre outras ações, começou a dispor o arruamento e mandou demolir a igreja, reerguendo-a inteiramente, no mesmo sítio da primitiva capela, agora em madeira de lei, por isso caracterizo este período, que se estenderá até 1850, como *Templo de Madeira de Lei*. Padre Jozé Maria Coelho (1951) nos fornece indícios do crescimento da urbe no início do século XIX e esclarece as benfeitorias na edificação da igreja na medida em que dá detalhes dos melhoramentos executados na administração de Lobo D'Almada. Afora as transformações arquitetônicas, o governador doou valiosas peças para a Igreja, tais como: pia batismal e lavatório em mármore, coroa de ouro para a imagem de Nossa Senhora e ostensório de prata rodeado de topázios, entre outras preciosidades (COELHO, 1951). Este panorama nos dá uma dimensão da importância da edificação para a representação do povoado.

Após um grande período de estagnação, principalmente em decorrência da Cabanagem (1840-1845), a vila de Manaós é promovida à cidade, passando a denominar-se Cidade da Barra do Rio Negro, lei n. 145 de 21 de outubro de 1848. Esta “nova” cidade apresentava uma população de 3.614 habitantes (COELHO, 1849). Em cinco de setembro de 1850 foi assinada a Lei Imperial que criou a Província do Amazonas, alguns meses antes, em dois de julho de 1850, a Igreja Matriz, principal construção religiosa da Cidade da Barra, em consequência de um incêndio de causas não esclarecidas (CUSTÓDIO, 1850), reduziu-se a cinzas. Assim sendo, a cidade da Barra, agora capital da Província do Amazonas, estava sem igreja matriz, um dos signos mais representativos de “civilidade”. Esse confuso momento de implantação da Província denomino como *Templo de Cinzas*. Essa dimensão histórica e simbólica agregada ao templo, de forma envolvente e abrangente, condicionará e será condicionada pelo novo status político da região, que buscará a atualização histórica em relação ao restante do Império Brasileiro, que considerava a região como mental e economicamente atrasada. Esses valores atribuídos pelo poder central estavam implícitos no processo de criação da Província.

A Província do Amazonas só foi instalada, efetivamente, em 1º de janeiro de 1852 (D’AGUIAR, 1852), com a chegada de seu Presidente à cidade da Barra, João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha. Em seu relatório o presidente informa que após o incêndio do templo, os serviços religiosos passaram a ser ministrados na pequena capela de Nossa Senhora dos Remédios (ARANHA, 1852), situada na extremidade leste da cidade. Na nova Província, o sistema político adotado era o mesmo das demais capitanias do Império sendo regido pela Lei nº. 387 de 19 de agosto de 1846. Esta lei exigia dos candidatos probidade, descende subsistência e idade maior de vinte e cinco anos. Para oficiais militares, homens casados, bacharéis formados e clérigos de ordens sacras, eram exigidos, excepcionalmente, idade maior a vinte e um anos. Não podiam ser candidatos os que não fossem eleitores, os que não tivessem renda superior a 400 mil réis anual, os estrangeiros não naturalizados e os que não fossem católicos. Estas prerrogativas, se pensarmos na pequenez da cidade da Barra e em sua incipiente elite, nos dão indicativo de que os homens elegíveis da cidade eram poucos e entre estes figuravam os padres. Deste modo, na Assembleia Provincial ficou evidenciando o poder eclesiástico sendo eleito como 1º Presidente o Cônego Joaquim Gonçalves de Azevedo e Vice-Presidente o padre Torquato Antônio de Souza (Anais Biênio 1852-1854, 1881). Se no meio político, junto com a

instalação da Província estava agregado o sistema político do Império, o mesmo não se pode dizer da situação econômica e dos meios de subsistência, dependentes das particularidades locais. A instalação da Província do Amazonas ocorreu numa ocasião, segundo estudo de Costa *et al* (1988, p.45), em que os recursos financeiros para possibilitar esta implantação eram mínimos, tendo, basicamente, como fonte os poucos recursos oriundos da tributação e os recursos do Governo Imperial. Aranha de maneira desolada relata no seu primeiro relatório:

Agora pois que estou vendo por toda a parte o aniquilamento, já dos serviços rurais, já dos officios públicos, as fabricas, as officinas e as pontes se achão abatidos, em total ruina, e quando, sendo dever do Governo ocorrer ao menos á reparações, não se achão mestres nem artistas [...] O que fazer? (ARANHA, 1852, p. 33, grifo nosso).

As indagações do Presidente Aranha são indícios da precariedade da economia e dos serviços públicos e, ao mesmo tempo, justificam o estado de abandono das vias e pontes da cidade da Barra. No que tange aos edifícios, sedes dos serviços públicos, Aranha informa que: a casa de câmara era alugada, a cadeia era um quarto no quartel militar, instalação para o palácio provincial não havia, como não havia também Igreja Matriz. Assim, Tenreiro Aranha, solicita verbas ao Império para a construção das obras, por ele consideradas prioridades: igreja matriz, o palácio do governo e aquelas necessárias à administração provincial (Idem, 1852). Ficou equiparada em importância e urgência a edificação do palácio e do templo, deixando claro quais eram os elementos que representavam ou deveriam representar a imagem da cidade. Por solicitação de Aranha foi levantado o mapa de 1852, ainda que não detalhado, talvez por ser sua intenção realizar um levantamento das possíveis áreas de expansão, já que se detém nos limites da cidade, demarcando e nomeando seus igarapés e não suas ruas, principais edificações ou tipologias construtivas. Os pontos selecionados como centros de representação no levantamento de Aranha são: o Forte (em ruínas), a localização da antiga Matriz (incendiada), a localização da área onde será construído o novo templo, a igreja dos Remédios e o largo do Pelourinho. Neste contexto, as edificações que representavam o poder estabelecido, como elementos primários, mesmo que bastante deterioradas ou já inexistentes, continuavam sendo os pontos de referência da cidade. No mapa de Aranha (ilustração 2), temos assinalado três cruces, o primeiro sinal, ao leste, trata-se da

primitiva capela, já destruída; o segundo, ao centro, corresponde à área destinada à nova edificação, anteriormente denominada Largo da Olaria, nome que vinha da olaria instalada por D´Almada; o terceiro, no bairro dos Remédios, a oeste, corresponde à Capela de Nossa Senhora dos Remédios. Podemos caracterizar o levantamento realizado como uma indicação de que se começava a “pensar” a cidade. A sinalização do novo templo corrobora para esta dedução.

Ilustração 2 - A Cidade da Barra (1852)



Acervo Otoni Mesquita – Reproduzido do Álbum “Um olhar sobre o passado” – Bento Aranha.

Em relação à construção da nova matriz, ainda em 1852, Corrêa Miranda solicita verba imperial e nomeia uma comissão encarregada de promover uma subscrição, com a finalidade de angariar fundos para a edificação do novo templo, o que se mostra infrutífero e é reiterado na Fala de Ferreira Penna, onde diz:

[...] todo mundo reconhece e confessa que sem religião nenhuma sociedade poderia subsistir” por isso a necessidade de Templos “se não magníficos e suntuosos, ao menos revestidos de decência própria do lugar onde se celebram ofícios divinos [...]” (PENNA, 1853, p. 58-59).

Em meados do século XIX, o uso do espaço físico do templo tinha grande relevância para a vida social da cidade, como observado por alguns viajantes, como o naturalista inglês Wallace, que ressalta a missa de domingo como o maior acontecimento social da cidade,

quando ganhava o ar festivo o qual as pessoas iam com suas melhores vestes, para, em seguida, se dirigirem às visitas de cortesia (WALLACE, 1979). Esclarecedor da descrição de Wallace é o fato de ela reforçar a missa como instrumento de sociabilidade e sua importância para a comunidade que se deslocava por longo caminho para participar do culto religioso. Ou seja, a edificação do novo templo era necessária não só como instrumento de poder civil e religioso, mas também como de sociabilidade. Todavia, apesar de sua significância, as obras do templo não se iniciam. Em 1856, a cidade da Barra do Rio Negro possuía onze mil e um habitantes (VIEIRA, 1856), e passou a se chamar cidade de Manaós²⁸. Este grande número de pessoas dispunha apenas de uma singela capela para os atos religiosos e a necessidade do novo templo era reverberado em todos os relatórios oficiais. Para o biênio 1856/1857, foi eleito como Presidente da Assembleia Provincial o padre Torquato Antônio de Souza e como Vice-Presidente, o padre Romualdo Gonçalves de Azevedo; entre os deputados, o padre João Antônio da Silva e três irmãos pertencentes às irmandades religiosas. Ainda tínhamos, na qualidade de 2º Vice-Presidente da Província, o Cônego Joaquim Gonçalves de Azevedo que assumiu o poder em onze de maio de 1857, permanecendo até sete de setembro do mesmo ano (BITTENCOURT, 1973). Como se vê no quadro de representantes políticos provinciais, o “lobby” religioso era forte dentro da Província e estes religiosos trabalharam com afinco pelo início da edificação da Matriz. Com o esforço e pressão dos padres, em 1857, os recursos financeiros para o início da construção do templo da Matriz estavam disponíveis; entretanto, a obra não fora iniciada. Segundo o Presidente Ângelo Thomaz do Amaral, o motivo oficial do não início das obras era a carência de operários, pois, segundo ele, não havia na cidade um mestre de obras que merecesse tal denominação (AMARAL, 1858). Porém já havia a planta da edificação.

Mário Ypiranga Monteiro, em seu estudo sobre o templo, atribui com ressalvas, que o projeto da edificação seria do tenente coronel Albino dos Santos Pereira, citando o ofício da presidência nº. 19 (MONTEIRO, 1958). Entretanto, não localizamos tal ofício e, em contrapartida, no expediente de oito de junho do mesmo ano, está publicado no Jornal *Estrella do Amazonas* (1858), o ofício ao administrador da fazenda provincial, solicitando o pagamento ao engenheiro civil João Mamede Júnior, “[...] pelo trabalho de desenhar o edifício da Igreja Matriz, que se tem de construir nesta capital”.

28 Projeto apresentado em 20 de agosto de 1856 pelo Deputado João Ignácio Rodrigues do Carmo, recebendo o número 108. O projeto é aprovado e se torna Lei com o nº. 68, em 04 de setembro do mesmo ano.

(1858, n. 322). No mesmo jornal há outro ofício ao diretor interino de obras públicas com ordem para o pagamento da quantia de 150\$000 réis ao engenheiro Mamede Júnior, o que nos sugere que a planta tenha sido executada pelo mesmo. Finalmente, na manhã de vinte e três de julho de 1858, foi lançada, no antigo Largo da Olaria, a pedra fundamental da nova matriz, acontecimento amplamente divulgado no *Jornal Estrella do Amazonas* (1858, n. 322). De acordo com o jornal o evento se deu no Largo da Olaria com música, repiques de sino e fogos, um fato a ser sempre lembrado e que eternizaria a memória do Exmo. Sr. Dr. Francisco José Furtado, Presidente da Província que teria trabalhado os pontos mais essenciais da vida do homem: a educação, com a inauguração da Casa de Educandos; o início da construção do novo templo, que seria um decoro e ornato da capital; e a construção do cemitério. Têm início o período que denomino *Templo de Pedra*.

a construção do Templo de Pedra

Edificar em Manaus no período provincial não era uma tarefa simples. Não havia recursos financeiros, a indústria e a economia gravitavam em torno da coleta de produtos naturais, faltavam materiais e mão-de-obra. Deste modo, apesar da obra do novo templo da matriz ser desejada por parte do povo, pelo clero e pelos governantes, o lançamento da pedra fundamental não significou dizer que as dificuldades estavam sanadas ou que, como qualquer outra de grande porte, seria executada de imediato. Conhecedor dos problemas que afetava a construção civil de Manaus, o Presidente, Francisco José Furtado (1858-1859), solicitou do Império mais verbas para investir na cidade e reestruturou a diretoria de obras Públicas. Quanto à mão-de-obra, objetivando atrair um maior número de índios para os serviços das obras públicas, publicou uma circular endereçada à Diretoria Parcial dos Índios, permitindo que os nativos trouxessem suas mulheres para a cidade durante o período que permanecessem no serviço obrigatório. Destacando-se ainda medidas no sentido de fornecer certa qualificação à mão-de-obra, com a inauguração da Casa de Educando Artífices.

