



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA  
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ANTROPOLOGIA

AGNALDO AIRES RABELO

**MEMÓRIAS EM MOVIMENTO**  
HISTÓRIAS DE LUTA E RESILIÊNCIA: FACES CABANAS DA IDENTIDADE  
AMAZÔNICA

BELÉM-PARÁ  
2016

AGNALDO AIRES RABELO

**MEMÓRIAS EM MOVIMENTO**  
**HISTÓRIAS DE LUTA E RESILIÊNCIA: FACES CABANAS DA IDENTIDADE**  
**AMAZÔNICA**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, área de concentração em Antropologia, da Universidade Federal do Pará – UFPA.

Orientador: Profº. Drº. Raymundo Heraldo Maués.

BELÉM-PARÁ  
2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFPA

---

Rabelo, Agnaldo Aires, 1971-

Memórias em movimento histórias de luta e  
resiliência: faces cabanas da identidade amazônica /  
Agnaldo Aires Rabelo. - 2016.

Orientador: Raymundo Heraldo Maués.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do  
Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e  
Antropologia, Belém, 2016.

1. Brasil-história- cabanagem, 1835-1840. 2.  
Pará-história. 3. Identidade social-Capim, Rio  
(PA). 4. Etnologia-Capim, Rio (PA). I. Título.

CDD 22. ed. 981.15

---

AGNALDO AIRES RABELO

**MEMÓRIAS EM MOVIMENTO**  
**HISTÓRIAS DE LUTA E RESILIÊNCIA: FACES CABANAS DA IDENTIDADE**  
**AMAZÔNICA**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, área de concentração em Antropologia, da Universidade Federal do Pará – UFPA.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Raymundo Heraldo Maués.

Banca Examinadora:

Data da apresentação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/2016.

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Raymundo Heraldo Maués – Orientador  
Universidade Federal do Pará / PPGSA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Edna Ferreira Alencar – Examinador interno  
Universidade Federal do Pará / PPGSA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Voyner Ravena Canete – Examinador interno  
Universidade Federal do Pará / PPGSA

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Agenor Sarraf Pacheco – Examinador externo  
Universidade Federal do Pará / PPGA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Goretti da Costa Tavares – Examinador externo  
Universidade Federal do Pará / PPGEO

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Denise Machado Cardoso – Examinador suplente  
Universidade Federal do Pará / PPGSA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cristina Donza Cancela – Examinador suplente  
Universidade Federal do Pará / PPHIST

BELÉM-PARÁ  
2016

“Em trabalhos anteriores, ao tratar da identidade amazônica, tenho algumas vezes feito uma afirmação que considero adequada – tendo sempre, porém, o cuidado de enfatizar que não se deve generalizar uma visão homogeneizadora para esta grande região (e, por isso muitas vezes, prefiro falar em Amazônias, no plural). Essa afirmação refere-se mais especificamente àquela parte da Amazônia onde nasci e onde vivo – e que mais conheço – a Amazônia Oriental, na qual penso existirem três elementos fundamentais componentes dessa identidade: em primeiro lugar, a Cabanagem, grande revolta popular que eclodiu na primeira metade do século XIX, cuja memória ainda hoje está presente entre as populações das áreas interioranas nas quais ocorreu: em segundo, a festa do santo do catolicismo popular, especialmente, o Círio e a Festa de Nossa Senhora de Nazaré, a maior concentração religiosa de todo o Brasil num único dia, ocorrida todos os anos em Belém, no segundo domingo de outubro: e, em terceiro lugar (mas não menos importante) o encantado ou bicho do fundo, personagem mítico que está associado à pajelança cabocla, estudada por folcloristas, historiadores e antropólogos, em várias regiões da Amazônia, sobretudo em cidades, vilas e povoações do interior”.

*Maués (2006, p. 11).*

Dedico este trabalho à memória do meu bisavô da cabeça branca, o velho *Armando Boi*, meu primeiro exemplo de luta e resiliência da gente da Amazônia, com quem aprendi a gostar das histórias contadas ao redor do fogaréu, no interior das casas de farinha, no vale do rio Capim.

Aos exemplos que se seguiram, meus pais, Arnaldo e Izabel Rabelo. A “minha marajoara” Eleni Bonifácio Rabelo com quem aprendi a admirar a literatura dalcidiana e a luta e resiliência da *aristocracia de pé no chão* marajoara.

E, aos meus filhos Rodrigo e Daniel a estes quero ser um exemplo de luta e resiliência, como educador, desta Amazônia de tantos *Alfredos*, ainda órfãos do direito pleno à cidadania.

## AGRADECIMENTOS

A produção deste trabalho acadêmico é o resultado do apoio e dedicação de várias pessoas, que contribuíram de forma distinta para que pudéssemos concretizá-lo. Durante o seu caminhar, carreguei como o menino Alfredo, o sonho destes parceiros e dos *Alfredos* do vale do rio Capim, do arquipélago do Marajó e de outros espaços da Amazônia, inclusive da capital Belém, locais onde este personagem ficcional/real dalcidiano permanece invisibilizado, sob o julgo de políticas socioeducacionais descontextualizadas, aguardando que o Brasil possa descobri-los.

Neste sentido, são muitos a quem preciso agradecer, entre os quais:

Meus pais, Arnaldo e Izabel, que respeitaram minha escolha pelo educar como missão de vida, e me apoiaram em tudo que fiz.

*Minha Marajoara* Eleni Rabelo, meu maior, exemplo da luta e resiliência da *aristocracia de pé no chão da terra dos Aruãs*.

Meus filhos Rodrigo e Daniel, que me fortaleceram nos momentos difíceis. Estou voltando pra casa.

Minhas irmãs, Socorro, Ivanilza e Izalene, e outros parentes e amigos, que sempre torceram por mim.

À tia Maria Benta que foi meu exemplo familiar de que a educação pode mudar nossas vidas.

A minha primeira Professora, a “tia Dadá” que me ensinou entre pedras e latas de carvão as primeiras letras.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, e de outros programas da Universidade Federal do Pará – UFPA, alguns em especial:

Professor Raymundo Heraldo Maués, que orientou este trabalho. Sua dedicação, com a causa nobre de ensinar, é um grande exemplo a ser seguido.

Professora Lourdes Gonçalves Furtado, que orientou minha dissertação de mestrado e que, um dia na porta de sua sala, no *campus* do Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG, sem me conhecer, aceitou-me como aluno especial do então Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais –PPGCS, o que me abriu outras portas.

Professora Maria Angélica Motta-Maués, que muito contribuiu para este momento, por conta de sua visão diferenciada sobre a importância dos textos literários.

Professora Maria do Socorro Simões, que pensou este percurso de pesquisa, muito antes de sua concretização.

Professora Anaíza Vergolino-Henry que me apresentou, pioneiramente, a riqueza dos textos etnográficos.

Professor Edvan Costa, amigo de todas as horas.

Aos amigos do Centro de Referência em Educação Ambiental “Escola Bosque”, Professor Eidorfe Moreira - FUNBOSQUE: os Professores: Paula Bastos, Nazaré Oliveira, Waldinézia Martins, Ricardo Torres, Célio Costa, Carlos Alencar, Rômulo Dias, Fabrício Caxias, Jéssica Chagas, Manoela Franco, Clarissa dos Santos e Alberto. E, Ubiraci Barbosa, que nos deixou subitamente quando eu escrevia as últimas linhas deste trabalho.

Ao Paulo e Rosângela, amigos da secretaria do PPGSA.

À Rita, D. Aparecida e outros funcionários da Secretaria Executiva de Educação do Pará – SEDUC, que contribuíram na resolução de questões administrativas e burocráticas.

À *aristocracia de pé no chão* de Santana do Arari, na pessoa do Professor Nérís Modesto, fiel *escudeiro* no campo marajoara; a Guélito, Lica e seu filho João, que me receberam em sua casa. Aos Professores de Santana do Arari, e em especial aos *das antigas* que com suas histórias de luta e resiliência enriqueceram a pesquisa.

A valente gente do rio Capim que me recebeu em longas conversas regadas a um bom cafezinho, e a meus fiéis escudeiros pelos labirintos do rio Capim, *Alumínio* e *Tiradentes*.

À Associação Quilombola Unidos do Rio Capim – AQURC.

À Associação de Professores para Estudos Literários de Ponta de Pedras – Dalcídio Jurandir- ALPELPP-DJ.

Por fim, a todas as pessoas e entidades, que de alguma forma contribuíram para a realização desta pesquisa, o meu mais sincero agradecimento.



## RESUMO

*Memórias em Movimento: Histórias de Luta e Resiliência: Faces Cabanas da Identidade Amazônica* é a continuidade de uma pesquisa etnográfica, realizada a partir de incursões a campo, no vale do rio Capim, no Nordeste do Estado do Pará. Espaço geográfico em que encontrei *velhos das antigas*, que narram histórias sobre os elementos, que para Maués (2006), nos permitem compreender a constituição de uma *identidade amazônica*, entre os quais a memória da Cabanagem, que se resignifica, na região com a Revolta do Capim ocorrida em 1891. Neste (re)encontro com o passado/presente, faço inicialmente uma revisão de faces distintas do movimento, base histórica para os capítulos seguintes. Estes de caráter etnográfico, constituem uma proposta de compreensão da Cabanagem e da persistência de uma *condição permanente cabana*, de luta e resiliência, que se faz presente, quando as ruas de Belém são tomadas pela invasão de *um rio de gente* no Círio de Nazaré. Condição similar a *aristocracia de pé no chão* (Dalcídio Jurandir 2008) e aos *Alfredos* dalcidianos da ilha de Santana do Arari, localizada no município de Ponta de Pedras (Marajó), selecionada para a pesquisa, entre outras razões históricas, por ter sido um ponto de resistência aos cabanos. Desta forma, este trabalho de caráter histórico-literário e etnográfico, tem como objetivo principal: compreender as faces de uma *identidade amazônica*, na perspectiva de Maués (2006), aproximando assim, textos e realidades etnoliterários, que apresentam similaridades, pois, para além das construções historicistas da mobilização, ou de uma Cabanagem restrita ao espaço de cidades, atualmente, cabe estudar a luta dos cabanos que estiveram embrenhados nas matas e rios da Amazônia, propondo outra versão dessa história. “Uma versão que mostre um território que, desde longa data, abrigou muitos homens e mulheres trabalhadores e que está muito distante da imagem do “inferno verde” ou do “vazio demográfico” que foi imposta a essa região com claros motivos políticos”. (Ricci 2008, p.169). Considerando-se assim a tese: de que as condições históricas de dominação política, exploração socioeconômica e de disputas pelo poder, condicionam a eclosão de revoluções populares, e fazem parte de uma *estrutura de longa duração* (Sahlins 2004), e especialmente, da perspectiva gadameriana de *círculo hermenêutico* (2002), pensada segundo os princípios de uma hermenêutica filosófica de compreensão do mundo. Estando presente nas *cenar da vida amazônica* (Veríssimo 2013), vivenciadas, ao longo da experiência etnográfica real e das obras etnoliterárias, que buscamos incessantemente, na ânsia de compreensão, da realidade amazônica.

**Palavras-chave:** memória da Cabanagem, identidade resiliente, *rio de gente*, vale do rio Capim, *Alfredos* do Arari.

## ABSTRACT

Memories in Motion: Fight Stories and Resilience: Faces of Amazon Identity is the continuation of an ethnographic survey from incursions in the field, in the valley of the river grass, in the State of Pará Northeast. geographical space I met old of old, which tell stories about the elements, which for Maués (2006), allow us to understand the formation of an Amazonian identity, including the memory of Cabanagem that significance to, the region with the Revolt Capim occurred in 1891. In this (reunion with the past / present, initially review the different faces of the movimento, histórica base for the following chapters. These ethnographic, which constitute a proposal for understanding the Cabanagem and persistence of a permanent cabin condition of struggle and resilience, which is present when the streets of Bethlehem are taken by the invasion of a people river in Nazareth Círio. condition similar to standing aristocracy on the ground (Dalcídio Jurandir 2008) and dalcidianos Alfredos the island of Santana do Arari, located in Ponta de Pedras municipality (Marajó), selected for the research, among other historical reasons, have been a point resistance to cabanos. Thus, this work of historical-literary and ethnographic character, the main objective: to understand the faces of an Amazonian identity, from the perspective of Maués (2006), approximately so, texts and etnoliterários realities, have similarities, therefore, beyond the historicist buildings mobilization, or a Cabanagem restricted to the cities of space, currently, it is studying the struggle of cabanos that were embrenhados in the forests and rivers of the Amazon, proposing another version of this story. "A version that shows a territory that since long, housed many working men and women and that is far from the image of the" green hell "or" demographic vacuum "that was imposed on the region with clear political motives." (Ricci 2008, p.169). Considering thus the thesis: that the historical conditions of political domination, social and economic exploitation and power struggles, affect the outbreak of popular revolutions, and are part of a long-term structure (Sahlins 2004), and especially from the perspective Gadamer's hermeneutic circle (2002), designed according to the principles of a philosophical hermeneutics of understanding the world. Being present in the scenes of Amazon life (Verissimo 2013), lived along the real ethnographic experience and etnoliterárias works, we seek incessantly, eager to understanding the Amazon reality.

**Keywords:** Memory Cabanagem, resilient identity, of people river, valley of the river grass, Alfredos of Arari.

## RÉSUMÉ

Memories in Motion: Lutte Histoires et résilience: Faces cases Amazon Identity est la poursuite d'une enquête ethnographique des incursions dans le domaine, dans la vallée de la rivière Grass dans l'état de Para Northeast espace géographique j'ai rencontré vieux les anciens, qui racontent des histoires sur les éléments qui, pour Maués (2006), nous permettent de comprendre la formation d'une identité amazonienne, y compris la mémoire de Cabanagem que l'importance de la région avec la révolte de l'herbe a eu lieu en 1891. Dans cette (réunion avec le passé / présent, examiner d'abord les différents visages du mouvement, base historique, pour les chapitres suivants. Ces ethnographique, qui constituent une proposition pour la compréhension du Cabanagem et de la persistance d'une condition de cabine permanente la lutte et la résilience, qui est présent quand les rues de Bethléem sont prises par l'invasion d'une rivière de gens à Nazareth Cirio. Condition semblable à l'aristocratie debout sur le sol (Dalcídio Jurandir 2008) et dalcidianos Alfredos l'île de Santana do Arari, situé dans la municipalité de Ponta de Pedras (Marajó), sélectionnés pour la recherche, entre autres raisons historiques, ont été un point la résistance à la cabanos. Ainsi, ce travail de caractère historico-littéraire et ethnographique, le principal objectif: comprendre les faces d'une identité amazonienne, dans la perspective de Maués (2006), Approchant ainsi, les textes et les réalités ethniques littéraires qui ont des similitudes, par conséquent, au-delà de la mobilisation des bâtiments historicistes, ou Cabanagem restreinte aux villes de l'espace, actuellement, il étudie la lutte des cabanos qui étaient embrenhados dans les bois et les rivières Amazon, proposant une autre version de cette histoire. "Une version qui montre un territoire qui, depuis longtemps, occupe beaucoup d'hommes et de femmes qui travaillent et qui est loin de l'image du « enfer vert » ou « vide démographique » qui a été imposé sur la région avec des motifs politiques clairs." (Ricci 2008, p.169). Considérant donc la thèse: que les conditions historiques de domination politique, d'exploitation et de puissance luttes sociales et économiques, affectent le déclenchement des révolutions populaires, et font partie d'une structure à long terme (Sahlins 2004), et surtout du point de vue herméneutiques cercle de Gadamer (2002), conçu selon les principes d'une herméneutique philosophique de comprendre le monde. Etre présent dans les scènes de la vie Amazon (Verissimo 2013), vivaient le long de la véritable expérience ethnographique et etnoliterárias travaux, nous cherchons sans cesse, désireux de comprendre la réalité Amazon.

**Mots-clés:** Mémoire Cabanagem, identité élastique, de la vallée de la rivière des gens, de l'herbe de la rivière, Alfredos de Arari.