Construções como o Palácio e a Igreja, de acordo com o estudo de Aldo Rossi (ROSSI, 1995), são consideradas como condicionadas e condicionantes, elementos primários da dinâmica urbana. Assim, a ausência destes interferia diretamente na dinâmica da cidade e no disciplinamento de sua população. Naquele momento a obra da matriz já fora iniciada, mas havia muitas outras sendo requisitadas

com urgência. No relatório da direção de obras públicas Pyrrho (1861) ao comentar a obra da enfermaria militar, alerta para o fato de que as dificuldades encontradas eram tantas que não seria possível prever a data de conclusão de qualquer obra na cidade, entre as principais aponta a falta de mão de obra qualificada e nos informa que o total de trabalhadores era de apenas cinquenta e duas pessoas distribuídas nas diversas obras da cidade (PYRRHO, 1861). Pyrrho ainda acrescenta que além do pouco pessoal disponível, havia a “liberdade” que os mesmos tinham de abandonar o serviço público em prol das obras particulares, citando como exemplo o mestre pedreiro Francisco Canejo, que teria sido contratado para as obras da Matriz e a teria abandonado em detrimento de obras particulares. Canejo é um dos poucos operários a ter nome na obra da nova igreja, pois durante a restauração do templo, no ano de 2001, nas prospecções arqueológicas, se constatou uma porta bloqueada entre a sacristia e o altar mor, lado poente. Dentro da parede foi encontrada uma cápsula do tempo com o seguinte texto:

Século décimo quarto, por Franco Pereira Marues, Português Frade 13 anos, em 5 de fevereiro de 1862 pelas 3 ½ horas da tarde.

O Francisco Canejo foi quem edificou esta Matriz. Veio no ano de 1859, em 8 de outubro.

Oficial de Pedreiro, encaminhado nas cinco ordens de arquitetura e até na décima (?) ordem filho de Caxias. Esta foi com minha mão própria.

O defunto Francisco Canejo, idade 44 anos²⁹ (CANEJO, Francisco, 1859, s/n).

Deduz-se da observação do Presidente Pyrrho que Canejo foi um dos operários que a Província teria “importado” de outras localidades e por isso deveria ser-lhe exigido um comprometimento com o Estado. Não foi criada nenhuma lei neste sentido, mas a cápsula do tempo de Canejo é de cinco de fevereiro de 1862, o que nos leva a deduzir que o operário terminou seu serviço particular e voltou à construção do templo. E, se esta era uma prática comum, realmente ela seria mais um elemento a prejudicar o andamento da obra que já contava com grandes dificuldades para arregimentar operários.

Além da precária logística no ramo da construção civil, outro fator que interferia no processo de construção da Igreja Matriz era a relação da Igreja com o Estado. E, no ano de 1862, o reverendo Dom Antônio de Macedo Costa assumiu o bispado da Província do Pará e do Amazonas,

29 A Cópia do documento está exposta no Museu da Catedral, o original no acervo da Secretaria de Cultura do Amazonas.

que permaneciam parte da mesma diocese. Dom Antônio era um dos religiosos que pregava a romanização da Igreja, ou seja, a separação dos poderes civis e eclesiásticos, corrente que abalava o relacionamento entre: igreja, maçonaria, irmandades e associações religiosas, que representavam à administração leiga da Igreja. Porém, segundo José Oscar Hauck, nomear párocos, controlar devoções e manifestações religiosas, construir igrejas e capelas, fundar associações e irmandades, eram assuntos que escapavam em grande parte à jurisdição episcopal (HAUCK, 1992). Assim, deduz-se que Dom Antônio de Macedo Costa foi se inserindo na vida amazônica, tentando criar um modelo católico, que não correspondia aos anseios de alguns grupos políticos e intelectuais da região - ações que trouxeram atritos.

Em 1864 Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda afirma permanecer em “deplorável estado” (LACERDA, 1864, p. 15) as igrejas e paramentos necessários à realização dos cultos, e que a pobreza dos altares correspondia à falta de ministros. Sua crítica é direcionada aos padres políticos, funções que segundo ele são conflitantes e funestas. Posicionamento este que não estava em conformidade com o de Dom Antônio de Macedo Costa, para o qual, o erro estava, em parte, no fato de os padres estarem filiados à corrente liberal, defendendo a proximidade com o Império Brasileiro e não com Roma. Evidentemente, para os políticos de um modo geral, o problema era que os padres tinham o púlpito da igreja, que podia ser usado como palanque em todas as missas. Este espaço dava grande poder aos religiosos já que grande parte da população frequentava as celebrações semanalmente. Os políticos não podiam solicitar ao cidadão que não fosse à missa, por isso clamavam contra o padre político e exigiam a neutralidade do religioso.

Em 1865, o suíço Louis Agassiz e sua esposa, cronista de sua expedição científica, demonstram estranhamento com a cidade de Manaus e com a demora na construção da igreja. Elizabeth Agassiz deixa transparecer que Manaus não merece nem mesmo o título de cidade e, em relação ao templo da matriz, apesar de elogiar sua localização no alto da colina, dominando a paisagem, observa: “[...] mantém-se no estado em que se encontra há muitos anos e é provável que nele fique indefinidamente” (AGASSIZ, 1975, p. 199). Nesta cidade que se constituía, os administradores da Província sabiam que o templo da Igreja Matriz, na falta de um “Palácio”, seria sua representação máxima. Era patente que a limitação de recursos interferia direta e drasticamente na feitura da obra. Para ultimá-losurgia angariar

recursos em fontes alternativas aos cofres públicos locais. Deste modo, o Presidente Antônio Epaminondas de Mello, além dos três contos de réis destinados à mesma do orçamento provincial, nomeou uma comissão composta com a finalidade de arrecadar fundos entre os cidadãos. A comissão arrecadou dois contos de réis, recursos ainda escassos. Recorreu então o Presidente ao governo imperial, conseguindo a quantia de trinta contos de réis, e ainda aprovou projeto do deputado provincial João José de Freitas Guimarães, transformado por meio da Lei n. 152 de 1º de setembro de 1865, que direcionava todas as sobras dos créditos concedidos na lei do orçamento provincial dos exercícios de 1864 e 1865 para a obra da Matriz. Priorizando a continuidade da obra, o Presidente também aprovou a Lei n. 153, criando, na Província, a instituição de loterias em benefício da construção da matriz da capital.

Em cinco de setembro de 1866, o Vice-Presidente Ramos Ferreira informava que no período de julho de 1865 a junho de 1866, a obra da nova matriz teve bom andamento e atribuiu o fato ao especial interesse do Presidente Antônio Epaminondas de Mello (RAMOS, 1866). Neste ano de 1866 foi apresentado o projeto nº. 13, do deputado José Bernardo Michiles, autorizando o contrato da referida obra, com o empreiteiro João Francisco Fernandes pela quantia de 223:000\$000 réis, projeto também aprovado e transformado na Lei n.º 165 (JORNAL DO AMAZONAS, 1866, n. 2). Entretanto, Mello, que já havia relatado a corrupção no setor de obras públicas no ano anterior, apesar de expressar em suas ações o desejo de impulsionar a obra da Matriz, não firmou contrato com João Francisco Fernandes, alegando que o mesmo já era responsável por outras diversas obras e que o contrato era oneroso para a Província, em face de suas rendas limitadas (MELLO, 1868).

O Presidente Mello não era o único a achar oneroso o contrato com João Fernandes. Na coluna “variedades” do *Jornal do Amazonas* (1866), o articulista que assina como Mundurucu em seu texto intitulado “O que é verdade, e o que é mentira” diz: “É verdade, que muito há de custar ainda à construção da nova matriz da capital; mas é mentira que João Fernandes pode acabá-la mais barato que o governo” (*Jornal do Amazonas*, 1866, n. 14). Mesmo que o autor do artigo fosse da mesma facção política que Mello, não podemos deixar de dar importância à sua informação, pois, no ano seguinte, outra ação causa estranhamento. Em 1867, em decorrência do afastamento do Presidente da Província e impedimento do 1º Vice-Presidente em assumi-la, tomou posse o 2º Vice-Presidente, José Bernardo Michiles, autor do projeto que deu origem à Lei n.º 165. Michiles, alegando “[...] geral acolhimento das pessoas sensatas, e,

quicá, interessadas no melhoramento desta cidade” (MICHILES, 1867, p. 4) assinou o contrato com João Fernandes. Portanto, o contrato de João Francisco Fernandes para o término da obra não era unanimidade, fosse por ser oneroso e beneficiar o empreiteiro ou por divergências políticas. Assim sendo, seis meses após o relatório do Vice-Presidente Michiles, o presidente Jacintho Pereira do Rego o suspendeu e ressaltou que a obra da nova Igreja Matriz da capital era a obra mais importante da Província e por isso seria seu dever examinar o contrato com “inteiro escrúpulo” (MICHILES, 1867). Após relatar os termos do ajuste o Presidente Rego reconheceu que o mesmo deveria ser suspenso de imediato o que parece ter sido conclusivo, pois dois meses depois, seu vice-presidente, o coronel Leonardo Ferreira Marques informa o “lesivo contrato” foi desfeito.

Na década de 1879 a falta de recursos financeiros, de mão-de-obra e materiais se minimizou na Província do Amazonas. O advento da borracha aumentou a arrecadação da Província e maiores verbas foram destinadas para a edificação. O fim da guerra do Paraguai (1870) e o crescimento da imigração de nordestinos para a região aumentaram a disponibilização de mão-de-obra, e com a decisão do governo imperial de abrir a bacia do Rio Amazonas à navegação internacional a importação de materiais de outras Províncias e do exterior foi facilitada. Todavia, outros problemas se intensificaram, como o acirramento dos conflitos políticos com a queda do “gabinete Zacarias”³⁰ e dos conflitos religiosos com a chamada “questão religiosa”. Essa questão foi um conflito do Estado com a Igreja, já que o regime de padroado transformava a Igreja em um Departamento Estadual, devendo seguir suas orientações em primeiro lugar e não as de Roma. Dom Antônio de Macedo Costa em suas falas deixava claro que o Estado não deveria ingerir nas causas da Igreja. Porém, mesmo havendo uma tensão forte entre Estado e Igreja não era conveniente para aquele desvincular-se da mesma, dado seu grande papel, através da catequese, no processo civilizatório dos nativos. Já para a Igreja, não era interessante uma cisão total, por ser dependente dos subsídios do Estado, bem como, para não ameaçar a “catolização” do Brasil, visto que a Amazônia se tornara porto para os missionários protestantes, movimento que, segundo Moreira Neto (1992) era apoiado por elementos ligados à maçonaria.