## LISTA DE FIGURAS

- Fig. 1** O interior do brigue Palhaço, tela em óleo do pintor paraense Romeu Mariz Filho, os cabanos agonizam em volta de uma tina de água podre e, de cima, os marinheiros do Império despejam cal sobre eles. Morreram de sede e loucura, asfixiados quando a escotilha se fechou.(em anexo).
- Fig. 2** Imagem da Fortaleza da Barra, espaço de reclusão de líderes cabanos, que foi aos ares em, 09 de maio de 1947, quando servia de depósito de inflamáveis do Exército (em anexo).
- Fig. 3** Assalto dos Cabanos ao Trem de Guerra (tela de Alfredo Norfini, 1940) 63
- Fig. 4** Desenho da casa onde funcionava a escola na foz Caratateua produzido por D. Bahia 167
- Fig. 5** Cartaz da Festividade de Santa'Ana do Arari, ao fundo a igreja com suas estruturas ainda preservadas, a frente a imagem da Santa, que atualmente encontra-se guardada em uma sala do casarão dos Mercedários 276
- Fig. 6** Imagem da Fortaleza da Barra, espaço de reclusão de líderes cabanos, que foi aos ares em, 09 de maio de 1947, quando servia de depósito de inflamáveis do Exército (em anexo).
- Fig. 7** Reconstituição do sistema motriz movido a maré do engenho São José, em Igarapé-Miri. A maré foi importante componente na fertilização das margens (1). No *preamar*, a água era retida por uma barragem (2), desviada por um canal (3) até a calha (4), para durante a vazante, girar uma roda d'água. A *maré* também possibilitava o transporte da cana de açúcar (em anexo).
- Fig. 8** Reunião de músicos no quintal da casa de Tó Teixeira, em 1947, onde aparece entre outros, a Mascote Maria Hilda, com o nome registrado na imagem 290

## LISTA DE MAPAS

- Mapa 1** Territórios Quilombolas Atingidos pelo Cultivo de Dendê no Nordeste Paraense 184
- Mapa 2** Marajó dos Campos e Marajó das Florestas – 2012 211
- Mapa 3** Localização de Sítios de Engenhos de cana-de-açúcar no Estuário Amazônico, Sujeitos às Ações das *Marés* 265

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

<b>Foto 1</b>	Visão interna da Capela de Nossa Senhora da Conceição, na área de ruínas do Engenho Murutucu, onde os cabanos se concentraram para ouvir a aclamação de Antônio Vinagre e de onde partiram para ocupar Belém em agosto de 1835	59
<b>Foto 2</b>	Igarapé Murutucu, localizado na área das ruínas do engenho de mesmo nome, ponto de desembarque de cabanos, provenientes dos rios Guamá, Capim, Moju e Acará	60
<b>Foto 3</b>	Embarque de romeiros para a Romaria Fluvial no Porto Brillhante em Belém	94
<b>Foto 4</b>	Procissão Fluvial navegando no rumo de Icoaraci, passando à frente do Ver-o-Peso em Belém	96
<b>Foto 5</b>	Romeiros aglomerados na área do trapiche de Icoaraci, aguardando a partida de embarcação que leva a imagem da Santa à Belém	102
<b>Foto 6</b>	Após missa matinal em Icoaraci, centenas de embarcações seguem rumo a Belém pela baía do Guajará tendo ao centro a embarcação H-37	104
<b>Foto 7</b>	De balsa flutuante romeiros lançam cinzas mortuárias nas águas da baía do Guajará	106
<b>Foto 8</b>	Navio da Marinha do Brasil Guarnier Sampaio - H-37, conduzindo a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, passando diante do núcleo inicial de ocupação de Belém	107
<b>Foto 9</b>	Esquadra de Romeiros-bandoleiros seguindo para a escadinha do cais do porto onde se encerra a Procissão Fluvial, tendo ao fundo o Arsenal de Guerra	108
<b>Foto 10</b>	Imagem da berlinda conduzindo a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, entre <i>um rio de gente</i> , caminhando em direção a igreja da Sé	113
<b>Foto 11</b>	Romeiros caminhando à frente da Transladação Noturna, entre trabalhadores ambulantes	114
<b>Foto 12</b>	Romeiros aguardando a passagem da Santa na procissão noturna, ao fundo vendedor de brinquedos de Miriti	115
<b>Foto 13</b>	Nos fundos da igreja das Mercês, faixa referente a devoção à Santa	116
<b>Foto 14</b>	Romeiros carregando hastes de metal, onde ficam amarradas as estações de atrelamento da corda durante a Transladação Noturna, após passar pelos fundos da igreja das Mercês	119
<b>Foto 15</b>	Romeiros durante passagem da berlinda, nos fundos do “Arsenal de Guerra”, antiga rua da praia, espaço de interligação entre o arsenal e o Forte de São Pedro Nolasco	120
<b>Foto 16</b>	A <i>Casa do Batata</i> , localizada na margem esquerda do rio Capim	128
<b>Foto 17</b>	Roda de conversa noturna na margem do rio Capim, entre “Três Casas e um Rio	129
<b>Foto 18</b>	Chegada da <i>procissão</i> a igreja de Nossa Senhora Sant’Ana, no fundo o trapiche da vila	134

<b>Foto 19</b>	Imagem de Bonifácio em seu <i>Congá</i> na margem esquerda do rio Capim	138
<b>Foto 20</b>	Procissão de Nossa Senhora de Nazaré, que sai da igreja de Nossa Senhora Sant'Ana, passando pela DER, rumo à pequena Capela de Nazaré, sob a camionete, Bonifácio segurando a berlinda como um guardião da Santa	141
<b>Foto 21</b>	Meninos <i>Alfredos</i> tomando banho no rio Capim, sobre o toldo da embarcação <i>El Shadai</i> , observando os moleques, <i>Tiradentes</i> um dos meus <i>escudeiros</i> no campo de pesquisa	146
<b>Foto 22</b>	Diante de trapiche na área de várzea do rio Capim, menino Alfredo inicia subida em açazeiro, com o apoio de peconha feita com o entrelaçar das ramas da mesma palmeira	151
<b>Foto 23</b>	Guri navegando no rio Capim a bordo da “Fobléia”, a frente vasilhame com açaí de molho, escondido pelo corpanzil do pai segue José no comando do leme, o tempo nublado anunciava a chuva	152
<b>Foto 24</b>	Guri em desembarque da “Fobléia” no trapiche do Cai N'Água, sob o toldo segue José, o timoneiro Alfredo do rio Capim	154
<b>Foto 25</b>	Embarcações tipo rabeta e puc-puc fundeada no porto de Bonifácio, ao fundo a ponte inaugurada recentemente que cruza o rio Capim. Símbolos do contraste paisagístico temporal e da modernização conservadora que chega a região Amazônia	155
<b>Foto 26</b>	A “Casa Bazar Nazaré de Izidoro Cunha Júnior”, localizada entre a Praça Matriz e a beira do rio Capim, referência de um tempo de forte atividade comercial na região	159
<b>Foto 27</b>	Imagem parcial do interior da “Casa Bazar Nazaré de Izidoro Cunha Júnior” símbolo de um passado/presente na vila de Sant'Ana do Capim	163
<b>Foto 28</b>	D. Bahia na sala de sua casa, examinando suas narrativas memoriais que constam na dissertação sobre o vale do rio Capim	164
<b>Foto 29</b>	Área próximo a foz do igarapé Caratateua, margem direita do rio Capim, onde aparece uma casa de farinha desativada e rabeta “Caipira do Capim”	169
<b>Foto 30</b>	Resquícios da estrutura da casa comercial de Osvaldo Tocantins, entre pés de cacau, na foz do igarapé Caratateua, na margem direita do rio Capim	170
<b>Foto 31</b>	Imagem do “Cmte. Zeca II - do Capim”, navegando de subida no rio Capim, no sentido contrário a “Cachacinha”	171
<b>Foto 32</b>	D. América recebe do Presidente da AQUARC, exemplar do Álbum: “Patrimônio, Cultura e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim”. Compendo a mesa a Professora do PPGA/UFGA Rosa Elizabeth Acevedo Marin e a Superintendente do IPHAN no Pará Maria Dorotéia de Lima	174
<b>Foto 33</b>	Casarão do engenho <i>Aproaga</i> na vila de Sant'Ana do Capim em 1981, com suas estruturas parcialmente preservadas	176
<b>Foto 34</b>	O velho Vergino, hoje falecido, principal liderança Quilombola, quando da primeira incursão na área da <i>Aproaga</i> , sentado no interior de sua casa no Nova Ipixuna	178
<b>Foto 35</b>	Imagem dos paredões das ruínas do engenho <i>Aproaga</i> , sobre o qual	

	remontam narrativas de ancestralidade comum, sofrimento de pretos valentes do Capim. Local onde foi arregimento um grupo de homens que participaram da Revolta do Capim	189
<b>Foto 36</b>	Antiga casa comercial desativada, localizada na margem esquerda do rio Capim, na foz do igarapé Pyrajauara, local onde aconteceram confrontos da Revolta do Capim na região	195
<b>Foto 37</b>	Velho Trindade, (Tio Tinda), descendente de João da Luz, sentado ao lado da esposa D. Raimunda, no interior da casa da família no bairro do Jurunas em Belém	196
<b>Foto 38</b>	Seu Joazito, sentado no interior de sua casa em Nova Ipixuna, uma das áreas dos descendentes do Aproaga, no vale do rio Capim	197
<b>Foto 39</b>	Moradores da “Ponta”, no vale do rio Capim, Seu Zé Luis e D. Adelaide (filha do velho Vergino), que tem no colo a imagem de Nossa Senhora do Livramento	199
<b>Foto 40</b>	Em São Domingos do Capim, Seu Zé Luz (camisa amarela), sentado ao lado do irmão mais novo, Seu Vavá, memórias complementares sobre a Revolta do Capim	200
<b>Foto 41</b>	Visão parcial da Doca do Ver-o-Peso, onde barcos e embarcações descansam e aguardam a hora de zarpar para as águas amazônicas, tempo condicionado pelas marés	242
<b>Foto 42</b>	Convés inferior do “Irmão de Leão” onde passageiros acostumados com o bailar das ondas da baía do Marajó, descansam em suas redes atadas entre mercadorias e bagagens	245
<b>Foto 43</b>	D. Maria Célia e Seu Carlos, que segura um quadro com a imagem de Nossa Senhora de Santana, entre a estrutura de madeira da casa de herança e a casa de assentamento. Ponto de onde sai a procissão da Santa no mês de julho de cada ano	256
<b>Foto 44</b>	Embarcação de pesca, tipo “casinhola” fundeada ao lado de uma “rabetá” na área de enseada denominada “beira” em Santana do Arari	258
<b>Foto 45</b>	Aquanarrativa imagética nas margens do Lago Arari, quando o tempo das chuvas e cheias se impõe a vida marajoara	262
<b>Foto 46</b>	D. Miúda, moradora de Santana do Arari, próximo a área denominada “beira”, descendente dos escravizados do engenho que pertenceu a Ordem dos Mercedários	266
<b>Foto 47</b>	Caldeira de metal na margem do rio Arari, área próxima das ruínas do engenho que pertenceu aos religiosos da Ordem dos Mercedários, ponto de desembarque de pequenas embarcações	268
<b>Foto 48</b>	Imagem da revista “A Cigarra” publicada no Rio de Janeiro em 1947, com reportagem “Marajó: misérias e riquezas da ilha”, onde aparece Mestre Pio, sentado diante do casarão dos religiosos da Ordem dos Mercedários	272
<b>Foto 49</b>	“Tio Bruno”, diante de casa de assentamento de sua filha, trabalhou durante décadas com os padres da Prelazia de Ponta de Pedras, que recebeu as terras	

	de Santana do Arari da família Miranda no século XIX	274
<b>Foto 50</b>	Casarão que pertenceu a Ordem dos Mercedários, em Santana do Arari, com parte do prédio em desuso, onde funciona o posto de saúde, tendo a frente o trapiche em estrutura metálica	276
<b>Foto 51</b>	Imagem da igreja de Santana com sua fachada destruída pela obra de “restauração”, parte do acervo encontrasse esquecido no interior do que restou do prédio	277
<b>Foto 52</b>	Fachada da igreja de Santana, com parede levantada, aguardando retomada das obras de “restauração”	277
<b>Foto 53</b>	D. Laudelina, a professora “Tia Cadica”, ao lado de Seu Raimundo, o embarcaçõ aposentado, no interior de casa, diante do altar de santos	282
<b>Foto 54</b>	Discentes chegando a Escola Municipal de Santana do Arari, após passar pelo campo de futebol, vindos do caminho do trapiche	286
<b>Foto 55</b>	D. Maria Hilda, a mascote de Tó Teixeira, entre suas lembranças de Santos e de parentes distantes	291
<b>Foto 56</b>	E. M. E. I. F. de Santana do Arari, a frente prédio da antiga escola construída pelos padres da Prelazia de Ponta de Pedras, juntamente com o refeitório que virou pavilhão de salas de aula, ao fundo prédio da nova escola em construção	303



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Assembléia Legislativa do Estado do Pará – ALEPA  
Associação de Professores para Estudos Literários de Ponta de Pedras – Dalcídio Jurandir-ALPELPP-DJ  
Associação Quilombola Unidos do Rio Capim – AQURC  
Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI  
Departamento Nacional de Estradas de Rodagem – DNER  
Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação – FNDE  
Índice de Desenvolvimento Humano – IDH  
Instituições de Educação Superior – IES  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH  
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN  
Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA  
Partido Republicano Democrata – PRD  
Partido Republicano do Pará – PRP  
Plano de Aceleração do Crescimento – PAC  
Produto Interno Bruto – PIB  
Programa de Mestrado em Comunicação, Linguagem e Cultura – PMCLC  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGCS  
Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGeo  
Programa de Pós-Graduação em História – PPHIST  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA  
Plano Nacional de Formação de Professores– PARFOR  
Programa Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA  
Projeto de Assentamento Agroextrativista – PAE  
Secretaria Executiva de Educação do Pará – SEDUC  
Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos – SDDH  
Universidade da Amazônia – UNAMA  
Universidade Federal do Pará – UFPA

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	19
<b>CAPÍTULO I: <i>FACES CABANAS: uma releitura histórica do movimento</i></b>	26
1.1- A Revolução Popular Cabana: as múltiplas faces e a resignificação do movimento	26
1.2- <i>Maré</i> de Enchente: O Percurso Embrionário Cabano: - É morrer matando! pela tomada da capital	35
1.3- <i>Marés de Remanso</i> na Baía do Guajará? A guerra contra o Presidente tirano	40
1.4- <i>Marés Revoltas</i> na Baía do Guajará: a cidade sitiada	47
1.5- <i>Maré Cheia</i> às Margens da Baía do Guajará: a tomada do “Trem de Guerra” em Belém e a luta pela Amazônia	52
<b>CAPÍTULO II: QUANDO UM RIO DE GENTE INVADE BELÉM: uma releitura etnográfica da Cabanagem no Círio de Nazaré</b>	67
2.1- <i>Explicar, Compreender, (Re)Vivenciar</i> Etnograficamente a Identidade Amazônica: entre cabanos no Círio de Nazaré	69
2.2- Quando as Ruas São Tomadas e a Amazônia Entra em Cena: visão (Geo-Social) literária da Cabanagem no Círio de Nazaré	76
2.3- Os Caminhos de Maria, das Ruas às Águas da Baía do Guajará: a procissão fluvial cabana	82
2.4- A Transladação Noturna da Santa: uma releitura dos confrontos cabanos pelo “Trem de Guerra”	108
<b>CAPÍTULO III: (RE)ENCONTROS ÀS MARGENS DO RIO CAPIM: entre Santos, bons católicos e memórias cabanas</b>	123
3.1- O Retorno ao Vale do Rio Capim: a infinitude do círculo hermenêutico do <i>trapiche</i> do <i>Cai N’Água</i>	124
3.2- Entre o <i>Congá</i> , o <i>Trapiche</i> e a <i>Catinga do Fundo</i>	137

3.3-	O Vale do Rio Capim: lugar de memórias, mudanças e permanências locais/regionais	144
3.4-	O Vale do Rio Capim: memórias cabanas de um passado/presente	172
3.4.1-	Nas Margens do Rio Capim: entre a memória e a história	176
3.4.2-	A Fronteira de Expansão: <i>resistência mimética em terras tradicionalmente ocupadas</i>	183
3.4.3-	A Revolta Cabana de 1891: corpos e memórias de <i>bubuia</i> no vale do rio Capim	191
<b>CAPÍTULO IV: FACES DO PASSADO/PRESENTE: a memória em movimento nos Marajós</b>		206
4.1-	As Primeiras Impressões do Arquipélago: <i>o Marajó de ouvir falar</i> e o encontro com os(as) meninos(as) <i>Alfredos(as)</i>	206
4.2-	Os (Des)Caminhos da Primeira Travessia ao Marajó: em busca dos <i>tesouros memoriais cabanos</i>	227
4.3-	A <i>Preamar</i> de Travessia: notícia histórico-etnográfica da ilha de Santana	234
4.4-	Paisagens Sócio-Espaciais Reveladas: a(s) <i>Primeira(s) Manhã(s)</i> em Santana do Arari	252
4.5-	No Caminho de Terra de Santana do Arari: entre ruínas e memórias	263
4.6-	É Preciso <i>Caminhar/Navegar</i> : um encontro com os <i>Alfredos</i> da ilha de Santana do Arari	279
<b>EM TRAPICHES MEMORIAS AMAZÔNICOS: Algumas Conclusões</b>		313
<b>REFERÊNCIAS</b>		323
<b>ANEXOS</b>		

## INTRODUÇÃO

*Memórias em Movimento: Histórias de Luta e Resiliência: Faces Cabanas da Identidade Amazônica* é a continuidade de uma pesquisa etnográfica, que iniciei no percurso embrionário de compreensão das temáticas desenvolvidas em minha dissertação de mestrado, produzida, a partir de incursões a campo, na vila de Sant'Ana do Capim e área adjacente, na porção limítrofe entre os municípios de São Domingos do Capim e Aurora do Pará, na região Nordeste deste Estado<sup>1</sup>.

Espaço geográfico em que promovi um encontro intergeracional, entre as minhas memórias de infância no vale do rio Capim e a *memória de velhos*, Bosi (1995), antigos moradores da região, conhecidos pela gente do rio Capim como *velhos das antigas* e que narravam histórias sobre os três elementos que para Maués (2006), nos permitem compreender a constituição de uma *identidade amazônica*: a *Festa de Santo*; o *Encantado*, na figura do boto *encantado* e a memória da Cabanagem<sup>2</sup>.

Além de Sant'Ana do Capim e região, este estudo etnográfico também vai direcionar a pesquisa ao arquipélago do Marajó, especificamente, à ilha de Santana, situada na foz do rio Arari, pertencente ao município de Ponta de Pedras, selecionada, em razão da similaridade com o processo histórico que se estabeleceu no vale do Rio Capim, inclusive, quanto a presença de ruínas históricas do período colonial e por ter sido um ponto de resistência aos cabanos.

Neste propósito, a partir do 2º semestre de 2012, retomei as incursões ao campo, em permanências intermitentes, com a duração de três a sete dias, em que o foco principal era a compreensão da memória da Cabanagem, primeiramente, na região do rio Capim, onde o movimento revolucionário que se espalhou pela Amazônia de ocupação antiga está associado a um processo de resignificação, com base na Revolta do Capim, levante armado ocorrido em 1891, cujo principal confronto se deu na foz do igarapé *Pyrajauara* no dia 06 de junho daquele ano e avançou posteriormente pelas ruas de Belém.

Evento envolvendo policiais provenientes de Belém e da então vila de São Domingos da Boa Vista, atual município de São Domingos do Capim, que se confrontaram violentamente com moradores da região, arregimentados por lideranças locais, como os

---

<sup>1</sup>Os *Meandros* da Memória: um mergulho no imaginário às margens do rio Capim. Dissertação de Mestrado. IFCH/PPGCS/ UFPA. Belém. 2010.

<sup>2</sup> Conforme os termos indicados na epígrafe desta tese.

comerciantes João Francisco da Luz e Raymundo Ayres Franco Pereira e pelo proprietário dos engenhos *Aproaga* e *Taperuçu*, que margeiam o rio Capim, o líder do Partido Republicano Democrata – PRD, Vicente Chermont de Miranda. Grupo que, engrossado pelos recém alforriados destes engenhos, e que após os embates às margens do Capim, em 11 de junho daquele ano promovem o controle parcial da capital Belém, reconfigurando o marco simbólico do movimento revolucionário cabano, a tomada das ruas de Belém na madrugada de 07 de janeiro de 1835.

Entretanto, embora o estopim deste último, o movimento cabano que avançou inicialmente pelas ruas de Belém e depois se espalhou pela Amazônia, possa ter como um de seus pontos fundantes, a morte do cônego popular, Batista Campos, poucos dias antes da eclosão do movimento, em um leito no sítio Rosário, localizado nas cercanias da vila de Barcarena, na Província do Grão-Pará, suas raízes históricas são mais profundas, estando incrustadas em séculos de domínio político e exploração socioeconômica das populações marginalizadas da região Amazônia; *tapuios*, negros, mestiços, brancos pobres, a *aristocracia de pé no chão*<sup>3</sup>, que guardou em seu ventre as imagens recorrentes de humilhação e suplício dos seus corpos e mentes, de massacres históricos e institucionalizados de sua gente, suas tribos, grupos familiares, parceiros e agregados.

Com a tomada de Belém pelo levante cabano, congregando o descontentamento à sede de vingança, dos homens e mulheres da capital, que se fundem aos revoltosos arregimentados pelo interior amazônico, ganha concretude “o momento mais alto da luta pela igualdade e pela liberdade na Amazônia é, sem dúvida alguma, o movimento cabano: de fato, a Cabanagem constitui o movimento revolucionário-popular mais autêntico e significativo de toda a história do Brasil”. (Di Paolo 1985, p. 17).

Após sucessivas tomadas e retomadas da capital e batalhas homéricas pelas ruas da cidade, parte descrita nesta pesquisa, resta submersa às paisagens de um passado/presente nas *formas espaciais herdadas do passado* (Trindade Jr. 1997, p.72) pelas ruas de Belém, nas ruínas de engenhos na região das águas próximas à capital ou em *formas espaciais recentes* (1997, p. 133) construídas para rememorar a revolução, bem como, em pinturas extemporâneas aos confrontos como a representação pictórica “Assalto dos Cabanos ao Trem

---

<sup>3</sup> Esta definição aparece na apresentação de *Marajó* (2008), feita pela Professora Rosa Assis, da Universidade Federal do Pará - UFPA e Universidade da Amazônia – UNAMA, tendo como referência o texto de Dalcídio Jurandir publicado no jornal Folha do Norte, de 23 de outubro de 1960, com o qual enfatizamos ter forte identificação, e que em parte, guiou a escrita desta tese.

de Guerra” de Alfredo Norfini (1940), memórias do movimento e de seus ideais, que ecoaram pelos furos, rios e matas amazônicas, juntamente com a repressão violenta que tentou apagar das páginas da história e da memória dos *homens de pé no chão* (Chiavenato 1984, p. 122) a lembrança cabana. Projeto repressivo que, em parte, se mostrou ineficaz, tanto que, quase dois séculos depois, encontrei no Nordeste do Estado do Pará, durante a pesquisa do mestrado, a memória do movimento capiense do início da República, relatado brevemente linhas acima, que se notabilizou pela similaridade de guerrilha na margem do rio Capim e foz do igarapé *Pyrajauara*, análogo no esforço de ocupação das ruas de Belém e na perspectiva de mudança social cabana.

Fazendo parte contemporaneamente de uma unidade de mobilização social, articulada em contraposição à fronteira de expansão agropecuária na região, constituindo um contra espaço de reivindicação, de *resistência mimética* (Albert 1995 p. 240), que se corporifica contextualmente, através de *territorialidades específicas* (Almeida 2006, p.25) dos povos tradicionais *que se fundamentam em séculos de ocupação efetiva*, (Little 2002, p. 11), e que lutam não somente pela regularização de suas terras de ocupação antiga, mas também pela melhoria social, que o fim do regime escravista, a que estivera submetido a sua parentela passada, não conseguiu ou não pretendeu promover. Batalham, portanto, pela superação concreta da (in)visibilidade a que estiveram condicionados por séculos, como ocorrera com as populações amazônicas no plano regional.

Na ilha de Santana, no arquipélago do Marajó, a memória de uma condição cabana vai se resignificar nos relatos de homens e mulheres, antigos moradores da ilha e na própria condição social em que vive “*aquela gente de pé no chão*”, Jurandir (2008). Embora, neste lugar, o percurso da pesquisa não tenha tomado proporções tão favoráveis como na região do Capim, em se tratando da memória da cabanagem, a realidade social local não invisibilizou a luta dos moradores que batalham diariamente, por uma condição de vida digna.

Neste (re)encontro com o passado/presente, passei a conviver com uma bibliografia acadêmica, e uma literatura que, de modo geral, caracterizam diferentes momentos da história da Amazônia e faces distintas do movimento cabano, onde aparecem personagens simbólicas importantes como Eduardo Angelim, os Vinagres, Clemente Malcher, Domingos Onça, entre outros, e passagens descritas, onde estes aparecem, juntamente com imagens de extrema violência, personagens e cenas que, quase sempre, durante as madrugadas vinham compor os

meus sonhos. E que me ajudaram a elaborar um capítulo inicial onde faço uma revisão de faces distintas do movimento, base histórica para os capítulos seguintes.

Da mesma forma, pude encontrar essas passagens, durante pesquisa etnográfica, realizada em um novo projeto, que se inicia pelas ruas de Belém, especificamente, em pontos da capital, onde os embates entre forças provincianas e cabanas se fizeram presente, área da cidade, onde o movimento é lembrado quando as ruas são tomadas pela invasão de *um rio de gente* da Amazônia e de outras regiões do país, nas procissões que fazem parte do Círio de Nazaré.

Neste sentido, nos espaços em que fiz incursões etnográficas, busquei a todo custo, encontrar narrativas memoriais e literárias sobre as *Cabanagens* ocorridas no vale amazônico, ao mesmo tempo em que, o contato com a realidade socioespacial destes lugares, tenha me permitido, através da observação cuidadosa de *cenas da vida amazônica* (Veríssimo 2013) a constatação da existência de uma *condição permanente cabana*, entre os descendentes históricos do movimento revolucionário, entre frequentadores das ruas de Belém, em zonas comerciais como o Ver-o-Peso e a Cidade Velha, durante os afazeres cotidianos, e mesmo quando a cidade “*pára pra ver a Nazica passar*” durante a Festa de Nazaré, como descreve o menino Alfredo nas *cenas de Belém do Grão-Pará* (2004) e destacam Eidorfe Moreira (1971) e Isidoro Alves (1980). Esta vivência etnográfica entre o *rio de gente* e a literatura sobre o evento profano-religioso, norteou o segundo capítulo.

Nos capítulos seguintes procuro apresentar uma condição social assemelhada, da gente que vive no vale do rio Capim, e da gente do Marajó, especificamente, da ilha de Santana do Arari. Nestes espaços encontrei uma gente de *pé no chão* (Jurandir 2008 p. 184), que como traço comum, além do processo histórico de ocupação, dominação política e extrema desigualdade social, convivem com o similar descaso das autoridades governamentais, perante tal situação, em particular, quanto a uma condição mínima de acesso a saúde, segurança, saneamento e educação, sendo esta última, um foco que permeou, em vários momentos, a descrição destas *territorialidades específicas* (Almeida 2006), penso hoje, pela influência da leitura dalcidiana, sobre o personagem Alfredo, que embora em outro tempo, encontrei por inúmeras vezes, na realidade etnográfica da pesquisa, além da função de educador, cada vez mais preocupado com o destino dos (as) *Alfredos* (as) da Amazônia, diante de uma educação que se universalizou sem garantias fundamentais de promoção de equidade social.

Deste modo, procurei assim, repensar a *experiência etnográfica* (Peirano 1995 p. 45), em um capítulo de reencontro com o vale do rio Capim, e sua relação com a perspectiva de círculo hermenêutico, desenvolvida por Hans-Georg Gadamer, em sua obra fundante - *Verdade e Método: Elementos de uma Hermenêutica Filosófica* (2002). E de Paul Ricoeur (1986), sobre as noções de explicar, compreender e vivenciar, para o entendimento destas realidades similares, apesar da relativa distância geográfica que as separa.

Além da pesquisa de campo, embasei a interpretação das realidades em foco em textos etnoliterários que permitem o entendimento de uma identidade resiliente<sup>4</sup>, permeada por um processo contínuo e descontínuo de lutas e resistências que promovem esta constituição identitária.

Posto que, podemos encontrar uma memória em movimento sobre este elemento identitário de resiliência, de luta permanente, de inspiração cabana, que nos conduziu no capítulo final, ao Marajó etnográfico de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783) e às páginas de *Marajó* (2008), do *Chove nos Campos de Cachoeira* (1997) e do *Passagem dos Inocentes* (1984) do escritor marajoara Dalcídio Jurandir, bem como, debrucei-me sobre outras etnoliteraturas, como *Marajó: a ditadura das águas* (1980) do padre italiano Giovanni Gallo, e textos sobre o arquipélago, do historiador Agenor Sarraf Pacheco e do cineasta e jornalista Libero Luxardo (1947), entre outros, que demonstram, cada um a seu modo, uma realidade social marajoara, bem diferente da que, de modo geral, aparece nos instrumentos midiáticos de massa.

Desta forma, este trabalho de caráter histórico-literário e etnográfico, tem como objetivo principal: compreender as faces de uma *identidade amazônica*, na perspectiva de Maués (2006), aproximado assim, textos e realidades etnoliterárias que apresentam certas similaridades, pois, para além das construções historicistas da mobilização, ou de uma Cabanagem restrita ao espaço de cidades como Belém, atualmente, cabe estudar a luta dos cabanos que estiveram embrenhados nas matas e rios da Amazônia, propondo outra versão dessa história. “Uma versão que mostre um território que, desde longa data, abrigou muitos homens e mulheres trabalhadores e que está muito distante da imagem do “inferno verde” ou

---

<sup>4</sup> Ao usar este termo, tenho como referência a cena exposta na tela “Assalto dos Cabanos ao Trem de Guerra” (Alfredo Norfini, 1940), em que o povo em armas, durante dias avança contra o Arsenal de Guerra, e apesar de todas as adversidades impostas pelo fogo inimigo, arremetiam pelo arsenal adentro, acreditando em vencer séculos de exploração econômica e domínio político. Em minhas andanças pelos textos que retratam a realidade social amazônica e nas incursões etnográficas na capital e no interior, pude ver esta capacidade de resiliência, de luta incontestada, da *aristocracia de pé no chão* amazônica, perante as adversidades da vida cotidiana.



do “vazio demográfico” que foi imposta a essa região com claros motivos políticos” (Ricci 2008, p.169).

Espaços, onde procurei efetivar o método da observação-participativa, registros fotográficos e entrevistas abertas, para (re)encontrar não somente a memória da(s) Cabanagem(ns), como também, etnografar a difícil realidade sócio-espacial e as condições de exploração político-econômica das populações amazônicas, que os precursores cabanos de Belém, desde a gênese de ocupação militar, religiosa e econômica lusitana, há seu tempo refutaram, e os capienses, marajoaras, e outros, posteriormente, buscaram superar, embora, permaneçam presentes na realidade amazônica, fazendo parte de um *círculo hermenêutico gadameriano* (2002) marcado pela infinitude de realização.

Esta proposição de compreensão da Cabanagem e da permanência de uma condição cabana segue o delineamento dos seguintes objetivos específicos: Identificação e compreensão das narrativas memoriais sobre a Cabanagem, em espaços geográficos distintos e complementares, dentro da perspectiva de memória individual e coletiva (Halbwachs 1990); Realização de um exercício etnográfico comparativo, enfatizando a importância da Cabanagem, no processo constitutivo da *identidade amazônica* (Maués 2006); Efetivação da proposição de Maués (2007), de aproximação entre Literatura e Antropologia, tendo como referência a obra *Marajó* (2008) de Dalcídio Jurandir e outros importantes trabalhos sobre o arquipélago e região amazônica, que nos permitem a efetivação da perspectiva de Peirano (1995) de revisitação de grandes etnografias (e textos etnoliterários), por conta de sua fecundidade.

Considerando-se assim a tese: de que as condições históricas de dominação política, exploração socioeconômica e de disputas pelo poder, condicionam a eclosão de revoluções populares, e fazem parte de uma *estrutura de longa duração* (Sahlins 2004), e especialmente, da perspectiva gadameriana de *círculo hermenêutico* (Gadamer 2002), pensada segundo os princípios de uma hermenêutica filosófica de compreensão do mundo. Estando presente, nas *cenários da vida amazônica* Veríssimo (2013), vivenciadas ao longo da experiência etnográfica real e das obras etnoliterárias, referendadas incessantemente, na ânsia de compreensão da realidade amazônica.

Neste processo de entendimento da identidade amazônica, através da memória e de uma condição cabana de permanente luta e resiliência, compreendemos que ocorrerá sempre uma junção do horizonte hermenêutico do pesquisador com outros horizontes etnoliterários,

fazendo parte de um círculo de compreensão que somente o mergulho da *cabeça do trapiche*, entre *marés* distintas e intermitentes, para dentro de si, do outro e da história regional, nos oferece.

*A maré vai subir é hora de enfrentar este desafio...*

## CAPÍTULO I

### **FACES CABANAS: uma releitura histórica do movimento**

*“A história não pode ser reduzida a relatos que visam satisfazer a curiosidade ou homenagear determinados personagens; tal historiografia, devido ao excessivo descritivismo, é simplesmente crônica; e, devido ao culto de personalidades, torna-se elitista e ignora a “outra história”, a história do povo. [...].*

*Os acontecimentos históricos não são construídos somente por empreendimentos militares e bélicos, mas também e sobretudo, pelos fatos sociais em toda sua abrangência: fatos econômicos e políticos, religiosos e culturais, científicos e técnicos, extraordinários e do dia-a-dia. Todos os homens, de fato, tanto os considerados “grandes” como o chamado “homem comum”, participam com seu trabalho, com suas idéias e com suas vidas na construção da história e do seu dever, embora isto aconteça em níveis diferentes, marcando o tempo de maneira mais ou menos profunda, mais ou menos “visivelmente” profunda. Aliás é o homem comum o verdadeiro sujeito e ator da história, daquela história, profunda e humana, da qual todos somos filhos e que devemos compreender para compreendermo-nos”. (DI PAOLO, 1985, p. 15).*

Em relação à Cabanagem, foco inicial deste trabalho, a falta de unanimidade é proporcional a quantidade de versões, (faces) do movimento, a qual vai de *motim político* sanguinário a símbolo da luta de um povo, que contudo não se reconhece nos monumentos que a homenageiam, a exemplo do *Memorial da Cabanagem* como um marco da gente simples, da *aristocracia de pé no chão* amazônica, que embora saturada, por séculos de exploração social, econômica e controle político, vai à rua, sob a égide do “ - É morrer matando!” (Chiavenato, 1984, p.9).

Sem se constituir em leitura globalizante, nossa *maré de lançante*, parte da obra de Di Paolo (1985), para apresentar algumas das faces da Cabanagem, com as quais tivemos contato, durante a pesquisa e que subsidiaram o esforço seguinte, de elaboração de uma face particular, ainda que limitada, que corrobora com a perspectiva de que: “A Revolução Cabana foi um elo necessário e ao mesmo tempo alto da nossa história, isto é, de uma história, da qual nós somos, querendo ou não, herdeiros” (Di Paolo, 1985 p. 20).

#### **1.1-A Revolução Popular Cabana: as múltiplas faces e a resignificação do movimento**

*A história da Amazônia ainda precisa ser escrita.* É com esta afirmação que se inicia a obra: *Cabanagem: Revolução Popular da Amazônia* (Di Paolo 1985) vencedora unânime, do concurso de monografias, de âmbito nacional, oferecido pelo Conselho Estadual de Cultura do Estado do Pará, em comemoração ao sesquicentenário da Cabanagem ocorrido em 1985. Na continuidade da afirmativa o sociólogo italiano aponta que, embora existam vários

trabalhos profundos e importantes sobre a região, falta uma síntese globalizante, superadora da história oficial e reveladora das aspirações populares de diversas épocas.

Para o sociólogo Di Paolo, (1985, p. 27), é preciso refletir sobre o contexto histórico de eclosão da Cabanagem, e suas consequências para a Amazônia, como um evento não isolado, nem simplesmente um acontecimento político-territorial de horizontes locais, mas conformada de uma abordagem histórico-global, como parte de um profundo e vasto fenômeno espiritual, relacionado com o movimento cultural que agitava a Europa e a América na segunda metade do século XVIII e início do século XIX. E que em primeiro plano, levou o Brasil à independência, e posteriormente à Cabanagem, resultante da emergência histórica de problemas sociais crônicos, acumulados pela omissão governamental; uma agitação de idéias políticas e uma tomada de consciência do poder local dentro de uma consciência nacional; uma tentativa séria de organização política autônoma de brasileiros na Amazônia; em síntese, um novo estado de espírito diante da “independência” do Brasil, cuja proclamação encontrava entraves no momento de sua historicização na Região.