O embate entre o Estado e a Igreja, neste caso, na pessoa de Dom Antônio de Macedo Costa, também se estabeleceu entre o clero e os fiéis, principalmente no que concerne às “irmandades”, cuja submissão à sua autoridade eclesiástica era desejada pelo Bispo. Estas irmandades

30 Uma das facções do Partido Liberal, os chamados *progressistas*, liderada por Zacarias de Góes e Vasconcellos, e que combatia os *históricos*, liderados por Tavares Bastos.

reuniam elementos ligados ao poder dominante, incluindo os maçons, que desfrutavam de grande prestígio na sociedade brasileira. Seu poder político competia, em certo grau, com os da Igreja. O conflito entre Igreja e Maçonaria envolvia um conteúdo doutrinal mais amplo. Tratava-se de uma transplantação para o Brasil da controvérsia liberal e ultramontana, que agitava os países católicos da Europa. Em 1872, este conflito tomou grandes proporções, D. Antônio Macedo, seguindo o exemplo do bispo de Olinda, D. Vital, determinou a expulsão dos maçons das irmandades religiosas e a interdição da Ordem Terceira do Carmo e de São Francisco de Belém do Pará, por não acatarem sua determinação. As irmandades e ordens terceiras, todavia recorreram ao Imperador alegando que as mesmas não eram apenas religiosas, mas também civis e que as condenações à maçonaria pelo papa Pio IX não eram válidos no Brasil. O Imperador solicitou aos bispos que revogassem os interditos. D. Vital e Dom Antônio de Macedo Costa não retrocederam, o que culminou com a instalação de um inquérito e posterior condenação de quatro anos de trabalhos forçados para os mesmos. No ano de 1874, os bispos foram presos, entretanto, a pena foi anistiada em 17 de setembro de 1875. Mas ficou determinado que ficassem “em perpétuo silêncio os processos que por esse motivo tenham sido instaurados” (FRAGOSO, 1992, p. 188).

Tanto a ascensão dos liberais ao poder quanto os conflitos religiosos que se intensificaram na década de 1870 influenciaram de alguma maneira o “caminhar” da construção do templo da Igreja Matriz, como veremos no decorrer deste capítulo. O primeiro Presidente, designado pelo partido liberal, para governar a Província do Amazonas, foi João Wilkens de Mattos, nomeado por carta imperial, de 21 de outubro de 1868. Mattos, em seu primeiro relatório (1869), no que concerne ao Culto Público, informava ser lamentável o estado da maioria das igrejas da Província, e que isto, juntamente com a falta de párocos eram os grandes entraves à civilização, por estarem centenas de indivíduos sem a sua assistência. O Presidente, ciente da dificuldade de trazer novos padres para região, buscou junto ao bispo diocesano informação quanto aos seis seminaristas enviados, no ano de 1862, com subsídio da Província, para estudarem na Europa. Dom Antônio de Macedo Costa informou-lhe que apenas dois continuaram seus estudos na França e que a verba foi destinada a outros alunos com a promessa de cinco serem destinados ao Alto Amazonas. Mattos responde que assim como a Igreja não tinha padres, o Estado não tinha verbas para atender a parte material dos cultos. Apesar de inicialmente atribuir a

morosidade da obra à falta de materiais, o Presidente Mattos comentou no seu relatório que não concordava com a anulação do contrato com João Fernandes, afirmando: “na minha opinião, o contrato celebrado em vinte e nove de outubro de 1867 era vantajoso aos cofres provinciais” (MATTOS, 1869, p. 3).

O contrato com João Fernandes, que já havia sido tema de tantos embates, voltou à pauta. Clementino José Pereira Guimarães, demitido pelo coronel Leonardo Ferreira Marques, por improbidade no contrato, voltou aos jornais com um artigo de três páginas intitulado *Uma injustiça tirada do pó* (O CATECHISTA, 1870, n. 447). Nele Marques afirmava que a acusação de conivência com o contratado e sua demissão do cargo de procurador fiscal se deu em decorrência da perseguição política que sofreu por não apoiar o Presidente Jacintho Pereira do Rego. Não se tem como determinar se João Fernandes ou José Pereira Guimarães foram beneficiados ou não, mas, não podemos esquecer a prática de aditivos e prorrogações de contrato tantas vezes utilizado para beneficiar determinados grupos e ainda tão presentes na atualidade.

Em meio aos embates políticos, havia os religiosos. Em oito de agosto de 1869, D. Antônio de Macedo Costa veio em visita pastoral à cidade. Alguns meses depois, em doze de janeiro de 1870, o bispo nomeou como vigário da capital o Padre Santos Pereira, em substituição ao cônego Romualdo Gonçalves de Azevedo, que havia assumido o cargo de vigário em 1863, sendo também proeminente figura política. D. Romualdo foi diversas vezes deputado da Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas e o modo como Wilkens de Mattos recebeu seu sucessor deixa entrever que havia grande satisfação em sua substituição. O contentamento do Presidente Mattos não ficou apenas nas palavras, no ano de 1869, a igreja dos Remédios, que servia de matriz, foi totalmente reformada e “quem a visse a dois anos desconhecê-lo ia agora inteiramente se não estivesse a par das obras que se fizeram” (PEREIRA GUIMARÃES, 1871, p. 1). O afastamento do Cônego Romualdo da cidade e da política, e o empenho do Presidente Mattos em prestar auxílio ao seu sucessor levam a deduzir que talvez fosse uma tentativa de apaziguar os atritos entre padres políticos e políticos leigos. De acordo com o relatório da diretoria de obras públicas, referente aos serviços executados em 1871 na obra do novo templo, ficaram concluídos o assoalho da nave oriental, vigamento e assoalho do coro, forro das sacristias e do consistório; tiveram andamento o reboco do interior na nave e a colocação das cimbalhas; iniciou-se a colocação das portas, janelas, vidros e bandeiras, assentamento dos lajedos de

mármore e levantou-se parte da torre do lado ocidental. Porém no mesmo relatório Peixoto informa que havia direcionado materiais que eram da obra da Matriz para o estabelecimento dos educandos artífices e do próprio provincial (PEIXOTO, 1872).

Na diocese do Pará e Amazonas, regidas por D. Antônio Macedo Costa, o embate religioso já ganhava proporções maiores com a expulsão dos maçons das irmandades, tornando aberta a luta da Igreja com a Maçonaria, e as irmandades religiosas. Em treze de outubro de 1872, D. Antônio Macedo Costa juntamente com Sebastião Laranjeira, bispo do Rio Grande do Sul, vieram em visita à capital. Apesar das trocas de gentilezas públicas de praxe a tensão existia, pois tramitava na Assembleia, sem que se tivesse consultado o bispo, um projeto dividindo em duas a freguesia de Nossa Senhora da Conceição sendo: Freguesia de Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora dos Remédios. O projeto foi aprovado e, em quinze de maio de 1873, foi sancionado pela presidência, transformando-se na lei 264, porém não acatado pela Diocese, e assim o Bispo não a instituiu canonicamente, fato explicitado em ofício datado de sete de julho de 1873. Peixoto, no mesmo documento, também tece elogios ao padre Torquato Antônio de Souza, que, segundo sua nota biográfica (AMAZONAS, 19--), além de padre era maçom. O fato de um elogio a sua pessoa vir logo após a queixa ao Bispo é também um forte indício de que a tensão entre Estado, Igreja e Maçonaria chegava à Província do Amazonas. Há indícios, portanto, de que a “questão religiosa” levou o Presidente a deixar a obra do novo templo em segundo plano. Verifica-se que, apesar de a obra continuar a progredir, Peixoto, ao contrário do Presidente Reis (que transferiu material da obra do palacete para a matriz), determinou, no ano de 1873, o repasse de material da matriz para outras obras³¹.

No ano de 1875, ao passar sua administração a Nuno Alves Pereira de Mello Cardoso, o Presidente Peixoto solicitou a suspensão dos pagamentos do Padre Santos Pereira, pois, o mesmo estaria se negando “[...] a batizar e praticar outros atos, á que é obrigado, em razão de seu sagrado Ministério [...]” (PEIXOTO, 1875, p. 17), as recusas do Padre se referiam a batizar crianças cujos padrinhos fossem maçons e colocar empecilhos para a benção dos sinos da matriz. Os sinos da matriz, que haviam chegado a vinte e sete de fevereiro de 1874 aguardavam para serem colocados na sua torre. Porém, de acordo com os dogmas da Igreja Católica, antes da colocação em suas torres os sinos deveriam

31 Como por exemplo, trinta barricadas de cal, sempre escassa e cara, desviadas para o prédio da fazenda provincial e outros materiais não especificados para as obras do igarapé do aterro, cadeia civil, estabelecimento de educandos artífices e o próprio nacional a Praça Riachuelo (PEIXOTO, 1872, p. 5).

receber a benção litúrgica. Após as recusas, Padre Santos Pereira acabou por realizar o ritual solene em vinte e nove de junho de 1875, ato, segundo o Vice-Presidente da Província Nuno Alves de Mello Cardoso, realizado “com toda solenidade”, entretanto, sua nota sobre o assunto não ultrapassou três linhas. A explicação pode estar no fato de que o padre Santos Pereira fez do evento um ato não apenas religioso, mas também político. O discurso proferido pelo religioso começa da seguinte forma:

No meio de tantos acontecimentos funestos e políticos, que ameaçam na Europa, Américas, no mundo inteiro, altar, tronos, e governos, se todo cidadão Brasileiro, como membro da humanidade se pergunta o que será do Brasil, todo católico com maior inquietação se perguntará o que será da Religião. A monarquia e a fé de nossos pais devem desaparecer juntas nesta nova perseguição, ou devem subsistir tornando-se mais belas e mais firmes que nunca? (PEREIRA, *apud* MONTEIRO, 1958, p. 219).

De acordo com as normas do Vaticano, a benção dos sinos deveria ser realizada pelo bispo diocesano. Apenas em circunstâncias especiais, o ato poderia ser executado por um padre. Acontece que o bispo Dom Antônio Macedo da Costa, em decorrência da questão religiosa, encontrava-se, por ordem do Governo Imperial, preso desde vinte e oito de abril de 1874. Coube, assim, ao Padre Santos Pereira a consagração dos sinos. Santos Pereira, como se pode deduzir pelo pedido de suspensão de sua cônica, apoiava a romanização e aproveitou-se da cerimônia para chamar a atenção da sociedade para o conflito ao declarar que cada um pode resolver a questão “segundo suas opiniões e desejos... mas a solução só pertence a Deus Senhor Soberano dos destinos dos povos e Reis” (PEREIRA, *apud* MONTEIRO, 1958, p. 219). O discurso de Santos Pereira e a situação religiosa envolvendo o bispo da diocese podem ter sido o motivo de a notícia da benção dos sinos da nova matriz não ter ganhado um destaque maior no relatório de Nuno Alves de Mello Cardoso. Isto só ocorreu no relatório de vinte e cinco de março de 1876, quando D. Antônio já havia sido julgado, condenado e anistiado em 17 de setembro de 1875. A seis de junho, de 1876, o bispo diocesano Dom Antônio de Macedo Costa retornava a Manaus para realizar sua visita pastoral, de acordo com o *Jornal do Amazonas (1876)*, “em homenagem a sua alta hierarquia; aos seus dotes e virtudes, foram prestados a sua exc. revm^o., no seu desembarque, todas as honras condignas a sua pessoa”. Porém, alguns dias depois, ao

noticiar a partida do bispo, o colunista se diz indignado com algumas pessoas por não terem recebido D. Antônio com o devido respeito. Mesmo com todas as desavenças político-religiosas e a diminuição no ritmo das obras, em vinte e seis de maio de 1877, o Presidente Domingos Jacy Monteiro declarou que a construção do templo da matriz poderia ser considerada concluída, e que a mesma custou a quantia de 752:213\$836 réis, e que, apesar desta alta soma, possuía “defeitos arquitetônicos, sobretudo no que toca às proporções entre suas partes componentes”. Mesmo assim, era de sólida construção e o prédio principal da Província (MONTEIRO, Jacy, 1877, p. 54). Finalmente pronta, era preciso inaugurar a nova matriz. Para isso, o Presidente solicitou, ao novo vigário geral, padre José Lourenço da Costa Aguiar, empossado em dezesseis de janeiro daquele ano, que celebrasse a benção e inaugurasse o templo. De acordo com o Presidente, o vigário disse-lhe que ainda nada estava decidido a tal respeito, porque fora preciso dar ao governador do bispado certas informações por ele exigidas. Logo depois, em vinte e nove de abril, retirou-se para Belém e suspeitava-se que não iria voltar³². Outro fator que impedia a inauguração era a falta de paramentos, alfaias e outros objetos litúrgicos necessários à realização do culto. O Presidente Monteiro, então, os solicitou ao Império, no que foi atendido em parte. Quanto aos demais itens, principalmente os candelabros para iluminação da igreja, determinou a criação de duas comissões com a finalidade de arrecadar verbas. Em uma, o Presidente da Associação Comercial³³ recusou-se a participar. Na outra o pároco recusou-se. Sendo assim, as comissões foram dissolvidas e a pendência, em decorrência dos conflitos religiosos e políticos continuavam. Mas, para além do conflito, o novo templo da matriz representava um orgulho para cidadãos, Estado e Igreja; por ser a expressão de um ideal de “civildade” e “urbanidade” marcando um novo tempo desejado por todos, onde a realidade assumia naturalmente uma ordem simbólica. Com sua monumentalidade, o templo tornar-se-ia essencialmente um espaço público e um elemento catalizador da população, atraindo-a para rezar, para as festas e atos políticos (a votação era feita na igreja), sendo um espaço de teatralização espontâneo da vida coletiva.