Di Paolo (1985) defende a tese de que a Cabanagem configura-se como a mais importante revolução popular da Amazônia e entre as mais significativas da história do Brasil, tendo explodido em sete de janeiro de 1835, pela saturação da paciência cabocla, diante da sistemática do governo central, em negar aos mais antigos habitantes da região, o direito elementar da “cidadania”. Cidadania que, em diferentes instâncias sociais, pouco mais de 180 anos, após a eclosão do movimento, continua a ser negada à população amazônica, da capital e do interior, conforme procurarei demonstrar em vários momentos desta escrita etnográfica.

Neste sentido, o fermento revolucionário, que levou o mundo da época à profundas modificações estruturais e o Brasil à emancipação política, não ficou inoperante no Pará. Tendo como resultado mais imediato “um dos maiores crimes premeditados contra a humanidade, na história do Brasil. Cometido, principalmente, sob a inspiração do flibusteiro Greenfell”. Chiavenato (1984, p. 29), o massacre do brigue “Palhaço” ocorrido em outubro de 1823, e que apesar da distância temporal, pode ser considerado um dos marcos fundantes do levante cabano no plano regional, seja pelo ideário de um governo composto sem a presença luso-brasileira, no projeto de adesão à independência do Brasil, meses depois do histórico grito de D. Pedro I, às margens do Ipiranga, ou pela liderança do Cônego Batista Campos, que aquela altura encabeçou uma revolta, com cerca de três mil homens, conseguiu armas e a

adesão de forças militares, cercaram o Palácio do Governo, pedindo a renúncia do governador e a expulsão de todos os portugueses, que lutaram contra a independência.

Como resultado do levante embrionário, o governador foi deposto e assumiu o seu lugar, o Cônego Batista Campos, que de imediato, demitiu funcionários pró-lusos, principalmente, militares. No dia seguinte, 16 de outubro de 1823, o povo continuou a saquear casas e lojas de portugueses, os cabanos ensaiavam então, a sua força. Foi quando foi acionada para sufocar a rebelião, a tropa comandada pelo Almirante John Pascoe Greenfell, que chegara a Belém, em 10 de agosto de 1823, capitaneando o brigue de guerra “Maranhão” e que de forma estratégica assegurou a independência do Grão-Pará, através de um blefe, ao informar à junta governativa, que a embarcação, pretensamente fazia parte de uma esquadra maior comandada por Lord Cochrane, sob determinação de D. Pedro I, para fazer valer a “independência”.

Segundo Chiavenato (1984) o capítulo seguinte dessa rebelião frustrada foi a queda de Batista Campos, preso em sua casa, por uma escolta armada comandada pelos próprios oficiais, que ele demitira anteriormente, e seu envio ao Rio de Janeiro, não sem antes conhecer, um dos mais tensos momentos de sua vida, quando teve o corpo amarrado pelos militares provincianos, na boca de um canhão não acionado, por conta do temor da reação popular, imagem que é representada, em uma cena contínua, ao painel de Benedito Melo, no qual em detalhe é retratada a cena imposta a Batista Campos, tendo ao fundo, na visão do artista, o brigue “Palhaço”, onde 256 “cabanos” morreram asfixiados no porão. (figura 01 em anexo).

Dos 256 amotinados presos no porão do brigue “Palhaço”, apenas um sobreviveu ao amontoamento de homens sedosos em um espaço de 6,60 metros de comprimento, 4,40 de largura e 2,64 de altura, tragédia apresentada, em parte, por Chiavenato (1984, p.33, 34), a partir de descrição do sobrevivente José Joaquim de Oliveira Machado, relatado no Juízo, sobre a *Corografia Paraense* de Inácio Acioli Cerqueira e o *Ensaio Corográfico do Pará* por Antônio Ladislau Monteiro Baena, publicado no Rio de Janeiro em 1843.

“Diversos foram os meios que recorreram para mitigar o estado em que se abrasavam, depois de certificarem-se que nada havia que pudesse mover os seus ferozes guardas, estando eles decididos a vê-los morrer. Puseram-se nus: agitaram o ar com os chapéus e roupas; lançaram-se à tina d’água; atiraram-se ao costado do navio no intento de achar alguma umidade, e no meio desta violenta desordem e frenesi muitos caíram desfalecidos e inanimados de força, e alguns deles acabaram espezinhados e comprimidos por seus companheiros de infortúnio. Acabando-se a água da tina que logo se

tornou imunda, pediram nova; deu-se-lhes; porém armando-se uma furiosa contenda sobre quem primeiro beberia, os mais fracos foram derribados e sucumbiram pouco depois. A água não pôde matar a sede dos que a puderam beber; devorava-os uma febre ardente, que crescia com espantosa rapidez. Após dela seguiu-se um violento frenesi, sucedido logo depois por acessos de raiva e furor, que os levou a lançarem-se uns contra os outros, e darem-se reciprocamente punhadas e a se dilacerarem com as unhas e com os dentes, entre gritos, ameaças e horríveis vociferações.”

“A bárbara guarnição do navio, que presenciava tudo isto, e que com um sorriso infernal comprazia-se de ver aquela horrorosa cena de desesperação e furor, dirigiu alguns tiros de fuzil para o porão e derramou dentro uma grande porção de cal, cerrando-se logo a escotilha e ficando o porão hermeticamente fechado, a pretexto de que por este meio atroz se aplacaria o motim, e os presos ficariam sossegados. Por espaço de duas horas ainda se ouviu um rumor surdo e agonizante, que se foi extinguindo aos poucos, e às três horas de encerramento completo, que foi ao escurecer, reinou no porão o silêncio dos túmulos!”.

A cena macabra completou-se às sete horas da manhã do dia seguinte, (22 de outubro de 1823), quando a escotilha do velho navio foi aberta na presença do comandante Greenfell, e pôde-se visualizar, um monte de corpos cobertos de sangue, dilacerados, com sinais agonizantes do desespero, que os levou à morte. Diante do risco de revolta popular, a Junta Governativa interveio, para fazer do observador do convés um herói salvador, perante a instabilidade política vivenciada pela Província do Grão-Pará e finalmente, culpar os amotinados por sua própria morte, por terem instintivamente se matado no porão fétido e hermeticamente fechado.

Controlados os embates, pela adesão do Pará à independência do Brasil, as lideranças cabanas, em diferentes momentos do evento, que explode em sete de janeiro de 1835, temiam a iminência de um novo massacre, aos moldes do brigue “Palhaço”.

Como em uma das fugas dos cabanos, para o interior, na fase de preparação do projeto de retomada do governo, em que os revolucionários vão se defrontar com grupos políticos, que não aceitavam totalmente a proposta revolucionária, situação vivenciada por Cameté, Abaeté e Vigia. Nesta última, os cabanos, respondendo ao que entendiam como uma traição aos seus ideais promoveram na madrugada de 23 de julho de 1835, um dos mais intensos massacres do período, invadindo a localidade e matando os que nela encontraram, principalmente as lideranças políticas. Entre as quais, o vereador Pedro Antônio Rayol, pai do Barão do Guajará, Domingos Antônio Rayol, principal historiógrafo da Cabanagem.

A perda familiar do historiador influenciará enormemente seu entendimento sobre o movimento, “considerado o ponto culminante da trajetória de diversos *motins políticos*

ocorridos no Grão-Pará, entre 1821 e 1835. Daí, porque seu estudo termina cronologicamente em 1835, primeiro ano da Cabanagem, na medida em que compreendia a mesma, como uma continuação em escala grandiosa das agitações ocorridas na Província”, (Neto 2001, p. 75).

Como historiógrafo pioneiro e testemunha “ocular” do movimento revolucionário, apesar das implicações familiares, não se pode renegar a importância historiográfica de Domingos Antônio Raiol. Contudo, posteriormente ao término oficial e oficioso do movimento, por conta da interpretação unilateral do evento, decorreram reinterpretações históricas e uma lembrança memorial do mesmo, essencialmente tendenciosa, como um tempo de anarquia e truculência, em que *facínoras rebeldes*, teriam se aproveitado, de um momento de conturbação, para vingar-se das classes de “pessoas gradas”. Esta concepção do movimento cabano é a que vai prevalecer ao longo do século XIX, na história oficial do país, por ter sido produzida pelos homens eruditos da nação, como o próprio bacharel em Direito e historiador Domingos Antônio Raiol, em seu *Motins Políticos* (1970).

DI PAOLO (1985, p. 20) faz uma crítica importante à obra de Raiol, afirmando que:

“A bibliografia existente a respeito da Cabanagem é razoável, mas descontínua e insuficiente com relação à grandeza do tema. Os autores que se dedicaram ao seu estudo nem sempre foram apoiados satisfatoriamente, condicionando assim seu resultado.

É preciso lembrar aqui a obra monumental de Domingos Antônio Raiol, “*Motins Políticos*”, fundamental pela riqueza de dados e documentos coletados e acrescidos de comentários pregnos de sensibilidade pela terra que o viu nascer. Todavia, o excessivo descritivismo e a parcial desorganização cronológica da matéria, sobretudo em momentos históricos significativos, dificultam, na leitura da obra, a compreensão do fio condutor do movimento cabano: ademais, a visão política *ex partes principis* se transforma constantemente em atitude anticabana, que a torna incapaz de ver no período historiografado, o fermento revolucionário: Raiol reduz todos os acontecimentos a “*Motins Políticos*”.

No entanto, esta supremacia estigmatizante, não significa que não pudessem existir determinados autores, que tenham trilhado outros caminhos, no entendimento do movimento, alguns dos quais são citados por Di Paolo (1985, p. 20), pela coragem em representar os acontecimentos cabanos, dentro de uma ótica de respeito, superando barreiras da memória histórica regional, embora, limitadas por visões populares, que se mesclam com concepções elitistas (Jorge Hurley, Ernesto Cruz e Dilke Rodrigues), e visões classistas (Renato Guimarães) e outros autores, que dentro de uma perspectiva mais abrangente deram o devido espaço à Cabanagem de Euclides da Cunha, Vicente Salles e Caio Prado Junior, entre outros. Destacando ainda, o trabalho jornalístico de Carlos Rocque, um dos principais responsáveis

pela concepção de construção de um monumento, que homenageasse a revolução de 1835. Rocque (2001), em breve relato, sobre a instalação do empreendimento, dispõe como as diferentes leituras, sobre a Cabanagem, estão associados a uma disputa retórica e de poder sobre as imagens cabanas<sup>5</sup>:

“Quando das comemorações do centenário da Cabanagem, em 1936 os organizadores decidiram que os festejos seriam no dia 13 de maio, exatamente, o dia em que as forças legais desembarcaram, em Belém. Quer dizer: comemoraram os 100 anos da Revolução no dia em que ela foi derrotada. E um paradoxo: de manhã as autoridades inauguraram um obelisco com uma esfinge do general Soares de Andréa, no Largo de Santo Antônio; e de noite, na sede do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, houve a solenidade de inauguração de um retrato de Eduardo Angelim, terceiro e último presidente cabano. Ou seja: homenagearam o homem que derrotou a Cabanagem e o derradeiro governante dessa mesma Cabanagem. Mas de qualquer maneira fora um avanço. Até então, cabano era sinônimo de bandoleiro, jagunço, bandido da pior espécie. Como fora uma revolução que viera de baixo para cima -- única do Brasil -- e como contrariara muitos interesses, e, também, como não interessava ao governo imperial que movimentos como esse se repetissem, a Cabanagem passou a ser execrada pelos historiadores. Em 1936 Jorge Hurley editou um livro, “A Cabanagem”, que foi a primeira obra totalmente simpática aos revolucionários paraenses. Em 1986 aconteceria o sesquicentenário da Cabanagem. Governava o Pará Jader Barbalho. Estive com ele, falei sobre o assunto e Jader imediatamente apoiou a idéia de se fazer grandes festejos. Acertamos, na ocasião, que esses festejos deveriam ocorrer no dia em que os cabanos invadiram Belém e tomaram, pela primeira vez, o poder: 7 de janeiro. E não como tinham feito 50 anos antes. E mais: somente os líderes cabanos seriam homenageados. Outra decisão: seria construído um memorial alusivo a nossa Revolução”, (p. 236)<sup>6</sup>.

Logo a seguir, o historiador Carlos Rocque (2001, p. 237), faz um breve resumo sobre as supostas representações simbólicas que envolveriam a construção alusiva à revolução, que teria sido repassada pelo próprio governador ao famoso arquiteto Oscar Niemeyer; seria todo construído em concreto, com uma inclinação acentuada apontando para o infinito, representando o caminho da História, tendo ao meio uma fratura, um pedaço do

---

<sup>5</sup> Chiavenato (1984, p. 113), também faz referência a esta disputa retórica e de poder, sobre as imagens cabanas, ao comentar um projeto (frustrado) de lançamento de um selo, em homenagem ao centenário da Cabanagem, que traz a imagem representativa do último presidente cabano, Eduardo Angelim, e contraditoriamente, a data do centenário em 13 de maio de 1936, data da saída oficial das tropas cabanas da capital.

<sup>6</sup> Médice Barbosa (2006) referindo as efemeridades cabanas que envolviam a construção do *Memorial da Cabanagem*, afirma que: “A tradição inventada, traduzida pela efeméride oficial promovida pelo governo Barbalho, objetivava uma coesão social de acordo com os interesses da elite política, que buscava uma “continuidade” com o passado paraense. Continuidade, que na realidade social do Estado, estaria longe da realidade social. O governo objetivava fortalecer a tradição da Cabanagem, o que significava forjar uma identidade paraense, uma coesão social, escamoteando, assim, as mazelas. Mas as tensões sociais vigentes no Pará denunciavam as incoerências dessas homenagens promovidas pelo governo Jader Barbalho”. (p. 504).



monumento, que jaz ao chão, representando a ruptura do processo revolucionário. Mas como a Cabanagem continuaria viva na memória do povo paraense, o bloco seguia em direção ao infinito.

De fato, apesar de alguns avanços em relação à imagem do movimento, o evento carece, fora do seio acadêmico, de reconhecimento popular, como um momento histórico importante, em que se questionou a estrutura social estabelecida e, percebeu-se a possibilidade de mudar a sorte, enquanto pessoas pobres, livres ou escravizadas, que viam naquele contexto, uma oportunidade ímpar de mudança, embora, este projeto emancipatório não fizesse parte dos objetivos de alguns dos líderes do intento, que em razão de suas raízes aristocráticas e da ausência de um projeto político, não assinavam embaixo da proposta de libertação dos escravos por exemplo<sup>7</sup>. Em certo sentido, é como se a parte de concreto esquecida, na área de baixo do monumento da Cabanagem, precise ser reconduzida à História da Amazônia e do Brasil.

A memória distinta da Cabanagem, representado pelo bloco de concreto, manteve-se submersa no imaginário social, não somente pela leitura historiográfica decorrente da perspectiva de Raiol, mas, sobretudo, por conta da violenta repressão promovida contra os revolucionários.

O cenário de perseguições aos cabanos, de modo geral, ou às mulheres em particular, violentadas em sua honestidade, por terem dado fuga e abrigo aos varões do movimento revolucionário<sup>8</sup>, encerra-se, oficialmente, mas não de fato, com a prisão de Eduardo Angelim, de seus companheiros e familiares. Esta perseguição, entretanto, não parou, tanto na capital da província, como pelos interiores desta e de toda a região amazônica, em uma repressão desenfreada, onde morreram massacrados, principalmente, indígenas, negros, *tapuios*, brancos pobres, lutando contra a exploração legitimada por autoridades portuguesas, acreditando em uma vida melhor, por via revolucionária.

Divergências à parte, quanto ao caráter popular e emancipatório da revolução, foi esta, sem dúvida, o mais importante evento histórico, político e social ocorrido no período

---

<sup>7</sup> Sobre esta questão ver: Ricci (2010, p. 147), na parte que trata das diferentes concepções, sobre o movimento entre “As lideranças cabanas e o povo”. Ver também Chiavenato (1984, p.125): “Onde se conta a fragilidade da consciência cabana e a traição aos negros”.

<sup>8</sup> Sobre as violências cometidas pelas tropas legalistas contra as mulheres, durante o período cabano Ferreira afirma: “Nem as mulheres deixavam de sofrer! Encontradas em seus sítios ou em quaisquer outros lugares, eram prisioneiras e interrogadas com ameaças sobre os seus pais, maridos e parentes varões com quem moravam, e poucas livraram-se das palmatoadas e castigos com que as amedrontavam para obterem declarações! Algumas foram até violentadas na sua honestidade pela soldadesca desmoralizada” (RAIOL *apud* FERREIRA 2006, p. 214).

imperial. Entre os seus vários capítulos, destaca-se, a tomada da capital Belém, em 7 de janeiro de 1835, mas, com raízes no ideário libertador da Revolução Francesa, que ecoou também, no processo tardio de adesão à independência do Brasil, e a violenta repressão implementada pelos líderes provincianos, processo no qual ocorreu o massacre dos amotinados, a bordo do brigue “Palhaço”, que, entre outros fatos históricos, foi sempre, para os cabanos, uma das lembranças mais angustiantes.