Deste modo, em quinze de agosto de 1877, o templo da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição recebeu as bênçãos pelas mãos

32 Monteiro estava certo em sua previsão, ao chegar a Belém padre José Lourenço da Costa Aguiar foi designado pelo cônego Sebastião Borges de Castilho, cura interino da freguesia da Sé e só retornaria a Manaus alguns anos depois.

33 Que de acordo com ele, “esquecido de que nesta qualidade não se deve deixar arrastar por ódios políticos nem por quaisquer ressentimentos pessoais” (MONTEIRO, Jacy. 1877, p. 44).

do padre Pereira. Como pudemos esboçar neste artigo a edificação da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, inserida na constituição do espaço urbano da cidade de Manaus, expressa mensagens históricas e culturais, enquanto instituição está presente desde os primórdios da colonização e, ligada ao poder secular, exercia um poder disciplinador na sociedade que se queria constituir. Sociedade que apresentava grande diversidade étnica e cultural nos aspectos mais fundamentais, pois não havia uniformidade linguística e de costumes. Em cada uma de suas tipologias construtivas é possível perceber os aspectos de sua cidade e de sua sociedade, suas paredes “nos contam” os conflitos políticos e religiosos, “nos mostram” indícios de corrupção, de práticas religiosas, dos ideais de modernidade e civilidade, impostos pelos seus mandantes assim a de resistência de sua gente.

REFERÊNCIAS

AGASSIZ, Luis; AGASSIZ, Elisabeth. *Viagem ao Brasil 1865-1866*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo, ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

AMARAL, Ângelo Tomaz do. *Fala dirigida a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas em 1º de outubro de 1857 - Anexo 5*. Rio de Janeiro: Typografia Universal de Laemmerte, 1858.

AMAZONAS. Secretaria de Estado da Cultura – Centro Cultural Povos da Amazônia *Mensagens da Província do Amazonas*. Manaus, 19--. CD-ROM

ARANHA, João Baptista de Figueiredo Tenreiro. *Relatório do Presidente da Província*. Manaós: Typ. de M. de S. Ramos, 1852.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DO AMAZONAS. *Biênio de 1852 a 1853*. Anais. Manaós, Typographia do Amazonas – Impressor Hidelbrando Luiz Antony, 1881.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA PROVINCIAL DO AMAZONAS DO BIÊNIO DE 1856 A 1857. *Anais*. Manaós: Impresso da Typographia do Comércio do Amazonas, 1881.

BRASIL. Senado Federal. Lei 387, de 19 de agosto de 1846. Regula a maneira de proceder as eleições de senadores, deputados, membros das assembleias provinciais, juizes de paz e câmaras municipais. Disponível em: <www.senado.gov.br/comunica/eleicoes2006/historia_eleicoes_brasil2.asp>. Acessado em: 13.10.2006.

CANEJO, Francisco. [Carta – capsula do tempo] 05 fev. 1859, Manaus. 1f. Depoimento acerca da construção da igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Manaus – AM.

COELHO, Jerônimo Francisco. *Fala dirigida pelo Exm.Sr. Presidente da Província do Grão-Pará*. In: Assembleia Legislativa Provincial na abertura da segunda sessão ordinária da sexta legislatura. Pará: Typografia Santos & Filhos, 1849.

COELHO, Padre Jozé Maria. Duas Memórias sobre a Capitania de São José do Rio Negro (1823). In: Departamento de Imprensa Nacional Rio

de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 203, abril - jun., 1849.

COSTA, Hideraldo Lima; BITTON, Luiz; BALKAR, Luís; UGARTE, Luíza. *Fundamentos históricos para o estudo do espaço urbano do Centro Histórico de Manaus: 1800 a 1880*. Manaus, 1998. Mimeografado.

CUSTÓDIO, Ângelo. *Relatório do Vice Presidente da Província do Pará* - entregue ao Exm. Sr. Doutor Fausto Augusto de Aguiar, no dia 13 de Setembro de 1850. Pará: Typographia de Santos e & Filhos, s/d.

D'AGUIAR, Fausto Augusto. *Relatório ao Exmo. sr. dr. José Joaquim da Cunha, Presidente da Província do Grão-Pará, por ocasião de entregá-lhe a administração da Província no dia 20 de Agosto de 1852*. Pará: Typographia de Santos e & Filhos, s/d.

Estrella do Amazonas, n. 308, jul., 1858.

Estrella do Amazonas, n. 322, set., 1858.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica do Rio Negro*. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1983.

FRAGOSO, Hugo. Quinto Período: A Igreja na Formação do Estado Liberal (1840-187). In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.) Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – *CEHILA: HISTÓRIA DA IGREJA NA AMAZÔNIA*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HAUCK, João Fagundes in BEOZZO, José Oscar (Coord. área Brasil). *História Geral da Igreja na América Latina. Tomo II/2: História da Igreja no Brasil Segunda Época A Igreja no Brasil no século XIX*. 3ª ed. Edição Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1992.

Jornal Estrella do Amazonas, n.º 19; 14 de junho de 1858.

LACERDA, Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque. *Relatório apresentado a Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas na Sessão Ordinária do 1º de outubro de 1864*. Pernambuco: Typographia de Manoel Figueiroa de Faria & Filho, 1864.

Le Goff, Jacques, 1924. *História e memória* / Jacques Le Goff; tradução Bernardo Leitão... [et al.]. Campinas: UNICAMP, 1990.

MATTOS, João Wilkens de Mattos. *Relatório do dia 4 de abril de 1869*. Manaus: Typografia do Amazonas, 1869.

MELLO, Antônio Epaminondas. *Exposição com passou a Administração ao 1º Vice-presidente Tenente-Coronel Sebastião Jozé Bazilio Pyrrho em 30 de abril de 1867*. Manaus: Typographia do Amazonas, 1868.

MESQUITA, Otoni Moreira de. *La belle vitrine: o mito do progresso na refundação da cidade de Manaus (1890/1900)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2005.

MICHILES, Jozé Bernardo. *Relatório do 2.º Vice Presidente da Província do Amazonas (1867)* Manaus: tipografia Amazonas, 1868.

MONTEIRO, Domingos Jacy. *Relatório ao Exm.º Sr. Dr. Agesilão Pereira da Silva Presidente da Província do Amazonas em 26 de maio de 1877*. Manaus: Tipografia Amazonas, 1878.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *A Catedral Metropolitana de Manaus: sua longa história*. Manaus: Sérgio Cardoso & Cia, 1958. (Coleção muiraquitã)

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. *Reformuladores da Missão Católica na Amazônia entre 1750 e 1832*. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.): *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história, suas origens, transformações e perspectivas*. 1961. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

O Catechista, n. 447, jul., 1870.

O Catequista, n. 107, abril, 1864.

PEIXOTO, Domingos Monteiro. *Fala Dirigida a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas em 25 de março de 1873*. Manaus. Impresso na Typ. do Comércio do Amazonas de Gregório José de Moraes. 1873. Anexo n. 5. Relatório dos trabalhos que concorreram pela Repartição das obras publicas da Província do Amazonas no ano de 1872.

PENNA, Herculano Ferreira. *Fala dirigida a Assembléia Legislativa da Província do Amazonas, no dia 1º de outubro de 1853*. Manaus: Typographia de M. de S. Ramos.

PYRRHO, José Basílio. *Major Diretor das Obras Públicas*. Anexo 19 - Fala dirigida a Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas, dia 3 de novembro de 1861, pelo 1º Vice Presidente em exercício o Exmº. Sr. Dr. Manoel Gomes Correa de Miranda. Manaus: Typographia de Francisco José da Silva Ramos.

RAMOS FERREIRA, Vice-presidente da Província. *Relatório*. Recife: Typographia do Jornal do Recife, 1866.

REIS FILHO, Nestor Goulart Reis Filho. *Evolução Urbana do Brasil*. São Paulo: Pioneira da Universidade de São Paulo, 1968.

REIS, Arthur Cezar Ferreira -- BRANDÃO, Frei Caetano. Memórias, apud REIS, Arthur Cezar Ferreira. *Manaos e outras villas*. 2ª edição Manaus: EDUA, 1999.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Formação Espiritual da Amazônia*. 2. ed. rev. Manaus: Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1997.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *Manaos e outras villas*. 2. ed. Manaus: EDUA, 1999.

ROSSI, Aldo. *A Arquitetura da Cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SILVA, L. R. C. da; MARTINS, M. da C. R.; SOBRAL, K. M.; FARIAS, I. M. S. de. *Pesquisa Documental: alternativa investigativa na formação docente*. Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2009/anais/pdf/3124_1712.pdf>. Acessado em: 31.05.17.

VIEIRA, João Pedro Dias. *Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial*, 8 de Julho de 1856. Barra do Rio Negro – 1856. Barra do Rio Negro: Typographia de F. J. S. Ramos.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1979.

9

uma história da luta médica no combate a lepra em Manaus

Dr. Alfredo da Matta e Miranda
Leão (1900-1920)

Adriana Brito Barata Cabral

Combater a lepra não era objetivo somente da cidade de Manaus, mais também várias outras cidades do país tentavam controlar e combater à doença. Para isso a classe médica escrevia em jornais, revistas ou relatórios sobre a enfermidade. Segundo a historiadora Zilda Maria Menezes Lima, em sua obra *“Uma enfermidade à flor da pele: a Lepra em Fortaleza (1920-1937)”*, o médico Dr. Carlos da Costa Ribeiro após participar de conferência sobre Dermatologia e Sifilografia, no Rio de Janeiro, avisava à classe médica que iria começar um programa de combate à doença no Estado, com o isolamento domiciliar e observação aos casos de Fortaleza, com muita preocupação, pois novos casos apareciam a cada ano (LIMA, 2009, p. 32). Em sua dissertação, *“Órfãos de pais vivos” a lepra e as instituições preventórias no Brasil: estigmas, preconceitos e segregação*, Leila Regina Scalia Gomide afirma que a intervenção médica sobre a cidade localizou especialmente os focos endêmicos e que começaram a isolar os elementos perniciosos à sociedade sadia (GOMIDE, 1991. p. 45). Em outro momento a pesquisadora observa que a pessoa acometida pela doença sofre o abandono e que todos os seus direitos são retirados, como “trabalho, lazer, amor, matrimônio, procriação e que este doente acaba sendo um morto vivo” (Idem. p. 48).