Não compondo, portanto, a Cabanagem, um *motim político* como a titulóu Domingos Rayol, mas o resultado da convergência de um conjunto de forças mais amplo, por vezes, comparável ao fenômeno da *pororoca*, que ao impor a sua força e reestruturar as margens buscava varrer, violentamente, as estruturas de uma ordem de opressão histórica, dando-a outros formatos, outras estruturas, aos segmentos marginalizados da sociedade. Segundo SALLES (2005, p. 295):

“um dos aspectos mais importantes do movimento é precisamente a análise da intervenção das classes populares dos campos e das cidades nos destinos políticos do Grão-Pará, com o fim especial de modificar o *status quo*. Sob as mais diversas condições, exprimia o descontentamento do povo pela situação existente. Podem-se exhibir, extraídas do contexto histórico-social, inúmeras motivações, algumas de raízes profundas, outras que refletem meramente intrigas entre personalidades colocadas na cúpula da classe dirigente. De qualquer forma, ressaltam as condições derivadas do próprio sistema colonial da Amazônia, que transformou Belém num burgo administrativo extremamente oneroso e estéril, sem condições de estender sua ação ao extenso domínio territorial e permanentemente agitado pela política dos interesses mercantis”.

Complementando esta perspectiva revolucionária, para Ricci (2006), a Cabanagem constitui-se em uma revolução, no sentido extremo do termo, que exportou líderes, revolucionários, e seus ideais, mas que teve uma interpretação própria pelos interiores amazônicos, onde muitos cabanos acreditaram poder trilhar percursos próprios, relendo as palavras de Angelim, de outras lideranças e mesmo do Imperador, assim:

“Em cada vila ou aldeia nasciam outros chefes cabanos. Populações inteiras de índios e quilombolas foram chamadas a luta armada em um movimento tão vasto e complexo que só pode ser entendido dentro de uma perspectiva internacional. Nas fronteiras com os mundos inglês, holandês, hispânico e francês, o antigo Grão-Pará sempre foi alvo de disputas políticas e territoriais. A revolução cabana foi o estopim para contatos e trocas mais intensas e mercadorias (armas e alimentos), mas também de idéias e práticas revolucionárias. É neste rico mundo que os cabanos criaram seus próprios mecanismos construtores de sua cidadania. É esta cidadania que o maior repressor dos cabanos, o General Soares Andréa, vislumbrava no povo o seu ‘pacto secreto’”, (p. 29).

Entre os que liam de maneira diferenciada, os ideais cabanos, destacavam-se os negros escravizados, atraídos para o levante por seus senhores, estabelecidos na cidade ou no interior, onde possuíam grandes engenhos. Negros que viam na Cabanagem, diferentemente das principais lideranças, a identificação do conceito de liberdade, a possibilidade de se livrar dos grilhões e fantasmas de dominação, existentes nos engenhos.

Após os sucessivos controles da capital e de outras cidades pelo interior amazônico, depois de cinco anos de conflitos políticos e armados, convivendo com as mazelas do período e a instabilidade da guerra, os revoltosos empreenderam fuga pelos rios e furos da região. “Mas seus ideais não desapareceram completamente, em busca de sua “terra prometida”, muitos revolucionários se embrenharam nos rios e nas matas da Amazônia, ampliando quilombos ou criando comunidades mistas de negros, índios e mestiços, exemplos ímpares no Brasil”, (Ricci 2009, p. 15).

Esses cabanos em fuga carregaram consigo ideais revolucionários, não *solapados* pela repressão seguinte, ecoando em outros movimentos sangrentos, que se espalharam na região, mesmo algum tempo depois, como a Revolta do Capim; que abordarei posteriormente, a fim de mostrar como os ecos destes movimentos, estão presentes nas memórias e na luta contemporânea do povo do *Aproaga*, bem como, ressoaram em outras margens, que podem representar a Cabanagem em si, ou uma outra, pois “em vários municípios ocorreram conflitos envolvendo democratas e republicanos, principalmente os localizados na ilha do Marajó e na região do rio Capim. Assim, o estabelecimento da República foi marcado por acirrada disputa política nos principais redutos eleitorais do Pará”. (Farias 2008, p. 307).

Espaços de fronteiras memoriais subterrâneas, que foram marginalizadas pela história oficial, e que precisam ser escavadas emergentemente, a fim de revelar as origens de dramas sociais contemporâneos, pois:

“A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor.

Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. Sobretudo a lembrança de guerras ou de grandes convulsões internas remete sempre ao presente, deformando e reinterpretando o passado. Assim, também há uma permanente interação, entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido”. (POLLAK 1989, p. 6,7).

Escavar memorial, que revigora o entendimento sobre o movimento dentro da proposição de *círculo hermenêutico* (Gadamer 2002)<sup>9</sup>, pois, as diferentes concepções a cerca de sua importância na constituição da identidade amazônica, ainda estão no campo da construção, o círculo não se completou.

Como uma síntese desta possibilidade podemos acrescentar, portanto, que diferentes horizontes hermenêuticos, sobre o evento revolucionário tem contribuído para novos horizontes, e outras leituras. Esta é a próxima enchente da *maré* inspirado pela luta e resiliência cabana, apresento um esforço de rememoração, reconstrução de traços da revolução popular, que resulta das leituras que subsidiaram parte de nossos escritos. De horizontes hermenêuticos, que se fundiram para me ajudar a construir uma visão particular e limitada da Cabanagem, como expressão da revolução popular na Amazônia.

### **1.2- *Maré de Enchente: O Percurso Embrionário Cabano: - É morrer matando! pela tomada da capital***

Escrever sobre o movimento revolucionário ocorrido na Província do Grão-Pará, que compreendia à época do evento os Estados do Pará e do Amazonas, não é tarefa simples. Entre as várias limitações para este empreendimento, além das múltiplas faces sobre o movimento, poderíamos de início, destacar a questão histórico-temporal e a extensa área territorial em que este carregou seus ideais<sup>10</sup>. Bem como, a necessidade de descrição, sempre presente, de cenas de violência extremada, que vão ensejar os confrontos embrionários, pelo controle da capital, conforme descrito a seguir, movimento e violência que se espalha, posteriormente, para o interior da província.

---

<sup>9</sup> Ao retomar as concepções de Heidegger sobre a problemática hermenêutica da pré-estrutura da compreensão e, especialmente, em relação à fecundidade do mesmo, na proposição de círculo hermenêutico, GADAMER (2002), afirma: “Por isso voltaremos agora à descrição de Heidegger sobre o círculo hermenêutico, com o fim de tornar fecundo para o nosso propósito o novo e fundamental significado que ganha aqui a estrutura circular. Heidegger escreve: ‘O círculo não deve ser degradado a círculo vicioso, mesmo que este seja tolerado. Nele vela uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendido de modo adequado, quando a interpretação compreendeu que sua tarefa primeira, constante e última permanece sendo a de não receber de antemão, por meio de uma ‘feliz idéia’ ou por meio de conceitos populares, nem a posição prévia, nem a visão prévia, nem a concepção prévia [...]’ ”. (p. 401).

<sup>10</sup> Uma das evidências da densa área por onde ecoou o movimento cabano e de uma longa memória em torno deste é o trabalho recente de Pantoja (2010) intitulado *Terra de Revolta: Campesinato, Experiências Socioculturais e Memórias Cabanas entre a Voz e a Letra*. Realizado com base em pesquisa documental e etnográfica, tendo como ponto de referência a cidade de Santarém na região Oeste do Estado do Pará. Centro populacional e econômico conhecido como a *Pérola do Tapajós*, por estar localizado na confluência dos rios Tapajós e Amazonas.

“Nuvens baixas e o ar carregado de medo. Choveria. Céu e terra esperando apenas uma faísca para explodir a violência. A vingança, sufocada, traída, adiada, finalmente daria o bote. O casario encolhia-se esperando. O espectro dos cabanos \_\_ tapuios, negros, mestiços e pobres\_\_ soldava-se numa só força. No silêncio, espreitavam. Dentro do forte e dos palácios, com o medo acelerando os corações, os brancos aguardavam o cumprimento da sentença. Antes, cuspiriam a morte dos seus canhões. Depois, seriam arrastados na voragem da justiça popular.

\_\_ É morrer matando!

O brado de guerra dos cabanos ecoou solitário, um só na boca de todos, lambendo as vielas, raspando as paredes, batendo duro nos ouvidos dos condenados. Era uma onda de povo a avançar pelas ruas estreitas, o grito ainda ferindo o ar e já os trabucos fumegando, o pequeno canhão tentando abrir caminho para a vingança. Tapuios, que eram os índios desgarrados, os vencidos sem tribo; negros fugitivos das senzalas e conquistadores da sua própria liberdade; mulatos de todos os matizes, de beiços grossos ou lábios finos, olhos de um poço preto de sofrimento ou verdes de remotos cruzamentos; pobres de todo tipo \_\_ todos como um só, a identificá-los apenas à miséria geral, caíram matando.

As primeiras ondas varridas pela metralha do forte tingiam o chão. Os que vinham atrás pegavam as armas e continuavam. Mais que a guerra, era o ódio empurrando as massas. A sede de justiça arrostando os canhões, desafiando a fuzilaria, oferecendo o peito à morte.

\_\_ É morrer matando! [...]”.(Trecho do Prólogo de Cabanagem: o povo no poder, CHIAVENATO 1984, p. 7 e 8).

Quanto aos outros aspectos limitadores, ao apresentar a cena considerada, de modo geral, como de eclosão oficial do movimento, Ricci (2006) nos dá uma pequena mostra dos simbolismos que envolvem a Cabanagem e a primeira tomada da capital, descrevendo o seguinte:

“7 de janeiro de 1835: eclosão da Cabanagem. Por volta das duas horas da manhã, cerca de 40 a 50 homens – que se autodenominavam “patriotas” – invadiram as ruas da cidade de Belém. Esta cidade – um coração situado na foz do rio Amazonas – era a responsável pelo bombear de idéias e pessoas do Atlântico até Quito, no atual território peruano. Invadindo este espaço central, os “patriotas” “capitaneados” por Antonio Vinagre, uniram-se a diversas Guardas da cidade, formaram duas amplas frentes de combate, assassinaram pessoas ilustres, destruindo muitos bens de portugueses e maçons, seus inimigos potenciais”. (p. 519 e 520).

Em outro texto, em que analisa a experiência de brasilidade na Amazônia, proporcionada pela revolução cabana, tendo como foco, o papel das lideranças e o processo de formação de identidades locais, dentro do movimento de fronteiras de 1835, a historiadora apresenta-nos uma perspectiva mais ampla sobre o movimento e suas fronteiras geográficas e simbólicas:

“A revolução cabana, que explodiu, em Belém do Pará, em 1835, deixou mais de 30.000 mortos e uma população local, que só voltou a crescer

significativamente em 1860. Esse movimento matou mestiços, índios e africanos pobres ou escravos, mas também dizimou boa parte da elite da Amazônia. O principal alvo dos cabanos eram os brancos, especialmente os portugueses mais abastados. A grandiosidade dessa revolução extrapola o número e a diversidade das pessoas envolvidas. Nascida em Belém do Pará, a revolução cabana avançou pelos rios amazônicos e pelo mar Atlântico, atingindo os quatro cantos de uma ampla região. Chegou até as fronteiras do Brasil central, mas também se aproximou do litoral norte e nordeste. Gerou distúrbios internacionais na América caribenha, intensificando um importante tráfico de idéias e de pessoas.

Contrastando com esse cenário amplo, a Cabanagem normalmente foi, e ainda é, analisada como mais um movimento regional, típico do período regencial do Império do Brasil. No entanto, os cabanos e suas lideranças vislumbravam outras perspectivas políticas e sociais. Eles se autodenominavam “patriotas”, mas ser patriota não necessariamente era sinônimo de ser brasileiro. Esse sentimento fazia surgir no interior da Amazônia uma identidade comum entre povos de etnias e culturas diferentes. Indígenas, negros de origem africana e mestiços perceberam lutas e problemas em comum. Essa identidade se assentava no ódio ao mandonismo branco e português e na luta por direitos e liberdades”. (2010, p. 141 e 142).

No combate embrionário, os desembarcados na capital, povos de etnia e culturas diferentes, lutas e problemas comuns, deixaram vir à tona o ódio ao mandonismo perpetuado pelos governos provincianos. Por isso, durante o ataque, o maior ato que empreenderam, repousa no assassinato do Presidente Bernardo Lobo de Souza, conhecido pela alcunha de “malhado”, em razão de um sinal de nascença que lhe cobria a face, e de seu Governador das Armas. Quando o algoz de lideranças cabanas em momentos antecedentes<sup>11</sup>, acordado pelos tiros e pela convulsão pública, parte da casa de sua amante, Maria Amália, em direção ao Palácio do Governo, chegando até as escadarias, onde é atingido, certamente, por um tiro

---

<sup>11</sup> Este contexto de intensas perseguições à lideranças locais, que mais tarde vão constituir-se em ícones cabanos, pode ser percebido no registro realizado pelo Vice-Cônsul da Inglaterra, presente à época no Grão-Pará, sobre a tentativa de prisão do jornalista Lavor Papagaio, em 21/10/1834, na região do Acará, acusado de realização de panfletagem contra o governo provinciano, fato que culminou com a morte do comandante da patrulha enviada para cumprir esta missão, e, posteriormente, com o envio da Corveta Defensora para prender Felix Antônio Clemente Malcher, considerado o cabeça da insurreição, que juntamente com outras lideranças permaneceu recluso na Fortaleza da Barra (ver imagem da fortaleza em anexo) até a eclosão do movimento na capital. Segundo o registro do Vice-Cônsul: “No dia 7 do corrente, outra insurreição irrompeu nesta cidade: começou as três da madrugada pelos soldados que, de seus alojamentos no quartel, atiravam em seus próprios oficiais; juntaram-se a eles, então, os descontentes do rio Acará e prosseguiram com o assassinato do Presidente Bernardo Lobo de Souza e do Governador Militar, Joaquim José de Silva Santiago, como também do Capitão Inglis da Corveta Defensora; prosseguiram com a abertura de todas as prisões públicas; e os prisioneiros (muitos confinados por crimes capitais) foram soltos; a cena do massacre que sucedeu foi verdadeiramente horrível”. Após a tomada da capital: “O supracitado Malcher, foi solto do seu encarceramento e proclamado Presidente pela voz do povo e dos soldados; e um certo Francisco Pedro Vinagre, Governador Militar”. (CLEARY 2002, p.152).

disparado por Domingos Onça, que atendera a ordem do líder da coluna cabana João Miguel Aranha. Percurso acidentado descrito assim:

“Com o dia já clareando, consegui chegar à casa do Coronel Geraldo José de Abreu, de onde saiu gritando a um bando de soldados confusos, que passava - “Meus patrícios, se a pátria está em perigo aqui tendes um soldado para defendê-la”.

Estava em frente ao seu palácio. Entrou sem que os soldados atônitos fizessem nada, quando se defrontou com João Miguel Aranha que anunciou - “Aí está o Malhado!”.

Foi o seu fim: Domingos Onça deu-lhe um tiro certo e o Presidente Lobo de Souza morreu na hora. Belém inteira, menos o Arsenal de Guerra, estava nas mãos dos cabanos. Depois de algumas conferências o Arsenal também rendeu-se.

Cuidando de matar as autoridades principais, permitindo a vingança popular exerce-se em profundidade, João Miguel Aranha mandou o Capitão José Bernardino Nunes ir libertar Félix Antônio Clemente Malcher, da cadeia da Barra, oferecendo-lhe a presidência da Província do Pará.

É a vitória. Mas apenas está começando a Cabanagem”. (CHIAVENATO 1984, p. 60, 61).

Na ênfase de controlar a cidade, em meio a tiros e gritarias. “O bando de Antônio Vinagre, uma vez de posse dos quartéis, percorreu a Rua do Norte em direção ao Porto do Sal. No caminho mataram autoridades milicianas, especialmente portugueses e seus aliados”. (Ricci 2006, p. 526, 527). Sem que fossem esquecidos, entretanto, os corpos ensangüentados de Santiago e do “Malhado”, sendo os cadáveres mutilados pela população enfurecida, que arrastou os corpos pelas ruas de Belém, em direção à casa das Canoas ( atual mercado do Ver-o-Peso)<sup>12</sup>, palco de um espetáculo público de expurgação dos cadáveres, de *orgia da vitória*, (Ricci, 2006, p.527).

Na perspectiva desta historiadora, o ato simbólico de morte e mutilação dos corpos do “Malhado”, de seu Governador de Armas e de outras mortes marcadas por rituais

---

<sup>12</sup> O Ver-o-Peso corresponde a um complexo arquitetônico, paisagístico e comercial tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional – IPHAN em 1977, compreende uma área de 35.000 m<sup>2</sup> com uma série de construções históricas fundamentais para o entendimento da dinâmica cultural da cidade de Belém, entre elas: Mercado de Ferro, Mercado de Peixe, Praça do Relógio, Doca (pedra), Feira do Açaí, Ladeira do Castelo, Solar da Beira, Praça do Pescador, além da grande feira livre que usa a denominação original do lugar, que faz referência a “Casa do Ver-o-Peso” erguida na foz do igarapé do Piry, onde hoje é a Doca do Ver-o-Peso, sobre a qual não existe uma determinação exata referente a data de fundação, sabendo-se que esta já estava em pleno funcionamento em 1626, promovendo o recolhimento dos impostos relativos a entrada de mercadorias por este ponto da cidade. A partir de 1839 a casa de controle começa a passar por modificações administrativas e em 1847 a mesma é demolida, logo em seguida inicia-se a construção dos Mercados de Ferro e Mercado de Peixe. Após o aterramento do igarapé e o avanço da cidade sobre a baía do Guajará a paisagem urbana sofrerá mudanças ainda mais radicais, culminando com a inauguração por Antônio Lemos em 1901 do Mercado do Ver-o-Peso e do Mercado Municipal (Mercado de Ferro ou Bolonha, referência ao sobrenome do engenheiro italiano que o projetou. Ver: ROCQUE, Carlos. História Geral de Belém e do Grão Pará. DISTRIBEL. Belém. 2001.

dramáticos, em Belém e região interiorana, segue à regra, de que cada castigo está vinculado a uma culpa atribuída pelos cabanos aos castigados, constituindo-se como gênese inspiradora dos atos revoltosos, contra uma ordem provinciana mantida pela obediência, submissão e humilhação das massas. Dando corpo ao único movimento popular no Brasil, em que o povo armado conseguiu atingir o poder. Um exemplo perigoso a ser riscado da história oficial, neste segmento:

“Não é por acaso que a guerra dos cabanos do Pará e Amazonas é esquecida pela historiografia. A Cabanagem do Pará é o único movimento político do Brasil em que os pobres tomam o poder, de fato. É o único e isolado episódio de extrema violência social, quando os oprimidos – a ralé mais baixa, negros, tapuios, mulatos e cafuzos, além de brancos rebaixados que parecem não ter direito à branquitude, quase um exponencial de classe --, assumem o poder e reinam absolutos, eliminando quase todas as formas de opressão, arrebatando com a hierarquia social, destruindo as forças militares e substituindo-as por algo que faz tremer os poderosos: o povo em armas. Nesse momento, curto historicamente, se fez no Grão Pará a grande rebelião social que não teve formas conseqüentes de organização política em torno do novo poder popular”. (CHIAVENATO 1984, p. 12).

Exemplo de mobilização perigosa, segundo o autor supracitado, que é esquecida ou transformada em uma rebelião de bandidos, que na perspectiva dos donos do poder, não poderia produzir nada de positivo, por ser composta por *tapuios*, pretos, mestiços de todas as cores, submetidos à séculos de exploração, e que àquela altura, promovia uma verdadeira orgia libertária, onde os mais insultados arrancam as armas de dominação social, físico e ideológica, e assumem o poder em pé de igualdade com as elites.

Estabelecem neste processo, o seu reino, o seu poder, a sua justiça, traduzida em julgamentos sumários contra os opressores históricos, sentenças cumpridas no ato, cortando-lhes o pescoço, enterrando-lhes os machetes na cabeça ou arrebatando-lhes com o chumbo grosso de velhos trabucos. No devir memorial dos séculos de opressão que agora seriam vingados pelo ódio presente nos olhos revoltosos. “- É morrer matando !” (p. 9). Para fazer valer a: *Cabanagem: o povo no poder*. (Chiavenato 1984)<sup>13</sup>.

Os corpos dos antigos algozes, juntamente com o de outras vítimas da inserção cabana, pelas ruas de Belém, ficaram expostos, sofrendo imolações constantes da população que, a seu modo, os condenava novamente à morte. Somente depois de horas de esmolação

---

<sup>13</sup> Uma representação pictórica significativa deste embate, do “- É morrer matando!” pelo controle da capital e da Cabanagem como movimento popular representativo do povo no poder é o Mural de Benedito Melo, com cenas da Cabanagem, exposto no plenário da Assembleia Legislativa do Estado do Pará – ALEPA. Fonte: Rocque (2001 p. 50).



pública foi ordenado por Félix Antônio Clemente Malcher, primeiro presidente cabano, recém-liberto da Fortaleza da Barra<sup>14</sup>, o sepultamento dos corpos de “Malhado” e de seu Comandante das Armas, foi realizado na Igreja das Mercês, localizada no centro histórico de Belém. Nos próximos dias os cabanos, lutariam pela sua manutenção no poder.

Enterrados os corpos das duas autoridades máximas da província, enquanto grupos de populares, ainda percorriam as ruas saqueadas, em caça miúda, “atacando aqueles que tinham perseguido o povo e insultado e humilhado o grande líder Batista Campos”. (Monteiro 2005, p. 123), e sua gente, em especial, os portugueses e mações<sup>15</sup>. Ocupados os principais pontos de defesa do governo, não tardou a rendição dos aquartelados e o hasteamento de bandeiras vermelhas, tingidas com a resina de *muruxi*, que simbolizavam a vitória da revolução. Os ventos úmidos da baía de Guajará, contudo, não trouxeram *marés de remanso* (calmaria) à ensolarada Belém.

### **1.3- *Marés de Remanso* na Baía do Guajará? A guerra contra o Presidente tirano**

De posse do governo provinciano, após a aclamação popular, o próximo passo de Clemente Malcher era informar ao Império, sobre os últimos acontecimentos na província, desde o falecimento de *Malhado*, como reação à prepotência e arbitrariedade de seus atos de governo, à aclamação pelo povo em armas do novo presidente, além de que, por ora requeriam a Regência que não nomeasse mais nenhum presidente para a província até que D. Pedro II chegasse a maioria e assumisse as rédeas do Império, pois, as experiências passadas, demonstravam que os governantes autóctones, agiam conforme seus interesses particulares, protestavam, portanto, pelo “[...] benemérito e patriota cidadão, a quem com tanto júbilo acabam de aclamar.” (Chiavenato 1984, p. 62).

---

<sup>14</sup> A Fortaleza de Nossa Senhora das Mercês da Barra localizada em uma ilha a cerca de 8,5 quilômetros de Belém foi construída por Antônio Lameira da França em 1685, tendo ido aos ares em 09 de maio de 1947, quando servia de depósito de inflamáveis do Exército, em decorrência de violenta explosão, durante um temporal que desabava sobre Belém, possivelmente um raio a teria atingido. Além de sua importância militar estratégica, à época da Cabanagem, funcionava como ponto de aprisionamento de opositores do governo provinciano, entre os quais, o fazendeiro e dono de engenhos na região do Acará Clemente Malcher, que reuniu-se aos irmãos Vinagre (Manuel, Francisco Pedro e Antônio) e ao seringueiro e jornalista Eduardo Angelim, para constituir as principais lideranças do movimento cabano. Tendo como quartel general a fazenda Acará-Açu, destruída pelos vorazes soldados da Província. Antes da incursão das tropas os líderes cabanos abandonaram a fazenda. Contudo, no dia 03 de novembro, as tropas conseguiram matar Manuel Vinagre e prender Malcher. Batista Campos, mentor intelectual do movimento, que também estivera refugiado na fazenda, morreu no último dia do ano de 1834. (ver imagem da Fortaleza da Barra em anexo).

<sup>15</sup>Em nota de rodapé, RICCI (2010, p. 143), explica que: “O primeiro grupo simbolizava todo um passado de exploração e subjugação social e o segundo estava associado aos homens que contrariaram as leis de Deus e sua justiça terrena, impedindo que a justiça de Deus e dos homens como Pedro II chegassem até os mais explorados homens da Amazônia”.

Contudo, ainda que se esperasse que um novo tempo pudesse se estabelecer nas margens da baía de Guajará, o governo de Malcher, vai ser marcado por uma série de medidas impopulares, pela tirania e por posições autoritárias que descredenciavam completamente o discurso conciliatório do presidente, o que levará a sua deposição e morte pelos próprios cabanos, decorridos pouco mais de um mês e meio, da aclamação popular que o conduziu ao poder.

“A manhã clara e cheia de sol da baía de Guajará invadia a cidade que era dominada pelas bandeiras vermelhas dos cabanos. Elas já tremulavam no Arsenal, no Forte do Castelo e no Palácio do Governo. O largo do Palácio já estava cheio de gente que desejava festejar a grande vitória da Cabanagem. Felipe Mãe de Chuva, Domingos Sapateiro, Domingos Onça são reconhecidos e aplaudidos como heróis populares.

Às 9 horas em ponto, na escada do palácio, surgem os irmãos Vinagre, Angelim, os irmãos Nogueira, os padres cabanos, outras lideranças e o próprio coronel Félix Malcher, recém-libertado da Fortaleza da Barra. Francisco Pedro Vinagre pede silêncio e, em voz firme e solene, propõe para presidente da província, Malcher, que tinha sido a maior vítima das violências dos governantes tiranos e dos mercenários. Por alguns minutos, o povo reunido brada em gritos de aprovação, ovacionando com grande entusiasmo todas as lideranças cabanas. Malcher aguardou com entusiasmo que se fizesse silêncio e, perante o povo reunido, pronunciou um comovido discurso (conforme registra a obra *Motins Políticos*, de Raiol, p. 552/553).[...]”<sup>16</sup>. (Texto Complementar, MONTEIRO 2005, p. 125).

Segundo Ricci (2010, p. 144), Malcher assumiu o primeiro governo cabano, prometendo agir de forma diferente dos antigos governadores, aderindo ao compromisso de cuidar do bem público em detrimento de seus interesses particulares, conforme registrado em sua ata de aclamação popular, datada de 8 de janeiro de 1835. Contudo, logo a sua face real, a herança oligárquica se revelaria. De início nomeou pessoas de “sua confiança” para ocupar os principais cargos da província, promovendo a demissão de antigos funcionários, em

---

<sup>16</sup> Segundo o registro de Domingos Raiol na manhã do dia 8 de janeiro, reunido o povo e a tropa na porta do Palácio de Governo, o Presidente após ser ovacionado juntamente com outras lideranças cabanas, leu e depois distribuiu a seguinte aclamação: “Paraenses: Esta província que, há muito tempo, gemia debaixo do férreo cetro de um tirano rodeado de maus conselheiros, hoje deu o exemplo mais formidável dos efeitos na potência da opinião pública. Seus habitantes, ainda que de índole dócil e sofredora, provaram por seus atos deste dia que os governos do presente século não podem existir sem ela. Oprimidos de violentos atos e perseguidos sistematicamente por aquêle mesmo govêrno, que os devia aliviar de seus males e proteger seus direitos, consternados levantaram-se em massa e deitaram por terra seus opressores, e outros confundidos de seus crimes fugiram!

“Deixaram-vos triunfantes e em posse de um govêrno da vossa confiança. Continuai na honrosa vereda que até o presente vos tem feito conspícuos a todos que vos têm observado em crises de comoções políticas; sempre respeitadores às garantias individuais e prontos a obedecer às ordens legais do govêrno, confiai na minha solicitude pelo bem público e nacionalidade brasileira.”

dissonância com a normativa da época que versava sobre o assunto, tema de ardoroso debate na capital do Império, desde meados de 1834, e que causava inquietação na Amazônia.

A essa medida de “interesse público” somaram-se outras, como o aumento diferenciado de salário para alguns funcionários recém-nomeados, desconsiderando a legislação do Império brasileiro, da obrigatoriedade de provimentos paritários para cargos congêneres. Em seguida, para completar o quadro de ilegalidades constitucionais, Clemente Malcher mandou recolher, compulsoriamente, todo o armamento que se encontrava no porto de Belém e nas embarcações da Marinha Imperial, pertencentes legalmente a esta força militar, não podendo ser retiradas do seu controle, sob qualquer pretexto. Contudo, conforme a historiadora, esse armamento não foi repassado aos cabanos revoltosos, pois, o governador acreditava que os revolucionários precisavam ser desarmados, em nome da pretensa pacificação irrestrita da província.

Eram os primeiros sinais de uma postura identificada com os interesses das classes dominantes, do Tenente-Coronel que chefiava um governo popular, mas que, em diferentes ocasiões, deixava claro sua discordância com as demandas das massas, assim: “No poder, em flagrante contradição, entre a massa que o confirmou no governo e suas próprias convicções, enfrentava algo inusitado na história do Brasil: um povo em armas. Tentou resolver a situação sufocando esse potencial transformador, desarmando o povo”. (Chiavenato 1984, p. 67).

Diante do descontentamento das massas, segundo Ricci (2010, p. 145), Malcher assumiu uma proclamação solicitando aos comerciantes portugueses que reabrissem seus estabelecimentos, sob a garantia de inviolabilidade de seus bens por parte do governo, e em relação ao controle do povo em armas, ao mesmo tempo, que, contraditoriamente, proibia a venda das propriedades e a transferência do capital para o estrangeiro, aos portugueses que permaneceram no Pará, após a tomada da capital.

Descontentamento que se estendia às tropas milicianas que permaneciam sem receber seus soldos, em resposta, Malcher, mandou então, reutilizar antigas moedas de cobre, chamadas de *Cuiabá*<sup>17</sup>, que haviam sido retiradas de circulação por demanda do governo Imperial causando grande confusão na província, quanto ao real valor das velhas moedas e o acirramento das críticas, ao novo governo. “Por esse tempo, Belém tinha cerca de 15 mil

---

<sup>17</sup> Sobre a reutilização desta moeda como estratégia para pagamento dos soldos atrasados das tropas militares, ver Raiol (1970, p.556). Bem como, sobre a cunhagem e recunhagem de moedas durante o período revolucionário ver: MARTINS, Álvaro. *Moedas para a revolução do povo: A solução cabana para o meio circulante*. Imprensa Oficial do Estado. Belém, 2012.

habitantes. Em toda a província eram raros os que sabiam ler e escrever - a maioria dos que sabiam, não entendiam muito bem a linguagem do poder<sup>18</sup>. Mas, existiam os que falavam diretamente ao povo o que ele queria ouvir”. (Chiavenato 1984, p.67), como o conhecido jornalista Lavor Papagaio, que comandava, a partir de então, a oposição a Malcher, acusando-o de traidor do movimento e de ser tão tirano em suas ações, quanto o “Malhado”.

A alternativa do presidente, para tentar enfraquecer a oposição, que ganhava fôlego, foi determinar a prisão do jornalista e sua deportação, para sua terra de origem, o Maranhão, o que, sobremaneira, não impediu que a panfletagem oposicionista se alastrasse pelas ruas de Belém.

Para Ricci (2010, p.146), o governo de Malcher tornou-se insustentável, quando sob a alegação de prender antigos partidários, de Lobo de Sousa, e sedimentar o novo regime em redutos interioranos, onde a resistência a este, se fazia presente, ordenou que tropas de linha se deslocassem de Belém para a vila de Vigia, vilas no arquipélago do Marajó e para outras localidades no Médio Amazonas.

Para os seus opositores a intenção era desarmar e afastar as milícias da capital, assim como, colocar a vigilância da capital, nas mãos de servidores públicos, pretensamente leais ao regime, que cumpriam expediente em suas repartições durante o dia, e, à noite, faziam rondas pela cidade para garantir a ordem. Contudo, mal remunerados e afeitos ao motim, parte dos funcionários envolvidos no policiamento das ruas de Belém e, das tropas de linha rebelaram-se incontinentemente, recorrendo à ajuda do Comandante das Armas, Francisco Vinagre. Este iniciou uma perigosa rivalidade com Clemente Malcher, decretando um amplo cenário divergente, entre as mais altas autoridades da província, enquanto crescia o descontentamento popular com o novo regime:

---

<sup>18</sup> Faz-se necessário o registro de que o cenário educacional da época era precário, conforme abordarei em outro momento para pensar a persistência de uma condição cabana no plano socioeducacional amazônico, tendo como base as parcas informações do período e minhas vivências etnográficas, na capital Belém e no interior da região. Por ora trago uma breve síntese do historiador da Cabanagem, Domingos Antônio Raiol, sobre o tema: “[...] Era a triste época em que na província se reputava sábio quem mal traduzia o latim!

A ignorância de um povo é sempre favorável às ambições dos parvos; é seiva que nutre e eleva os néscios. Os pregões dos estultos só não têm eco nos espíritos cultos e moralizados. E no Pará infelizmente a maioria da população era então quase indiferente ao influxo benéfico da instrução!

Havia na capital apenas duas escolas de primeiras letras pelo sistema de ensino mútuo para o sexo masculino e uma para o feminino, sendo a mestra desta última paga pelas almas da razão de seiscentos e quarenta réis cada uma! Três outras do antigo ensino individual estavam sem mestres e sem esperança de os ter! Havia mais duas aulas de gramática latina, uma de retórica e outra de filosofia racional e moral! Duas outras de geometria e francês, que tinham sido criadas, permaneceram por muito tempo sem mestres e sem discípulos! Os honorários dos professores regulavam de cento e cinquenta e quatrocentos mil-réis por ano!”. (1970, p.565,566).

“Entre Malcher e Vinagre já não havia a confiança recíproca dos primeiros tempos; tinha desaparecido a harmonia em que tinham até então convivido. Cada um por sua vez procurava tirar ao outro o prestígio de que gozava. E tanto o ajudante-de-ordens como o secretário de Malcher urdiam intrigas, que de dia para dia vinham agravar êste estado inconveniente de coisas. Corria como certo que Vinagre patrocinava os cidadãos que eram indigitados como inimigos do governo, e usava de artifícios para salvá-los escondendo-os em lugares insuspeitos e fazendo-os depois sair para fora da província, como sucedeu com Camecran, que êle levou fardado como seu ordenança até o pôrto de embarque, e com muitos outros que diziam ter êle feito seguir para o Maranhão na escuna americana Arpa. Malcher era informado de tudo e em muitos casos já obrava sem intervenção de Vinagre, não obstante invadir as atribuições do comando das armas, como na busca procedida no consulado francês em que empregou tropa sem o seu conhecimento”. (RAIOL 1970, p. 560).

Busca inapropriada, por refugiados do antigo regime, sem que tenha sido encontrado nenhum suspeito, o que rendeu, ao governador, um sério incidente diplomático, após o protesto oficial do Cônsul Diniz Crouan ao seu país de origem, a França reagiu, a partir de sua colônia nas Guianas, invadindo o Amapá e mandando fundear navios de sua armada, na baía do Guajará, para exigir reparações urgentes. Em situação crítica, pressionado interna e externamente, temeroso das reações dos ex-companheiros, Malcher não se arriscava, nem ao menos, em pernoitar em sua própria casa ou no Palácio do Governo.

Segundo os registros de Raiol (1970, p. 561), passava as noites em companhia de seu ajudante-de-ordens, que habitava um prédio situado no porto do Carmo, às margens do rio. Enquanto na portaria da igreja, dos Frades Carmelitas, fez aquartelar um destacamento dos navios de guerra, que faziam sua segurança, guarnecendo um canhão, sob o comando de Francisco Xavier de Alcântara, segundo-tenente da Marinha Imperial.