Em Manaus os médicos também mantêm essa preocupação para observar os casos e tentar mapear os acometidos pela doença para posteriormente fazer o isolamento. Assim, em 1900, o Dr. Alfredo da Matta fazia as primeiras estatísticas sobre as doenças que mais acometiam aos cidadãos de Manaus. O impaludismo (malária) era uma das principais preocupações do médico, pois ocasionava grande quantidade de óbitos. Outras doenças apareceram na estatística com índices pequenos de mortalidade, este foi o caso da lepra. Entretanto,

no decorrer dos anos, sem uma ação governamental forte e eficaz de combate, a doença se alastrou principalmente entre os trabalhadores dos seringais cujo ambiente de trabalho eram as matas, nas “estradas de seringa” onde estavam situados os diversos pontos de coleta do látex. A sobrevivência num ambiente sem assistência médica, com precárias condições de higiene e de alimentação, a doença foi se proliferando entre os trabalhadores dos seringais.

o alerta dos médicos Alfredo da Matta e Miranda Leão

Dr. Alfredo da Matta, médico, natural da Bahia, chegou a Manaus em 1895 (BITTENCOURT, 1973.). Com uma atuação bastante ativa na proposição de ações de saúde, ocupou diversos cargos públicos. Foi deputado estadual, federal e senador. Estudou as diversas doenças com ocorrências no Estado, como paludismo, varíola, tuberculose, ancilostomose, lepra entre outras. Dentre essas doenças, uma em particular, a lepra, ocupou parte de sua dedicação como médico-pesquisador. Principalmente a partir do momento em que os médicos da Santa Casa de Misericórdia (hospital que atendia a comunidade carente da cidade), em 1905, demonstraram insatisfação em continuar atendendo os acometidos pela lepra.

Assim, o Dr. Alfredo da Matta, em 1902, quando ocupava o cargo de Diretor da Higiene do Estado, pedia a atenção do poder público quanto às ações públicas para combater e fazer um tratamento para os acometidos pela doença, afirmando que esta se constituía em uma ameaça à população geral. No relatório da Higiene Pública, constante da Mensagem de Governo de 10 de julho de 1902, à página 70, o médico alerta:

Existe no quadro das doenças uma que sobreleva as outras pela sua incubação prolongadíssima, às vezes; - pelo carácter de hediondez de que os atacados se revestem, e, finalmente, por não possuir a terapeutica um meio pelo qual se possa dar a cura, restabelecer a integridade das funções do organismo fatalmente condenado às agruras da sorte [...] Caso alguma existe que confranja mais o coração, que desperte mais intensamente a piedade do que vêr-se um leproso em logares de grande concorrência.

Destaca-se no alerta lido perante o órgão legislativo onde, a rigor, estavam os representantes da população, a gravidade da lepra, cujo tempo prolongado de incubação, certamente demorava o diagnóstico

e, conseqüentemente, aumentava potencialmente as possibilidades de contágio. Além disso, Alfredo da Matta (1916, p. 59) destaca ainda o fato de ser uma doença para a qual a Medicina ainda não possuía “[...] um meio pelo qual se possa dar a cura, restabelecer a integridade das funções do organismo fatalmente condenado às agruras da sorte [...]”.

Percebe-se que o Dr. Alfredo da Matta, alerta exatamente para o problema do tratamento já que muitas vezes, a lepra se mostra “incubada” e seus sintomas e sequelas não se revelam de imediato, é silenciosa. Ela age lentamente dentro do organismo do hospedeiro, o homem, corroendo seu organismo paulatinamente como inimigo invisível. Quando o doente realmente começa a perceber o “caráter de hediondez”, as deformações iniciais já estão visíveis e a doença avança a passos largos. Em alguns casos os doentes de Manaus ao invés de procurar ajuda médica, acabavam procurando xaropes e os curandeiros como uma alternativa para o tratamento da lepra e ao fazer isso a doença evoluía, ao invés de ser combatida pela ação médica. Sobre esse combate à doença, o Isolamento do Umirizal foi o primeiro local onde os doentes ficavam.

o Umirizal: o isolamento de palha e barro batido – 1908 a 1930

Na fotografia abaixo pode-se visualizar como era, no início, o isolamento do Umirizal. Construção cujas paredes são de barro batido, com teto coberto de palha, possibilitando uma condição precária de higiene. Antes de ser usado para isolar os leprosos, Umirizal serviu de isolamento para os casos de varíola, trazidos à cidade pelos migrantes e imigrantes que chegavam nos vapores que aportavam na cidade. Segundo a mensagem do governo de 1907, “estes imigrantes eram removidos imediatamente para Umirizal onde tinham tratamento conveniente” (Mensagem de Governo 1907, p. 23).

Figura 1: Fonte: MATTA, Alfredo da. Escorço Histórico da Lepra no Estado do Amazonas. Fotografia do Umirizal. p. 9.



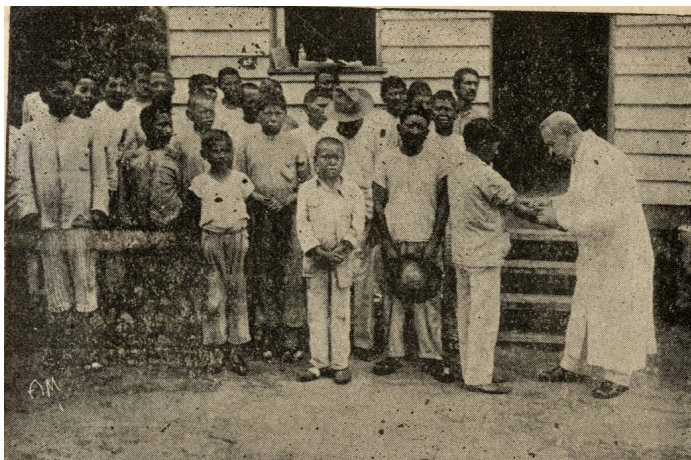
No relatório do médico Dr. Alfredo da Matta, agora Inspetor Sanitário Rural nos anos 1920, contido no relatório *Um ano de Campanha*, há uma importante informação de como Umirizal foi incorporado ao governo do Estado. Segundo consta deste relatório, até 1868 a *palhoça* do Umirizal não pertencia ao Governo provincial. Quatro anos depois, já em 1872, no relatório do Dr. José de Miranda Reis, há uma informação de que o médico João Pedro Maduro da Fonseca, Diretor de Saúde Pública, registra a existência no lazareto no Umirizal de três leprosos (segundo consta no documento). Uma senhorinha; e outra uma crioula, de nome Catharina; e um rapaz, filho do Vice-presidente da Província, Dr. Manoel Gomes Corrêa de Miranda, que governou o Amazonas como Presidente interino por seis vezes, em períodos pequenos, no período de 1853 a 1865³⁴. Relevante realçar aqui o nível social de dois, dos três doentes recolhidos ao Umirizal ainda no século XIX: uma senhorinha, provavelmente bem situada socialmente para assim ser denominada, e um filho da elite. Na informação seguinte, Dr. Alfredo da Matta afirma que um senhor “que podia nomear (naturalmente o Dr. Corrêa de Miranda, que houvera sido Presidente interino), mandara reconstruir o barracão, ou antes, reformá-lo, cobrindo-o de telha, e que, então, se tornara já propriedade da Província” (*Um Ano de Campanha*, 1922. p. 259-260).

³⁴ Registra-se que neste mesmo ano de 1860, Miranda Corrêa declarou ao Inspetor de Saúde, Dr. Antônio David Vasconcelos Canavarro, que intencionava fazer a compra de uma casa para que neste local se tratassem de leprosos de Silves, no baixo Amazonas. Não há clareza de que o ex-vice governador já sabia da doença de seu filho e queria somente um local para fazer um isolamento digno. O importante é que o local usado para isolar este doente foi o Umirizal.

Ainda conforme o levantamento feito por Alfredo da Matta, no ano de 1877, o Dr. Jacy Monteiro, Presidente da Província, informava em seu relatório que havia no Umirizal somente um leproso, já tendo falecido as duas mulheres antes referidas pelos registros de 1872. O último residente da palhoça do Umirizal faleceu em 1886, dentro de uma canoa onde fora morar, pois o leproso pediu licença para sair do isolamento público, com medo de a casa cair sobre ele. Essa atitude dramática dá a exata dimensão das condições desumanas da habitação oferecida pelo poder público aos doentes, seja de varíola ou lepra. Assim, tem-se a real situação do Umirizal, uma construção em péssimo estado de conservação, rotulado, segundo Alfredo da Matta, com o “pomposo nome de lazareto” (Um Anno de Campanha, 1922. p. 262). Sem condições mínimas para recolher no isolamento os leprosos, estes ficavam a transitar e mendigar pelas ruas da cidade, ferindo a imagem que se construía da Paris dos Trópicos (Manaus do período áureo da Borracha).

Na imagem abaixo temos a ala masculina dos internos do Umirizal, observamos a existência de crianças, adolescentes e adultos. Embora revelada em preto e branco, é possível discernir também a variedade da cor da pele: uns mais claros (da esquerda para a direita: 2º garoto da 1ª fila; e o adolescente, 3ª pessoa da 2ª fila) e outros mais escuros. O médico que aparece na foto é Dr. Alfredo da Matta.

Figura 2: Isolamento do Umirizal. Uchôa, Samuel. Um ano de campanha. Grupo de leprosos no Isolamento do Umirizal assistidos pelo Dr. Alfredo da Matta, Inspetor Sanitário Rural. Acervo: Biblioteca Pública do Estado. p. 265.



Os doentes isolados no Umirizal sempre aparecem nas fotografias vestidos de branco. Porém, muitas vezes não havia recursos suficientes para continuar a dar as vestimentas. Às vezes, os recursos eram tão poucos que faltavam até mesmo os remédios usados para lavar os ferimentos dos doentes, ou os medicamentos que eram administrados a eles. Durante a existência do Umirizal, é recorrente nas mensagens o relato de que os governadores sempre faziam o esforço de não deixar faltar no mínimo os remédios.

Quanto à localização, o Umirizal estava localizado no bairro São Raimundo, à margem esquerda do rio Negro, junto à estação radiográfica e à usina de abastecimento de água da cidade. Comunicava-se com praias que, nas palavras do médico Samuel Uchoa, já nos anos de 1920, nada resolvia, apenas atenuava a situação dos pobres doentes. Funcionava em barracas adaptadas.

Em várias outras mensagens de Governo era nítida a “impropriedade do edifício” (Mensagem de Governo de 1902 p. 15 e 68; Mensagem de Governo 1903 p. 44; Mensagem de Governo 1906 p. 25; Mensagem de Governo de 1910 p 102 e 110), assim como a falta de “modernização do lugar”. Chegada à República, Umirizal fora lugar de isolamento dos leprosos e de variolosos. Em meados de 1908, pela luta de Dr. Alfredo da Matta, uma parte do Umirizal foi transformada em um asilo-colônia, especificamente para leprosos. Os doentes do “mal de S. Lázaro que se achavam em um pavilhão distante do isolamento de variolosos, outrora sob a proteção da Santa Casa de Misericórdia, ficaram a cargo exclusivamente do Estado” (Mensagem de Governo de 1908. p. 22). Nesse rearranjo, ficou o Pavilhão Central destinado aos variolosos, e as outras duas barracas para os leprosos.

Em mensagens de governo dos anos seguintes, Umirizal aparece sempre precisando de alguns reparos como “caiação e pintura”, pois o terreno encontrava-se em solo desprotegido. Na mensagem de governo de 1910, o trecho referente a esta localidade informa a fragilidade do local, ao afirmar que, quando havia na região um vento de maior velocidade, apareciam logo as goteiras, estragando ainda mais as pequenas barracas, agravando os problemas causados pela falta de água encanada. Mais periclitante ainda mostrava a situação do pavilhão destinado às mulheres e às crianças, que, em péssimo estado, impunha urgente reconstrução. O quadro de carências se transfere de um governo a outro sem solução. Foi assim que, em 1912, o governador Cel. Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt, mandou construir um pavilhão, com um porão de 2 metros de altura e solo protegido com

concreto e cimento para melhorar a vida dos leprosos “desventurados”. Neste mesmo ano, foi investida no isolamento a quantia de 18:957\$196 réis. Finalmente em 1914, chegou à colônia de leprosos a água encanada, por ordem do Diretor Dr. Crespo de Castro, gerente da Companhia de Abastecimento. O Estado ajudou com os canos e a Companhia com a canalização da água, sendo que esta água somente serviria para as plantações da colônia (havia o medo de contaminação da água).