Recluso de suas ações tiranas e de ampla impopularidade, como último recurso para tentar manter-se a frente do governo, mandou demitir Francisco Vinagre, do comando das armas, mas este, gozando do prestígio que desfrutava, colocou as tropas juntamente com o povo nas ruas, para lutar pela revolução. Enquanto isso, Eduardo Angelim e seus irmãos, como meio de arrefecer a revolta, que se espalhava por todos os cantos da cidade, acabaram presos no brigue “Cacique”, fundeado à baía do Guajará.

Segundo Monteiro (2005, p. 127), Francisco Vinagre ao receber a comunicação de sua demissão, rasgou o ofício e devolveu em pedaços a Malcher, que em represália

determinou sua prisão vivo ou morto<sup>19</sup>. De imediato, Vinagre como Comandante das Armas entregou a defesa do largo das Mercês, ao irmão Antônio, enquanto recebia apoio incontínente de lideranças cabanos e grupos de artilharia, que estavam preparados para defender a cidade, dos ataques do governador tirano e seus aliados, entre os quais os navios imperiais fundeados na barra.

Os *Documentos Ingleses* registram o evento, de embate entre diferentes segmentos cabanos, ocorrido em fevereiro de 1835, assim:

“Em conseqüência de um mal entendido entre o Presidente Felix Antonio Clemente Malcher e o Governador Militar Francisco Pedro Vinagre, aquele tendo aprisionado algumas pessoas a despeito da autoridade deste, surgiu-se uma rixa entre a multidão e os soldados em decorrência do que o grupo de Malcher se apoderou do Castelo, um pequeno forte adjacente à Cidade: enquanto o grupo do Vinagre tomou o “Trem” ou Arsenal Militar, tudo ocorrendo no último dia 19. Entre onze horas e meio dia, ensejou um combate geral que durou até o anoitecer. No dia 20, o Presidente, encontrando-se encurralado dentro do forte, retirou-se para o Brigue de Guerra brasileiro Cacique, deixando um pequeno grupo ocupando o forte e um prédio adjacente, usado outrora como hospital militar. O tiroteio começou às 5 horas da manhã. O grupo de Vinagre havia posicionado peças de campanha e algumas peças de artilharia de frente para o rio em diferentes partes da cidade. Um forte tiroteio foi mantido entre esses e os navios de guerra no porto que, desde o início, atiraram em direção à cidade, causando muitos danos as casas e ferindo muitos habitantes. Continuou assim durante todo o dia e toda a noite seguinte. No dia 21, uma bandeira de trégua foi enviada por Malcher pedindo um cessar fogo para convocar um conselho e averiguar os sentimentos do povo. [...]”. (CLEARY 2002, p. 153).

Segundo Monteiro (2005, p.128), após a luta intensa e sangrenta, por volta das três horas da tarde, as forças fiéis ao governador, começam a recuar e buscar refúgio nos muros do Forte do Castelo e do Palácio, tendo em seu encalço os cabanos. Cercados de todos os lados, no amanhecer do dia 20 de fevereiro, o último reduto de Malcher, o Forte do Castelo, era tomado. O governador derrotado, contudo, havia aproveitado a escuridão da madrugada e a

---

<sup>19</sup> Segundo registrou Raiol (1970, p. 571, 572) a demissão de Francisco Vinagre foi determinada em 9 de fevereiro de 1835, este então reuniu uma tropa e marchou contra Malcher, no encontro entre as duas principais autoridades da província ocorrerá um primeiro enfrentamento, pois: “Malcher vendo-se desobedecido, enfureceu-se e respondeu-lhe que não admitia o juízo da tropa nem do povo naquele caso, e era-lhe impossível conservá-lo no comando das armas por estar convencido de sua inimizade, e saber que não poupava meios de desmoralizá-lo e criar embaraços ao seu govêrno. Vinagre retorquiu acusando-o de ingratidão e deslealdade. A resposta foi ainda mais acrimoniosa, e as recriminações se foram tornando cada vez mais pesadas e insultosas até que por fim Malcher, desembainhando a espada, investiu colérico contra o seu interlocutor!

Antônio Vinagre, que observava silencioso esta triste alteração, atracou-se então com êle, susteve-lhe o braço que alçava a espada, e impediu o conflito que estava prestes a excitar o incêndio. Um indivíduo de nome Boaventura, quando isto sucedia, fêz pontaria sôbre Malcher e desfechou-lhe um tiro. Felizmente Eduardo Angelim, se achava perto, e pôde desviar a bala batendo em tempo na coronha da arma.

Seguiu-se a força da pacificação. Intervieram os principais chefes dos revoltosos, invocaram o patriotismo dos contendores, e conseguiram apaziguá-los com repetidos rogos e protestos de amizade.”.

confusão instalada para fugir e refugiar-se no brigue “Cacique”. Por ironia do destino, ou estratégia de Malcher, a mesma embarcação onde estava recluso, por determinação do governador, Eduardo Angelim e seu irmão Geraldo.

Conforme Ricci (2010, p.150,151), Angelim foi liberto, propositalmente, por Malcher e voltou à terra firme, para costurar um acordo de paz, cujo pretensão objetivo era entregar a presidência, ao membro mais votado do Conselho de Governo, ou que se recorresse à aclamação do povo.

Cessado o fogo, e içada no Forte do Castelo, uma bandeira branca por determinação de Francisco Vinagre, que em seguida deu ordem para convidar, sem perda de tempo, as pessoas gradas e autoridades da capital, para constituir um conselho emergencial. O Conselho de Estado Provincial, reuniu-se no Palácio do Governo, por volta de onze horas da manhã, aclamando, de pronto, Francisco Pedro Vinagre, como o novo presidente e redigindo uma ata, que revogava a que conduziu Malcher ao poder, nos seguintes termos:

“Aos vinte e um dias do mês de fevereiro de mil oitocentos e trinta e cinco anos, nesta cidade de Belém, capital da província do Grão-Pará, no palácio do govêrno, estando reunido o conselho dos cidadãos abaixo assinados, que foram convocados para assistir e testemunhar êste ato, foi unânimemente aclamado pelo povo e tropa aí reunidos para presidente desta província do Pará o II.<sup>mo</sup> e Ex.<sup>mo</sup> Sr. Francisco Pedro Vinagre, para governar até que se apresente aquêle que fôr nomeado pela Regência em nome de Sua Majestade o Imperador o Senhor Dom Pedro Segundo, continuando igualmente a estar encarregado do comando das armas como dantes, esperando o mesmo povo e tropa da magnificência da Regência que o sobredito Ex.<sup>mo</sup> Sr. Vinagre seja conservado no comando das armas, em atenção à confiança que merece a seus patrícios, ficando demitido do cargo de presidente o que o era, o tenente-coronel Félix Antônio Clemente Malcher, pelas arbitrariedades e atos anticonstitucionais por êle praticados durante o curto espaço de sua administração, e sem efeito a ata de 7 de janeiro dêste ano, que êle mandou exarar a fôlhas dêste livro; e para constar se lavrou a presente ata. Eu, o padre Casimiro Pereira e Sousa, secretário interino do govêrno a escrevi”. (RAIOL 1970, p. 580).

O novo presidente, a bandeira branca hasteada no alto do Forte do Castelo, que indicava o armistício e a liberdade repentina de Angelim não produziram a calma esperada, Raiol (p.581) afirma que os convocados para participar do conselho, estavam ainda assinando a ata de proclamação de Francisco Vinagre, e o estado de tensão tomou conta novamente da cidade, quando se ouviu o estampido de tiros disparados na *ilharga* do forte.

Conforme indica Ricci (2010, p. 151), com base nos registros de Raiol e de outras fontes não reveladas pela historiadora, após o armistício, os homens dos dois lados deixaram os seus postos de combate e foram banhar-se nas praias e deitaram-se, a dormir pelas ruas da

cidade, enquanto outros procuraram as tavernas para beber em excesso e, pouco depois, começaram as provocações que deram origem aos primeiros disparos, conflito agravado, logo em seguida, quando duas colunas da gente de Vinagre avançaram contra o Forte do Castelo e o Hospital, invadindo-os, deixando com vida somente os que conseguiam fugir, lançando-se ao rio. Mesmo assim, muitos pereceram atirados de longe, ou afogados, vitimados pela força da correnteza, alguns poucos foram resgatados por escales dos navios de guerra fundeados na baía de Guajará.

Depois do conflito, Eduardo Angelim, temeu retornar a bordo do brigue “Cacique”, para concluir sua missão pacificadora, tendo sido enviado em substituição, o Capitão Bento Manuel de Oliveira, que embarcou acompanhado de vinte homens armados, encarregado de resgatar o irmão de Angelim, Geraldo Nogueira e conduzir Malcher, preso, até a Fortaleza da Barra, onde deveria permanecer aguardando posterior deliberação. A guarda não conseguiu concluir a empreitada com êxito<sup>20</sup>.

A missão de Angelim e seus companheiros era cada vez mais desafiadora, a cidade era a imagem da destruição, em decorrência dos combates que foram travados em terra, desde a primeira tomada da capital em sete de janeiro de 1835, e da ação intermitente da artilharia da Armada Imperial, que em muitos momentos varreu prédios e cabanos da frente de Belém, nas palavras de Raiol (p.583), “os anarquistas formigavam pelas ruas solenizando o triunfo que diziam ter alcançado”. Com a revolução na rua, por ora, Angelim, Vinagre e outros chefes dos revoltosos viraram a noite, aconselhando, dispersando os grupos e desarmando os revolucionários. Não era fácil controlar o povo em armas, como não seria fácil enfrentar os novos desafios que as *marés revoltas* que ventos alísios traziam da baía do Guajará.

#### **1.4 - *Marés Revoltas* na Baía do Guajará: a cidade sitiada**

Conforme descreve Ricci (2006, p. 23, 2010, p. 153), “De fevereiro até agosto de 1835, Francisco Pedro Vinagre governaria Belém, à espera de leis e ordens do Império e da maioria de Dom Pedro II”. Depois de muitas idas e vindas, Vinagre resolveu deixar o governo diante do emissário carioca, o Marechal Manoel Jorge Rodrigues.

---

<sup>20</sup> MONTEIRO (2005 p. 130) afirma que: “A primeira providência de Vinagre ao assumir o governo, foi nomear o padre Casemiro Pereira de Sousa como secretário, a quem deu ordem para que Malcher fosse transferido de bordo do brigue “Cacique” para a Fortaleza da Barra. Nessa transferência, quando Malcher percebeu que estava indo preso para a fortaleza, transtornou-se. Começou a insultar os cabanos que o conduziam no escaler da nave. Chamou a todos de “imundos” e “bandidos”. Mas, quando começou a atacar pessoalmente a Emiliano, chamando-o de “negro imundo”, foi logo abatido com um tiro no peito, tendo poucos minutos de vida”.



Neste entremeio, foi definida uma eleição pela Assembleia Provincial, para que fosse empossado, provisoriamente, como governador o Deputado mais votado, sendo apresentado como candidato dos cabanos o Padre Jerônimo Pimentel, que por diferença pequena, acabou perdendo o pleito para o Deputado Ângelo Custódio Corrêa. Educado na França e filho de um fazendeiro português e, apesar, deste ser um filho da terra, os cabanos haviam aprendido uma lição significativa, com Malcher, era preciso que houvesse certa identificação com os ideais revolucionários. Embora estes não fossem muito claros, teriam sido enterrados, na perspectiva de Monteiro (2005, p. 130) com Batista Campos, o líder intelectual da resistência à dominação e exploração lusitana na província. Criava-se um impasse, pois Custódio tinha como sede eleitoral a cidade de Cametá, importante ponto da resistência anticabana.

Decorrendo em protestos de lideranças e da massa cabana em Belém, que suspeitavam das reais intenções do cametaense, até porque, de imediato, este recebe o apoio do presidente do Maranhão, Pedro da Cunha, que, identificado com as oligarquias paraenses, e representando o Império, vem ao Pará, sob o pretexto de impor a paz e a ordem, comandando uma fragata e dois navios de guerra, chegando à Belém, no dia 17 de abril de 1835:

“Era a guerra, que vinha do Maranhão, com força apoiada pelo Império, contra o governo do Pará. Vinagre tinha para defender-se a esquadra no porto de Belém. Os seus oficiais, porém, não mereciam confiança: tinha tradição de várias traições, a última entregando Malcher para a morte. Vinagre tentou mudar o comando, neutralizar alguns navios, desativando-os, porque sabia que eles se juntariam aos três que estavam chegando. Em vão: os navios no porto de Belém acabaram por unir-se aos que vinham do Maranhão”. (CHIAVENATO 1984, p.80).

Francisco Pedro Vinagre, debatia-se entre a possibilidade de negociar com os comandantes da tropa imperial, que sitiavam a frente da cidade, lideradas pela fragata “Imperatriz”, bloqueando a entrada de alimentos e outros proventos que abasteciam a cidade, a outra opção era fazer-lhes resistência, apesar do estado de caos provocado pelos combates anteriores:

“Quem se postasse à frente do Palácio do Governo àquela hora da madrugada, não cismaria que alguém pudesse estar lá dentro. Até a guarda cochilava inútil, mesmo porque ignorava que o presidente Francisco Vinagre permanecera em Palácio depois que o padre Casimiro encerra seu dia às onze horas da noite. O presidente quis ficar só. Mãos para trás, passos lentos, cabeça baixa, andou quilômetros de lá para cá, de cá pra lá, na imensa sala presidencial, até sentir-se fisicamente cansado e a mente em repouso. Refestelou-se na cadeira senhorial da mesa de trabalho, pés sobre esta, abriu os botões da túnica, deixou que os braços caíssem relaxados, recostou a

cabeça no espaldar. Não lhe agradava a incômoda companhia do silêncio. Mas precisava arrumar a mente, se a tanto lhe permitisse o séquito alvoroçado de imagens da solidão. Primeiro fez-se em passível diante do cortejo confuso de fatos, pessoas, palavras, frases, gritos, protestos, bajulações, pedidos, ameaças, choro, gemidos, risos, gargalhadas, disparos de arma, sangue, velas, embarcações, irmãos, pai, mãe, amigos, deserções, multidão. Depois assumiu o comando da mente, dizendo em voz alta: “Chega”. [...]”. (PEREIRA 1998, p. 80, 81).

Para Chiavenato (1984, p. 83), todo o cenário de guerra estava armado, Ângelo Custódio permaneceu em Cameté e Pedro da Cunha solicitou apoio da Câmara da cidade, para derrubar Francisco Vinagre, adesão simples ao reduto anticabano, Vinagre, sabedor da fragilidade bélica de seus comandados, tentou uma ação diplomática que evitasse o conflito, visitando Pedro da Cunha, a bordo da “Imperatriz” fundeada no porto, saldando-o como Chefe de Estado, e prometendo-lhe que renunciaria em nome de Custódio, para quem envia correspondência em 23 de abril de 1835, convidando-o a vir tomar posse, em nome da “legalidade” e a ordem, contra a qual lutaram os cabanos.

Em terra, seus companheiros desaprovavam sua diplomacia da “legalidade”, preparavam suas armas, pois, o vento da baía, produzido por águas *revoltas*, parecia trazer o cheiro de pólvora dos canhões das embarcações de guerra, que atendendo ao pedido, da Câmara Municipal de Cameté, aguardavam a chegada da força cametaense, arregimentada, conforme a posição social dos enfileirados, desejosos em participar da vitória incontestada, pelas ruas de Belém, tida como uma questão de tempo.

Como em um jogo de xadrez, as partes movimentam suas peças de acordo com a conveniência, enquanto os dias avançam, até que em 9 de maio, Ângelo Custódio chega à Belém, e, receoso de sua aceitação pública fica a bordo do navio, de Pedro da Cunha, encaminhando ofício à Câmara Municipal, convidando para que os membros viessem a bordo, onde prestaria juramento de posse do governo provinciano, não havendo, segundo Di Paolo (1985, p. 211) registro histórico, sobre uma resposta da Câmara Municipal a este ofício, o que consta é que Ângelo Custódio não tomou posse, nem em terra e nem a bordo.

Francisco Vinagre, pressionado pelas circunstâncias, tenta uma última jogada, empossar o Padre Tomás Nogueira Picanço, terceiro colocado nas eleições provinciais. Situação legitimada pela ausência na capital do segundo colocado no pleito, o Padre Jerônimo Pimentel. Era tarde demais, os navios estavam em polvorosa, com cerca de quinhentos homens prontos a desembarcar.

Contudo, Eduardo Angelim e Antônio Vinagre, prepararam os cabanos para a resistência em pontos estratégicos da capital, enquanto seus comandados içavam no mastro principal, do Forte do Castelo, a bandeira encarnada, tingida de *muruxi*, símbolo dos cabanos. Para se defender, era preciso antecipar o ataque à esquadra de navios fundeados no porto. O estampido de pólvora, o romper de canhões será ouvido na madrugada de 12 de maio de 1835.

E, conforme Chiavenato (1984, p. 89, 90), os dignos filhos da pátria fugiriam e a história se repetiria, após outro violento embate entre forças opositoras, pelo controle da capital sitiada e, por conseqüência, da província, onde os cabanos demonstrarão que aprenderam com as experiências anteriores de confronto entre os labirintos de Belém:

“Do castelo, uns poucos tiros atingem a fragata de Pedro da Cunha. Lá pelas dez horas, um tiro de canhão fez alguns estragos no barco, matando um marinheiro. Então os vasos de guerra ativaram seus canhões.

Durante duas horas sofreram os dois lados: os navios eram seriamente atingidos; a fortaleza do Castelo também. Casas próximas ao porto ruíam. Às duas horas da tarde a metralha do Castelo foi enfraquecendo. E cessou. Então as forças de Pedro da Cunha preparavam o desembarque: desceram os escaleres e em meia hora estavam no porto. Parecia que a vitória seria fácil e rápida.