Ignorando a precariedade das barracas, prossegue-se com a internação, incomodamente crescente, de novos leprosos diagnosticados até que se chega ao ponto de estrangulação, quadro este, aliás, que se manteve durante a maior parte em que funcionou o isolamento. Pedro Alcântara Bacellar, em mensagem de 1918, reclama dessa herança incômoda ao afirmar que o lugar “funciona desde 24 de fevereiro de 1908 e não comporta mais doentes de lepra, tendo meu governo encontrado excedida a lotação; e a repartição respectiva, em relatórios passados, não deixou de solicitar providências nesse sentido” (Mensagem de Governo de 1918. p. 164). Alcântara Bacellar era médico e foi no seu governo – que vai exatamente até 1921 – que houve o acordo com o poder central. Embora tenha sido uma ação da Intendência, a construção do albergue da Linha do Tiro outro local aberto para servir de isolamento dos doentes de lepra. Assim como Umirizal, a Linha do Tiro era apenas uma medida para isolamento, não era um leprosário.

Mesmo com a criação do Serviço de Profilaxia Rural no Amazonas, em 1920, quando se reconhece o início de uma nova etapa na política de saúde pública do Estado – ainda que por intervenção da União – o Umirizal continuou a ser o local utilizado como “infraestrutura” para isolar os doentes de lepra. Embora caótico e condenado por Samuel Uchôa, o Diretor do novo órgão só podia contar com aquele lugar que, em suas próprias palavras, era um “segregamento criminoso”.

No ano de 1927, após a implantação do Serviço de Profilaxia Rural, existiam isolados no Umirizal 140 doentes paupérrimos e sem recursos financeiros. Parte considerável dos doentes chegava como verdadeiros mendigos, sujos, sem roupas. Essa condição denunciava a vida anterior que levavam antes do recolhimento. Conforme registrado pelo Presidente da Assembleia: “Estes são tirados dos locais onde se escondem como casas, cabanas, choupanas ou casebres” (Mensagem de 1927. p. 16.). O Umirizal funcionou até janeiro de 1930, conforme notícia o Jornal do Comércio daquele ano. Durante todo o mês de fevereiro os doentes foram transferidos para a já inaugurada Leprosaria de Paricatuba, sendo o Umirizal finalmente extinto.

Drº Alfredo da Matta e sua preocupação com as estatísticas da doença e a notificação compulsória

Dr. Alfredo da Matta no ano de 1916, em sua obra “*Geographia e Topografia Médica de Manaós*”, demonstra preocupação com as dificuldades de se coletar dados sobre a realidade amazônica em virtude das longas distâncias e da fragilidade da estrutura de captação e registro de informações, chama atenção para a precariedade dos dados estatísticos e expressa formalmente que ele “alimenta a séria desconfiança desse total não expressar o número verdadeiro” (1916, p. 59), ao não empregar a real quantidade de óbitos pela doença, tendo ficado de fora um óbito ocorrido em 1895 e outro ocorrido nove anos mais tarde, em 1905. Assim temos a estatística: “contam-se daí em diante 2 óbitos em 1906; um em 1907; dois em 1908; um em 1909; cinco em 1910; quatro em 1911; um em 1912; três em 1913; oito em 1914”.

Inúmeras eram as propagandas contidas nos periódicos que circulavam na cidade oferecendo, através de anúncios, remédios “milagrosos” para várias doenças, entre elas a lepra, também conhecida como doença de pele, “morféia, mal de São Lázaro, Gafeira, Coteno, Macuteno, Camunhengue e outros” (CURI, 2002, III).

Outro fato importante a ser ressaltado diz respeito aos censos realizados no período, que sempre se mostraram deficientes por causa da grande quantidade de comunidades ribeirinhas a serem visitadas pelo Serviço Sanitário. O órgão de saúde pública enfrentava problemas para alcançar as populações ribeirinhas, pela dificuldade de se locomover nos rios, pois faltavam lanchas, combustível e muitos lugares deixaram de ser visitados pelas autoridades sanitárias. Devido a essa fragilidade no alcance das populações ribeirinhas, o cenário – que agora não é mais uma mera previsão – é de propagação veloz da lepra, levando o próprio Alfredo da Matta (1916, p. 59) a reconhecer que “resulta assim a propagação da doença. O que tem se efetivado, em verdade, de modo que surpreende no Amazonas”. Ainda que esse comportamento arredo fosse uma realidade que embaralhava os dados estatísticos, muitos eram os leprosos que procuravam o Asilo-colônia do Umirizal. Eram procedentes de todos os pontos do território amazonense, paraense e países próximos. Muitos já se apresentavam em fase adiantada da doença, “a lepra anestésica”.

Apesar das dificuldades de ação, da Matta (1916, p. 79) conclui dizendo que persistia tenaz e enérgica a luta contra a lepra no Amazonas, como em todo o Brasil. Talvez por conta desse comportamento atuante,

em Manaus, a lepra entrou no rol das doenças de notificação compulsória em 1906 (ocupando o item VIII - lepra no regulamento sanitário), utilizando-se, a partir desse momento, as mesmas medidas profiláticas da tuberculose, uma vez que o Regulamento do Serviço Sanitário de 1906 (Regulamento de 12 de novembro de 1906. p. 44), determinava tal procedimento nos Estados que “*não dispuser [em] de um hospital para leprosos*” (grifo nosso). As medidas para sua profilaxia eram as seguintes:

Art. 170 – **notificação, em caso de manifestação em habitação coletiva**; quando se manifestar em empregado de estabelecimento que se fabriquem ou vendam gêneros alimentícios ou medicamentos e em caso de falecimento ou mudança de domicílio.

Art. 171 - **não poderá ser empregado um doente de lepra em vendas de gêneros alimentícios ou medicamentos**, sob pena de multa de 200\$000; [...].

Parágrafo único - **Fica proibido o tratamento de doentes de lepra em hospitais, casas de saúde e sanatórios**, de leprosos com pessoas sãs, sob pena de multa de 200\$000 ao responsável;

Art. 174 - **Em toda casa quando houver falecimento de leprosos, o chefe do desinfectório procederá a minuciosa desinfecção e aconselhará a pintura, caiação ou mudança de papel de forro da casa**, assim como intimará o proprietário a proceder a qualquer outro melhoramento que repute útil a higiene de habitação. (grifo nosso)

O Código de Posturas de 1910 não faz nenhuma referência sobre a lepra. Somente no Regimento do Serviço Sanitário de 1939 (Regulamento Sanitário de 1939), novamente se tem uma profilaxia da lepra, que ocupa 11 páginas do regulamento, e trata dos dois tipos de isolamento realizados na cidade de Manaus, que eram o Isolamento domiciliar e o nosocomial, conforme abaixo se expõe. O primeiro tipo era o isolamento domiciliar, desde que a família do paciente tivesse recursos financeiros suficientes para arcar com as despesas do tratamento, jamais deixando as feridas supurativas do doente à mostra; providenciasse a devida desinfecção da casa e principalmente do lugar onde o doente dormia ou passava a maior parte do tempo; incinerasse o material do curativo; houvesse um acompanhamento rigoroso de um médico especialista (ou médico de confiança da família); reduzisse o número de menores no trânsito da casa e não recebesse visita sem a autorização da autoridade sanitária.

O doente não poderia exercer profissão e nem frequentar lugares públicos ou residências particulares ou mudar de residência, sem o consentimento da autoridade sanitária. Quanto aos seus comunicantes (familiares), eles deveriam submeter-se à exames periódicos determinados pela autoridade sanitária, desinfetar-se sempre que tivessem contato com as feridas do doente, devendo ainda manter o ambiente da casa livre de mosquitos, moscas e outros insetos. Se a família do doente não obedecesse às regras impostas, o doente poderia ser removido para um hospital de isolamento. No que diz respeito aos filhos dos doentes de lepra, esse Regulamento de 1939, em seu artigo 72, recomendava que fossem isolados em domicílio, separados logo após o nascimento e mantidos em preventórios. Essas crianças não deveriam ser amamentadas nem pela mãe e nem por pessoas sãs.

O segundo tipo de isolamento era o nosocomial, feito em sanatório, hospitais-colônia especiais ou em asilo, conforme estabelecia o regulamento. É importante ressaltar que para a cidade de Manaus, neste período, existia somente a Leprosaria de Paricatuba, para isolamento nosocomial, onde os internos ficavam até o fim de seus dias.

Para a profilaxia da lepra, Dr. Alfredo da Matta observa que o isolamento era a prática médica mais utilizada desde a época dos hebreus, sendo obrigatórios não só o isolamento como também a notificação. Segundo ele, era assim “na Noruega desde 1856, Rússia desde 1895, Suécia, Alemanha, [...] Japão desde 1907” (DA MATTA, p. 78). A utilização dessa praxe profilática em nível mundial parece justificar o pedido sobre um asilo-colônia no Amazonas, a ser construído em uma das ilhas, onde a doença seria estudada sob o ponto de vista da topografia e da salubridade. Da Matta (1916, p. 81) fala então em uma “leprosaria fluvial” (Decreto Lei nº 259 de 28 de junho de 1939. p. 79) que, para ele resolveria o problema do isolamento. Além da leprosaria fluvial, Alfredo da Matta (1916, p. 81) propõe que pode ser concretizada a profilaxia, através das seguintes medidas:

I – Destruição de focos Profilaxia Individual

Isolamento { domiciliário
 { Asilo colônia-agrícola

II – Impedir a imigração de leprosos (principalmente pelas fronteiras no que diz respeito ao Amazonas).

Como se daria então esse tipo de profilaxia? Alfredo da Matta (1916, p. 81) comenta que a profilaxia individual seria uma “desinfecção diária e cuidadosa do nariz, da boca e das ulcerações”. Os “abraços, os beijos e comércio sexuais”, como talvez fossem formas prováveis de contágio, deveriam ser evitados ou proibidos. Assim, não haveria o contato de um leproso com seu parceiro/parceira são. Já a desinfecção do alojamento do leproso, de sua roupa e objetos de uso também seria realizada diariamente. Em complemento, seria interditado o casamento, e proibida a execução de atividades profissionais de qualquer espécie que exigissem contatos repetidos com pessoas sãs. Os filhos de pais leprosos deveriam ser separados imediatamente, sendo dado à criança leite artificial. Os leprosos ficariam sob constante vigilância médica. Por fim, e para que se concretizem essas ações de combate, Da Matta (1916, p. 81) mais uma vez se posiciona no sentido de que “a fundação de uma leprosaria fluvial, de um asilo-colônia, resolveria, a meu ver, tão delicado e gravíssimo problema de higiene social no Amazonas”.

Ora, a fala acima explorada é de 1916 e expressa bem a constância das reivindicações de Alfredo da Matta sobre a implantação de uma sólida estrutura de saúde pública para combate e tratamento da lepra. Ao que tudo indica a insistência do Diretor de Higiene Pública do Estado não foi mais relevante que a crise dos cofres públicos, conforme veremos na exposição a seguir. Enquanto as reivindicações de Da Matta não eram atendidas, o Umirizal continuava sendo a opção viável. Entretanto, o reconhecimento das condições precárias das instalações e o aumento progressivo dos contaminados levaram o governador do Estado a se aliar a Alfredo da Matta quanto à ideia de se construir um hospital de isolamento, 6 anos antes de o médico publicar *Geographia e Topographia Médica de Manaus*. Na mensagem de Governo do Dr. Antônio Clemente Bittencourt, de 1910, o titular do Executivo Estadual se refere à falta de canalização de água no Umirizal e da necessidade de se ter um hospital de isolamento, de acordo com a “evolução assombrosa que Manaus tem experimentado”.

Porém nada vinha sendo feito para sanar essas faltas. Assim encontrava-se o Umirizal sem caiação das telhas, pintura, com solo desprotegido, possuindo diversas goteiras quando chovia forte. Sobre os leprosos ali recolhidos, ficavam em pequenos e antigos pavilhões, sem água encanada e sua presença era considerada inconveniente, uma vez que estava próximo do abastecimento de água da cidade e alguns moradores já começavam a se incomodar com a presença dos leprosos no local. Conforme UCHÔA (1926, p. 21):

Diversas reclamações não surgido, em vista de estar localizada a Colônia de Umirizal (é esse o nome do Isolamento), próximo a Manaus, tendo por vizinhos a estação radiográfica e a Usina de Bombeamento d'água. E, entretanto, a construção de um leprosário no Amazonas representa um dos maiores auxílios prestados ao Brasil.

Dr.º Miranda Leão: o projeto para aquisição da leprosaria não sai do papel

Quando o médico Dr.º Miranda Leão, filho de Maués, formado em medicina na Faculdade da Bahia, assumiu o cargo de Diretor do Serviço Sanitário da cidade de Manaus, em 1915, seguiu os mesmos passos do colega Alfredo da Matta e também começou a exigir a criação de um leprosário, a ser construído dentro dos modernos preceitos de higiene. Miranda Leão, juntamente com Alfredo da Matta, eram os médicos que prestavam atendimento aos leprosos no Umirizal. Ambos sabiam do aumento dos casos registrados. Assim, foi registrada em 1913 uma média de 17 doentes diagnosticados e em 1914 foram 18 casos confirmados. Desde que assumiu o Serviço Sanitário, em 1915, Miranda Leão passou a clamar pela construção de um Leprosário a ser construído dentro dos modernos preceitos de higiene. É possível acompanhar a trajetória de suas reivindicações através das Mensagens de Governo, onde consta o pedido do médico (para) sobre a aquisição de um terreno para ali instalarem a leprosaria, de acordo, “com modernos preceitos de higiene e sendo colônia agrícola”. (Amazonas Médico Ano IV, Vol. IV. Nº 13-16. p. 54).

Pode-se dizer que os médicos de Manaus se uniram em 1915 a 1919, para debater sobre o projeto da leprosaria. Nomes como o do próprio Alfredo da Matta, Miranda Leão, Adriano Jorge, dentre outros, elaboraram um projeto para apresentar ao Governador do Estado. O referido projeto apresentado e aprovado por unanimidade na Assembleia Legislativa do Estado autorizava o Poder Executivo a adquirir terreno para fundar o leprosário. Vale ressaltar que o presidente da Assembleia era o médico Alfredo da Matta, (1919) que também ajudou na formulação do projeto para aquisição do terreno e no modelo de como seria o leprosário. Apesar de Dr. Alfredo da Matta ter contribuído sobremaneira no projeto, a assinatura geral ficou por conta do médico Adriano Jorge.

Apesar de mais um projeto ser aprovado para a construção da leprosaria, as ações novamente não saíram do papel. Buscando a transformação do projeto em lei, encontra-se na Coleção de Leis, Decretos e Regulamentos de 1917, a lei nº 932, de 9 de outubro de 1917,

que autoriza o poder executivo estadual a fundar uma leprosaria. Vejamos a lei nos trechos em que se possam destacar as incorporações das propostas feitas pelos médicos, ao longo de quase 20 anos, bem como a previsão de recursos orçamentários.

Lei nº 932- de 9 de outubro de 1917.

Autoriza o Poder Executivo a fundar uma leprosaria.

Art.1º - Fica o Poder Executivo autorizado a fundar, **em lugar determinado pela autoridade sanitária após os necessários estudos, uma leprosaria.**

Art. 2º - Esta leprosaria se constituirá em colônia agrícola.

Art. 3º - **Fica aberto no orçamento vigente o crédito de cinquenta contos de réis** para o fim especial de tornar efetiva esta instituição.

[...] (Leis, Decretos e Regulamentos Tomo XXI. Ano de 1917)

Transformada em lei, o processo de aquisição de terras para a construção do leprosário se arrastou longamente no Estado do Amazonas. Fica evidente, em algumas mensagens de governo, que o Estado passava por problemas financeiros advindos da quebra da economia da borracha, grande pilar de sustentação econômica do Estado que, a partir de 1915, entra em estado de decadência por causa da concorrência da borracha asiática. Outro ponto a ser ressaltado é que permanece como objetivo a fundação de uma colônia aos moldes do que Alfredo da Matta e Miranda Leão propunham, ou seja, uma “colônia agrícola”.

Em 1918 Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, (Mensagem de governo, 1918. p. 165), governador do Estado, faz referência ao problema de saúde pública e mostra sua preocupação com os casos de lepra na cidade de Manaus. Bacellar afirma que tem “muita consideração pela lei votada pelos Srs. representantes para a criação de uma leprosaria calcada nos moldes de uma colônia agrícola”. Comenta ainda sua preocupação com a escolha do terreno, por causa das exigências topográficas, extensão e condições de salubridade local e, principalmente, pela proximidade com a cidade de Manaus. Refere finalmente que seu governo se empenha em encontrar uma solução, ou seja, encontrar terras adequadas para a construção da leprosaria. No ano seguinte, o mesmo governador, em sua mensagem, escreve diretamente sobre a doença realçando a atenção que merece por parte de sua administração e incorporando a solução de isolamento social do leproso, seguindo-se a opinião dos médicos.

A lepra é uma moléstia que tem merecido a particular atenção do meu Governo, em vista da sua propagação em nosso Estado. De acordo com a opinião de acatados cientistas, entendo de urgente necessidade a criação de colônias para leprosos, como um meio de resguardar a sociedade do contágio dessa perigosa moléstia (Mensagem de governo de 1918, p. 242-243).

Alcântara Bacellar também observa que o Umirizal, local onde ainda são atendidos os doentes de lepra, é insuficiente para atender as necessidades de um tratamento regular, e se posiciona quanto às providências para a compra do “terreno”, afirmando que não foi sanada por causa das dificuldades financeiras enfrentadas pelo Estado. Porém um ano depois – o 3º após a aprovação da lei, no início de seu governo – na mensagem de 1920, o governador Alcântara Bacellar evidencia novamente o problema da lepra na cidade, mas ratifica claramente a falta de recursos financeiros do Estado, conforme se verifica de sua fala abaixo transcrita, na qual também se destaca o registro da chegada mais intensa a Manaus de leprosos do interior e de outros Estados à procura de tratamento, agudizando o quadro já crítico de atendimento do Umirizal.

É urgente a construção de um leprosário, pois a chegada a esta capital, de pessoas vindas do interior, como de outros Estados das repúblicas lindeiras, atacadas do mal determina a contagiosidade lenta, mas persistente da doença. Necessário um rigoroso isolamento para esses doentes, sendo o do Umirizal insuficiente e o local impróprio (Mensagem de 1920. p. 175).

Como se vê, a evolução desse quadro crítico expõe cada vez com maior intensidade as limitações da estrutura de saúde pública. Ainda assim, chegado os anos de 1920, nada havia sido efetivado em relação à escolha do local e construção do leprosário. No âmbito municipal, o que houve foi uma tentativa de encontrar uma solução imediata e imperativa: Abrigar os leprosos, retirando-os das vias principais da cidade e recolhendo-os no bairro da Cachoeirinha, num local chamado Linha do Tiro, onde apenas se construiu um ambiente – certamente fora dos padrões exigidos pelos médicos.

Segundo as palavras do Intendente municipal, Sr. Franco de Sá, “existiam formas, das menos às mais horríveis, da lepra elevar-se a espantosa proporção o número de leprosos” (Relatório de Intendência Municipal de Manaós 1920 p. XV). Preocupado com as condições higiênicas da capital, e com o avanço da doença, mesmo sem recursos

vultuosos para investir na melhoria da cidade, este intendente municipal resolveu atender “a um grande número de exigências”. (IDEM, p. XV) Dentre elas estava a construção de um pequeno e “modesto recolhimento de leprosos”, bem afastado da cidade. Assim justifica que tal medida visava atender (IDEM, p. XV):

Reclamações as mais ponderosas, porquanto baseadas em grave necessidade por toda a gente sentida, fiz construir, suficientemente afastado entre a Cachoeirinha e a Vila Municipal, próximo à antiga Linha do Tiro [...] (um recolhimento de leprosos) [...] Grande parte d’esses infelizes, impossibilitados de trabalhar, espalhavam-se pelas ruas implorando a caridade pública. Juntavam-se aos muitos mendigos não gafentos e o triste espetáculo era o que podia haver de mais deprimente para os nossos créditos de cidade moderna [...]. Tornou-se, pois inadiável a providência que tomei improvisando o recolhimento de que vos falo e onde, até esta data, já vinte leprosos tem enfermeiros, não dormem desabrigados e horas certas, encontram a suficiente alimentação que lhes faltava.

Destaca-se na fala do Intendente Municipal, autoridade maior dessa jurisdição urbana, a preocupação em desinfetar as ruas para que a imagem “deprimente” de pedintes mutilados não abalasse o visual da “cidade moderna” e asséptica. E dessa perspectiva a providência era “inadiável”, diz ele. Tratava-se de uma ação de exclusão do doente da visibilidade pública. Escondidos em lugar afastado das vistas públicas, eles não incomodavam tanto.

Segundo informações constantes na obra *Escorço Histórico da Lepra no Estado do Amazonas*, de autoria de Alfredo da Matta, neste período de 1920 crescia, e muito, o número de leprosos (E nesse ano de 1920 Dr. da Matta fica sozinho nessa jornada de conseguir uma leprosaria para a cidade de Manaus, pois o Dr. Miranda Leão morre nesse ano de 1920). Por exemplo, o Umirizal podia atender 25 doentes, tinha o dobro, então o município interveio criando o que chamou de um “albergue volante” (Mensagem IDEM, p. 8) na Linha do Tiro, onde o Intendente Franco de Sá mandou recolher ali 35 leprosos. Tinha-se, neste período, na cidade de Manaus um total de 111 doentes isolados até a data de 29 de dezembro de 1921.

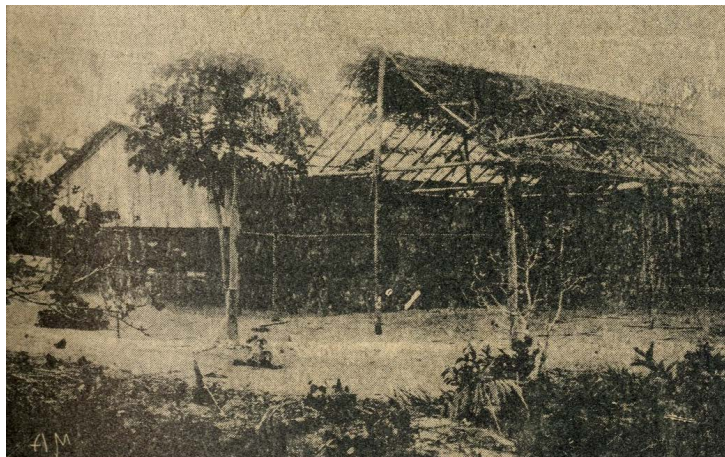
O albergue volante foi a providência máxima que o poder público local tomou em 20 anos de estrangulamento do sistema de atendimento aos leprosos, já que para a leprosaria o Estado não tinha recursos.

a Linha do Tiro

Já que Umirizal passava por sérias dificuldades, expressando os resultados do prolongamento de uma conjuntura caracterizada pela crise econômica e o conseqüente déficit dos cofres públicos, pelo desembarque regular não só dos depauperados da borracha – entre eles vários doentes – como também de levas de leprosos de Estados próximos, e pela ausência prolongada de uma infraestrutura de atendimento aos portadores de doenças altamente contagiosas. Diante desse quadro crítico, o Intendente municipal, Dr. Basílio Torrão Franco de Sá, mandou fazer um novo abrigo para os doentes de lepra, situado entre o bairro da Cachoeirinha e a Vila Municipal ou Vila Americana. Esse local era conhecido como Linha do Tiro.

Segundo seu entendimento, Franco de Sá fez o que podia, improvisando o recolhimento dos leprosos, onde já havia 20 leprosos que contavam, no mínimo, com abrigo e alimentação. Basílio Torrão Franco de Sá finaliza seu relatório dizendo que, para manutenção do albergue, recebera auxílio de alguns comerciantes que, generosamente, ofertaram grande quantidade de alimentos e de outras mercadorias, e ainda se comprometeram a fornecer alimentação todos os meses aos doentes recolhidos na Linha do Tiro.

Figura 10: “Linha do Tiro”.



Fonte: UCHÔA, Samuel. Um anno de campanha, 1922, p. 79.

A Linha do Tiro funcionou por dois anos, de 1920 a 1922. Quando foi implantado o Serviço de Profilaxia Rural, o Dr. Samuel Uchoa mandou queimar os “imprestáveis barracões” da Linha do Tiro. Referidos barracões, como podemos observar na foto anterior, não ofereciam segurança alguma e, segundo Dr. Samuel Uchôa, eram varados por sol e chuva. Os leprosos ficavam na maior liberdade, percorrendo a mata próxima, onde tomavam banhos no igarapé. Depois de desativado a Linha do Tiro, os doentes foram levados para o Isolamento do Umirizal que funcionou até 1930. Data que o Serviço de Saneamento e Profilaxia Rural do Amazonas finalmente inaugura a Leprosaria Vila Belisário Penna ou como ficou mais conhecida a Leprosaria de Paricatuba, mais isso é uma outra história de luta para combater a doença na cidade e no Estado do Amazonas.

REFERÊNCIAS

documentos

Amazonas Médico. Ano IV, Vol IV. nº 13-16. 1922.

Decreto-lei nº 259 de 28 de junho de 1939. Regulamenta o Serviço Nacional a cargo do Departamento de Saúde do Estado e dá outras providências.

Departamento Nacional de Saúde Pública. Directoria de Saneamento e Prophylaxia Rural. Serviço no Estado do Amazonas. *Um anno de Campanha*. A semana-casa editora. Belém – Pará, 1922.

Lei nº 639 de 13 de setembro de 1910. Promulga o *Código de Posturas do Município de Manaós*.

Leis, Decretos e Regulamentos. Tomo XXI. Ano 1917.

MATTA, Alfredo da. *Escorço histórico da lepra no Estado do Amazonas*. Dr. Alfredo da Matta. Separata do Brasil Médico nº 10, 9-3-929. Sodré e Cia, Rio de Janeiro, 1929.

_____. *Geographya e Topographia Médica de Manaós*. Dr. Alfredo Augusto da Matta. Typ. da Liv. Renaud. Manaós-Brasil. 1916.

Regulamento do Serviço Sanitário do Estado do Amazonas a que se refere o Decreto nº 802 de 12 de novembro de 1906.

mensagens de governo e relatórios

Mensagem de governo lida perante o Congresso dos Srs. Representantes, na abertura da 2ª sessão ordinária, da 4ª legislatura, pelo Exmo. Sr. Dr. Governador do Estado, Silvério José Nery, em 10 de julho de 1902. Manaós 1903.

Mensagem de governo lida perante o Congresso dos Srs. Representantes, na abertura da 3ª sessão ordinária da 4ª legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Governador do Estado Silvério José Nery. Manaós. Imp. Na Typ. do Amazonas, 1903.

Mensagem lida pelo presidente ao Congresso do Amazonas na abertura Terceira sessão ordinária da quinta legislatura pelo Governador do Estado Dr. Antônio Constantino Nery. Em 10 de julho de 1906.

Mensagem de governo lida perante o Congresso do Amazonas, na abertura da sessão ordinária, da sexta legislatura, pelo Cel. Raymundo Affonso de Carvalho em 19 de julho de 1907.

Mensagem lida perante o Congresso do Amazonas, na abertura da primeira sessão ordinária, da sétima legislatura, pelo Exmo. Sr. Cel. Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt, Governador do Estado em 10 de julho de 1910. Manaós 1910.

Mensagem lida perante o Congresso do Amazonas na abertura da Segunda ordinária da sétima legislatura, pelo Exmo. Sr. Cel. Antônio Clemente Ribeiro Bittencourt. Governador do Estado em 15 de novembro de 1910. Imprensa Oficial 1910.

Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na abertura da terceira sessão ordinária da Nona Legislatura pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, Governador do Estado a 10 de julho de 1918.

Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na abertura da Primeira sessão ordinária da Décima Legislatura, pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar, Governador do Estado a 10 de julho de 1919.

Mensagem lida perante a Assembleia Legislativa na abertura da segunda sessão ordinária da Décima Legislatura, pelo Exmo. Sr. Dr. Pedro de Alcântara Bacellar. Governador do Estado a 10 de julho de 1920.

Mensagem apresentada a Assembleia Legislativa pelo Exmo. Antônio Monteiro de Souza. Presidente da Assembleia no exercício do presidente do Estado por ocasião da abertura da segunda reunião ordinária de décima terceira legislatura, em 14 de julho de 1927. Imprensa Pública, Manaós, 1927.

Relatório da Intendência Municipal de Manaós pelo superintendente Dr. Basílio Torreão Franco de Sá, sessão ordinária de 14 de julho de 1920.

livros

DIAS, Edinéa Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto – Manaus 1890-1920*. 2ª Edição - Manaus: Livraria Valer, 2007.

LIMA, Zilda Maria Menezes. *Uma enfermidade à Flor da pele: a lepra em Fortaleza (1920-1937)*. Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009.

BITTENCOURT, Agnello. *Dicionário Amazonense de Biografias*. Vultos do passado. Rio de Janeiro, conquista, 1973.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª Edição. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____. *Manicômios, prisões e conventos*. Tradução Dante Moreira Leite. 8ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2008.

NASCIMENTO, Dilene Raimundo do e CARVALHO, Diana Maul de (orgs). *Uma história brasileira das doenças*. Brasília: Paralelo 15, 2004.

_____. (orgs). *Uma história brasileira das doenças*. Vol II. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006.

ORNELLAS, Cleuza Panisset. *Paciente Excluído: História e crítica das práticas médicas de confinamento*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jatary. *Uma outra cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

PINHEIRO, Maria Luíza Ugarte. *A cidade sobre os ombros: trabalho e conflito no Porto de Manaus (1899-1915)*. Manaus, 2ª edição. Edições Governo do Estado do Amazonas, 2003.

dissertações:

CABRAL, Adriana Brito Barata. *De Lazareto a leprosário: políticas de combate a lepra em Manaus (1921-1942)*. Dissertação de Mestrado em História Social. Universidade Federal do Amazonas, 2010.

CURI, Luciano Marcos. *Defender os sãos e consolar os lázaros: Lepra e isolamento no Brasil 1935/1976*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2002.

GOMIDE, Leila Regina Scalia. “Órfãos de pais vivos”: A lepra e as instituições preventórias no Brasil: estigma, preconceitos e segregação. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo. 1991.

MACIEL, Laurinda Rosa. *Em defesa dos sãos, perde o Lázaro a liberdade – Uma história das políticas públicas de combate a lepra no Brasil (1941-1962)*. Tese Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, 2007.

MONTEIRO, Yara Nogueira. *Da maldição divina à exclusão social: um estudo da hanseníase em São Paulo*. Tese em História Social. Universidade de São Paulo, 1995.

**sobre as autoras e
os autores**

Adriana Brito Barata Cabral possui graduação em História pela Universidade Federal do Amazonas (Bacharelado/2006 e Licenciatura/2009). É mestre em História Social também pela Universidade Federal do Amazonas (2010). Atuou no ensino superior no Centro Universitário do Norte (UNINORTE 2010-2014). Atualmente é servidora pública da Secretaria de Estado da Educação do Amazonas (SEDUC/AM) e professora convidada da pós-graduação do UNINORTE e UEA (Universidade do Estado do Amazonas). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Amazonas, atuando principalmente nos seguintes temas: Manaus, Saúde Pública, Hanseníase/Lepra, leproário e doenças.

Agda Lima Brito é Mestre em história pela Universidade Federal Fluminense, formada em História pela Universidade Federal do Amazonas. Membro do grupo de estudos sobre América Latina Eduardo Galeano. Área de atuação são estudos relacionados a gênero e história do trabalho.

Ana Paula Rabêlo Fernandes é Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas, Professora do Curso de História do Centro Universitário do Norte – UNINORTE/LAUREATE, e Conservadora Restauradora de Bens Culturais da Secretaria de Estado da Cultura do Amazonas.

Dayanna Batista Apolônio, bolsista da Capes, é Licenciada em História pela Universidade Estadual do Amazonas, no Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP); Mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará – PPHIST/UFPA. Autora de artigos em Anais e revistas eletrônicas. Bolsista CNPQ.

Fernando Roque Fernandes é Doutorando em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA). Mestre em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas (PPGH/UFAM). Graduado no Curso de Licenciatura Plena em História pelo Centro Universitário do Norte (UNINORTE). É Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais (GERA/UFPA). Desenvolve pesquisas relacionadas ao Protagonismo Indígena na História do Brasil. Atualmente desenvolve uma Tese de doutoramento sobre Movimentos Indígenas e Cidadanização no Brasil; Movimentos Indígenas e Educação Escolar Indígena e Povos Indígenas no Contexto de Ensino Superior no Estado do Amazonas.

Lucas Montalvão Rabelo é Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP); Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM); Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). É membro do Laboratório de Estudos de Cartografia Histórica da USP (LECH) sediado na Cátedra Jaime Cortesão, coordenado pela professora dra. Iris Kantor.

Maria Auxiliadora Ferreira da Costa é Graduada em Letras – Universidade do Estado do Amazonas - UEA; Pós-graduada em Literatura Brasileira – Thahiri; Pós-graduada em Educação de Jovens e Adultos – Universidade do Estado do Amazonas – UEA; Pós-graduada em docência em Libras no Ensino Superior; Mestranda em Letras – Estudos Literários – Universidade Federal do Amazonas. E-mail: mauxfcosta@hotmail.com.

Mauro César Coelho: Possui graduação em Bacharelado História pela Universidade Federal Fluminense (1994), graduação em Licenciatura História pela Universidade Federal Fluminense (1994), mestrado em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1996) e doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2006). Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará, onde atua na Faculdade de História e no Programa de História Social da Amazônia. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Colonial e Ensino de História, atuando principalmente nos seguintes temas: Amazônia colonial, história indígena e do indigenismo, história da ciência, história da educação e ensino de história.

Patrícia Regina de Lima Silva é Licenciada em História pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA. Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Professora da Rede Pública de Ensino do Estado do Amazonas.

Simone Villanova é graduada em história pela faculdade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, especialista em artes e filosofia pela faculdade federal de Ouro Preto, Minas Gerais, especialista em história e historiografia pela faculdade do Amazonas, e mestre em história social pela faculdade do Amazonas. Atualmente é professora do Curso de História da faculdade Uninorte-Laureate.

Abril de dois mil e dezenove, quatrocentos e setenta e sete anos da chegada de Francisco Orellana ao Rio Amazonas.



para conhecer mais a *editora*UEA e suas publicações acesse o site e nos siga nas redes sociais

editora.uea.edu.br

[ueaeditora](#)



nas curvas do tempo

história e historiografia
na amazônia em debate

vol. 1

Arcângelo da Silva Ferreira
Vinícius Alves do Amaral
Elisângela Maciel
Heraldo Marcio Galvão Junior
Mônica Xavier de Medeiros
Orgs.