Esses soldados bem armados foram vencendo alguns grupos esparsos que tentaram barrá-los. Enfrentaram magotes chefiados por Eduardo Angelim, que não puderam resistir muito tempo e bateram em retirada. Os cabanos aparentemente fugiam.

Na verdade, retraíam-se para o interior da cidade, separando essa vanguarda legalista do grosso das tropas que, na praia, esperava o desenrolar do combate, pronta para socorrer onde fosse preciso. Mas a guerrilha cabana cortou-lhe a comunicação.

O “bando vil” caiu matando. Correndo pelas ruas, os soldados do Imperador tentavam voltar à proteção das forças do comandante-em-chefe que estava atônito na praia. Os oficiais que tentaram impedir a debandada, procurando com um exemplo heróico levantar os brios dos fujões, eram derrubados pela avalanche espavorida.

Fustigados pelos cabanos, começaram a lutar entre si pelo direito de fugir em primeiro lugar. Brigavam por um lugar nos escaleres que os devolveriam, rabo entre as pernas, mais uma vez correndo da valentia cabana, para os navios de Pedro da Cunha.

Alguns barcos estão tão lotados, que ameaçam afundar: as coronhadas oficiais aliviavam o peso”.

Em terra, o destino da tropa em fuga, não será diferente, por isso, de súbito, para sobreviver, muitos dos soldados trocavam de lado, levando o avanço intempestivo, sobre a capital, ao fracasso, derrotados pela tática de guerrilha aplicada pelos cabanos, em corredores estreitos da cidade. Contudo, segundo Chiavenato (1984, p.91, 92), a derrota foi atribuída, oficialmente, ao comandante do desembarque, José Roberto Aires Carneiro, que acabou

preso, enquanto a artilharia em terra varria o convés dos navios imperiais, obrigando Pedro da Cunha a hastear bandeira de tregua. Condição de humilhação que se completa com a determinação de Francisco Vinagre, através de ofício datado de 15 de maio, de retirada imediata e incontestada da tropa inimiga. Os derrotados retornaram então, aos seus pontos de origem.

Mas o cametaense, mergulhado em seus traumas familiares<sup>21</sup>, tece um novo plano, voltar a Cametá, onde tomaria posse, diante da Câmara Municipal da vila, e de onde governaria, até que chegasse da Corte, reforço militar que derrotasse os cabanos. Enquanto determinava o bloqueio de Belém, com o fundear da fragata “Imperatriz” em frente a Fortaleza da Barra, “na foz do rio Maguari a corveta “Defensora”, na confluência do rio Moju com o Guamá o brigue “Cacique” e na Pedreira a escuna “Bela Maria””. (Di Paolo 1985, p. 218), ação que afetava sensivelmente o fornecimento de aprovisionamentos provenientes do interior à Capital. Contudo, Francisco Vinagre e demais lideranças conseguiam manter a tranqüilidade pública na capital, enquanto no interior chegavam aos mais longínquos lugares, graças aos labirintos hídricos da Amazônia, as notícias da resistência cabana em Belém.

Enquanto isso, uma nova batalha se gestava, a mais violenta de que se tem notícia pelo comando de Belém, cujo ponto de culminância será o duelo pelo Arsenal de Guerra no bairro da Campina, palco do histórico confronto, de aproximadamente nove dias, entre as forças cabanas e os governistas, na tomada do “Trem de Guerra”. Momento maior de luta cabana, do “- É morrer, matando!” (Chiavenato, 1984, p.9). Que começa com o temor de que com a *maré revolta*, o massacre do brigue “Palhaço” pudesse ser revivido, em razão das notícias que chegavam à província.

---

<sup>21</sup> A história de Ângelo Custódio Corrêa, se assemelha a de Domingos Antônio Raiol, tendo o pai Francisco Custódio Corrêa, abastado comerciante e agricultor português, sido fuzilado na vila de Cametá na madrugada de 23 de abril de 1826: “Vinda a noite, as famílias cametaenses recolheram-se às suas casas para dormir tranqüilamente sem nada presentir de anormal, o destacamento militar entregava-se ao sono sens receios. Entre uma e duas horas da madrugada, Antônio Vieira Barbosa, soldado desertor, evadido da prisão do Palácio do Governo, em Belém, à frente de 150 homens armados, invadiu de surpresa o quartel, dominou a tropa sem resistência e se apoderou do depósito de armas e munições.

Os três anos decorridos da adesão do Pará à Independência não tinham sido suficientes para eliminar ressentimentos contra os portugueses, protegidos pelo novo presidente da Província, José Felix Pereira Burgos, segundo acusação de seus desafetos políticos.

Francisco Custódio Corrêa, pelo seu destaque social, seria uma das primeiras vítimas dos invasores, que logo se dirigiram à sua casa, batendo-lhe à porta. Supondo fosse o padre que o vinha chamar – conforme tinha acertado na véspera –, mandou franquear a sua residência sem qualquer preocupação. De roldão, os rebeldes penetraram a moradia e arrastaram-no preso para a igreja, em cuja frente, ao raiar do dia, fuzilaram-no sem piedade”. (MOREIRA 2011, p. 418). O irmão paterno de Ângelo Custódio, como decorrência da morte violenta do pai ancião, nove anos depois, se transformará em um dos mais conhecidos opositores combatentes aos cabanos, o “gigantesco Pedrada” (p. 419).

### **1.5- *Maré Cheia* às Margens da Baía do Guajará: a tomada do “Trem de Guerra” em Belém e a luta pela Amazônia**

A essa altura, o Marechal Manoel Jorge Rodrigues navegava rumo a Belém, como presidente nomeado e Comandante das Armas do Pará, por determinação do Império, acompanhado de um grupo de pessoas, que formariam o quadro governamental, entre os quais, o juiz de direito João Alves de Castro Rozo, o chefe de polícia, Capitão-Tenente Luís da Silva Beltrão, o chefe da esquadra John Taylor, alguns mercenários alemães, para o trabalho de marinhagem, no porto, e trazendo uma proclamação Pastoral, datada de 1º de maio de 1835, escrita pelo Arcebispo Primaz do Brasil, Dom Romualdo Antônio de Seixas, filho de Cametá, documento que terá ampla circulação na Amazônia, e que conclamava os cabanos, a buscar a pacificação da província, e a não separação do território paraense, do restante do Brasil, em nome do sentimento religioso e do amor à pátria. Além de dar garantias do caráter respeitável, do cidadão escolhido pela Regência, para guiar o Pará rumo a um novo tempo.

Segundo Di Paolo (1985, p. 220), a força do Primaz do Brasil, foi mais eficaz, entre os cabanos, do que a força da Armada Imperial ou qualquer Exército, que a Regência pudesse enviar, pois, protestava obediência às autoridades nomeadas, a renúncia à luta política, e a deposição das armas. A Igreja mostrava sua força corporativa através da Pastoral, pois, condicionava o clero do Pará, formado, por colaboradores históricos dos cabanos e simpatizantes de suas demandas, a aceitar a premissa hierárquica, que o momento impunha. Sem o apoio do clero, apesar da relutância de lideranças como Angelim, que desconfiava de tamanha brandura do nomeado, pelo Império e de seus parceiros. “A solução encontrada foi mediadora: aceitar a legalidade na legitimidade e renunciar a luta política, para sustentar a luta social. Era preciso dar às novas autoridades, um ato de confiança para exigir confiança”. (1985, p. 224).

A capital da província se preparou para receber o novo presidente, saudando-o com salvas de canhões e o içamento do pavilhão nacional, no mastro da Fortaleza da Barra. O conflito parecia ter terminado, contudo, os dias que se seguem, demonstraram que não era a hora de depor as armas:

“As primeiras informações chegaram a Cametá e eram terrificantes para os cabanos. Conforme o ofício de Pedro da Cunha e Ângelo Custódio, em 5 de junho, um patacho espanhol vindo do Rio de Janeiro noticiara que uma expedição punitiva de duas fragatas e duas corvetas saíra da Corte no dia 18 de abril, tendo como comandante da tropa de desembarque o próprio

Ministro da Guerra, Antônio Ferreira de Brito, como comandante da esquadra Taylor e como comandante de uma fragata Greenfell. Em Belém, o clima político não podia ser pior, devido à lembrança da chacina do brigue “Palhaço”. Mas a notícia, nos termos divulgados, era infundada. No dia 10 de junho, Pedro da Cunha recebia informações diretas e mais corretas através da escuna de guerra “Rio da Prata”: as autoridades nomeadas estavam no Maranhão com ofícios que o comandante da fragata “Imperatriz” remetia para Ângelo Custódio”. (DI PAOLO 1985, p.219).

Conforme Di Paolo (1985, p. 230, 231), como mediador da decisão negociadora tomada pelo conselho cabano, em desacordo com o posicionamento de considerável contingente revolucionário, de renúncia da luta política e militar, em nome de conquistas sociais, Vinagre, acatando solicitação do Marechal Manuel Jorge Rodrigues de condicionar o desembarque de sua tropa, ao desarmamento dos cabanos, lançou uma proclamação ao povo paraense, orientando pelo desarmamento, ao mesmo tempo, em que fez circular os impressos da Pastoral de Dom Romualdo de Seixas.

O velho Marechal português trazia consigo, não somente a Pastoral do Primaz da Igreja Católica, mas, também a recordação das “comissões militares”, espécie de tribunal de emergência que condenava sumariamente à forca, na Bahia, os revolucionários pernambucanos de 1817 e 1824, liderados por Frei Caneca e outros cidadãos levados à morte por crimes políticos. Relação de proximidade entre o Marechal, apesar das negativas do mesmo, e a possibilidade de instalação de tribunais de exceção, que rapidamente se espalhou por Belém e toda a província, juntamente com o revigoramento memorial, de situação semelhante, vivenciada por estas paragens em período análogo a hecatombe do brigue “Palhaço” em 1823.

Temerosos em relação, aos próximos passos do Marechal, os cabanos relutavam em depor as armas, fazendo fortalecer a convicção de que: “Morrer por morrer, antes na luta do que na forca”<sup>22</sup>. Determinação que se transformou em lema e circulava de boca em boca pelas vilas e povoados do interior amazônico. De onde, em razão dos boatos que chegavam sobre a possibilidade de instalação das “comissões militares” com a posse do Marechal português, muitos caboclos partiam em direção à capital, dispostos a retomar as armas e as ruas,

---

<sup>22</sup> Segundo Raiol (1970, p. 725): “Para demovê-los dêste propósito, convinha convencê-los da falsidade da notícia que se espalhara, e neste intuito o presidente foi interpelado. Vinagre invocou o seu patriotismo para lhe dar explicações que pudessem tranqüilizar a população, tirando-a da apreensão em que se achava. O marechal declarou sem fundamento o boato que se fizera propalar talvez com o fim de malograr o restabelecimento do regímen legal: protestou que nenhuma autorização tinha trazido nem para conceder anistia, nem para criar comissões militares que até já estavam abolidas: a sua vinda era pacificar a província sem concorrer nunca para o derramamento de uma só gota de sangue”.

chegando, aos portos da capital, situação análoga, em relação ao que ocorre durante o período festivo-religioso do Círio de Nazaré, em que a todo momento desembarcam ribeirinhos nos trapiches de Belém, para participar do *Carnaval Devoto* (Alves 1980).

Situação migratória provocada pelo estado de tensão da província, que, preocupava o Marechal Jorge Rodrigues e forçou o adiamento de sua posse:

“Já tinham chegado oitenta no dia anterior e cento e vinte estavam sendo esperados naquele dia. Jorge Rodrigues, recebida esta informação, sustou, no mesmo dia 23, o programa da tomada de posse, enviando um novo ofício à Câmara Municipal; e, consciente de que sua armada era militarmente inferior à força cabana, escreveu imediatamente ao presidente Vinagre, “manifestando-se “surpreso” diante dos novos fatos que o obrigavam a adiar o desembarque e a tomada de posse para outro dia que em tempo designaria”, e pediu esclarecimentos de tais ocorrências”, (DI PAOLO 1985, p. 232).

Asseguradas as explicações, quanto a estes fatos, por parte de Francisco Vinagre e reafirmado o seu empenho em garantir as condições necessárias à posse do presidente, era preciso convencer a ala mais radical do movimento, da urgência da defesa da legalidade, o que ocorreu sem unanimidade, tanto que na reunião do Conselho Cabano realizado em 23 de junho de 1835, o Padre Casimiro, secretário do governo e parceiro de Vinagre na perspectiva da deposição das armas e da premissa institucional da Pastoral de Dom Romualdo de Seixas, “foi voto vencido e sua pessoa chegou a ser ameaçada”, sendo obrigado a afastar-se de sua função no governo e pedir asilo a bordo da corveta portuguesa “Elisa”. Superada a crise interna, no dia seguinte, o Padre, reocupou o seu cargo no governo, para compor juntamente com Vinagre e Angelim, um grupo de gestão das negociações em curso, a fim de garantir a posse governamental.

Acertados os detalhes a respeito da transmissão do cargo de presidência, e dos postos armados, sob controle dos cabanos, realizou-se pelas ruas de Belém, a partir do desembarque da tropa, um grande espetáculo público, aparentemente, “concretizando-se a almejada aspiração cabana: “legalidade na legitimidade”, Di Paolo (1985, p.235), e embora, o ano de 1835 tenha ficado marcado na história de Belém, como o único em duzentos e vinte e três edições, em que o Círio de Nazaré, não se realizou, o percurso de posse das autoridades, desfilando sob o canto do clero e do povo, em certo sentido e ao mesmo tempo, lembra a última parte do Círio Fluvial, quando centenas de embarcações aportam em Belém, trazendo a imagem da Virgem de Nazaré, sob o olhar paralisado do povo devoto, entre mãos levantadas, fogos e cânticos emocionantes.

Assim como, faz lembrar a Transladação Noturna, em que milhares de fiéis caminham em direção à igreja da Sé, para fazer guardar suas promessas e a imagem da Santa, até a manhã do dia seguinte, quando, despertada do seu descanso, a Santa vestida com um manto confeccionado, a cada ano, é colocada dentro de uma berlinda ornamentada com flores, acompanhada de uma multidão, que se aglomera pelas ruas, segue no sentido contrário à noite anterior, em um espetáculo de fé e devoção:

“No dia 25 de junho, às onze horas, realizou-se o desembarque: eram desessete escaleres, além de alguns lanchões e galiotas. Vinham na frente, em escaler especial, o presidente legal Jorge Rodrigues e o presidente cabano Francisco Vinagre; junto com o marechal estavam seu filho o capitão Jerônimo Rodrigues, o vice-almirante John Taylor, o chefe da polícia Dr. João Alves Castro Roza, o comandante da fragata “Imperatriz” Pedro da Cunha e o comandante da fragata “Campista”. A Tropa somava a 460 homens. O desembarque se realizou no porto de Ponte de Pedras (Ver-O-Peso), fronteira à travessa do Pelourinho (Sete de Setembro) onde o povo e os guardas municipais permanentes esperavam com bandeira e banda musical. Chegando as autoridades, tocou o hino nacional e o povo aclamou em vivas de aprovação. Destacou-se nesta manifestação o major cabano Raimundo José Coutinho, conhecido como Bacuri<sup>23</sup> que foi o primeiro a dar vivas. O presidente legal, nomeado pela regência, tornava-se legítimo pela aclamação popular, animada pelos próprios cabanos.

Organizou-se então uma procissão até a Igreja da Sé, onde foi cantado pelo clero e pelo povo Te-Dum de ação de graças, agradecendo a Deus pela chegada das novas autoridades e feliz desembarque.

Da catedral, Jorge Rodrigues dirigiu-se ao Palácio de Governo, onde aquartelou a tropa.

À tarde foi realizada a missão mais difícil: substituir as forças cabanas pelas forças regulares nos quartéis e fortificações”. (DI PAOLO, 1985, p.235).

Apesar de alguns incidentes, a substituição da tropa foi realizada com êxito, graças a interferência cuidadosa de Francisco Vinagre e Angelim, e por fim, no dia 26 de junho de 1835, o Marechal português tomou posse da presidência da província e do comando das armas, perante a Câmara Municipal, no caso da assunção desta segunda função, desconsiderando a ata de posse de Vinagre, de 21 de fevereiro de 1835, que garantia a permanência irrestrita, neste cargo, ao líder cabano. A essa altura, os cabanos descontentes com os últimos acontecimentos, inclusive, com o fato de se garantir o governo a um estrangeiro, imposto pela Corte, retiraram-se da capital. Entre estes, a principal liderança era Antônio Vinagre, que partiu com força armada para o rio Acará, assim como, outros segmentos revolucionários, que preferiram aguardar, no interior, os próximos acontecimentos.

---

<sup>23</sup>Segundo o Minidicionário Aurélio de Língua Portuguesa (1989, p. 89), “corresponde a árvore gutíferácea de fruto comestível, grande e carnosos”. Fruto que à época de colheita pode ser facilmente encontrado nas feiras populares de Belém e região.



Nesta retirada para o interior ocorrerá, em várias localidades, confrontos entre tropas legalistas e cabanas, entre estes, o mais conhecido é o que Di Paolo (1985, p. 244), define como o “massacre da Vigia”, cidade com 400 anos de história, que se constituiu enquanto vila, em um dos mais importantes redutos anticabano, na qual ocorrerá no dia 23 de julho de 1835 a “Tomada do Trem de Guerra”, um depósito de armamentos, no qual foram massacrados dezenas de vigienses, entre eles, o Vereador Pedro Antônio Raiol, pai do Barão de Guajará (Domingos Antônio Raiol), principal historiador da Cabanagem.

Com base, nas descrições do Barão, Di Paolo (1985, p. 245 a 247), mergulhado em suas convicções da Cabanagem, como revolução de cunho popular, reinterpreta o fato assim:

“Para entender o que se passou, é preciso realizar uma retrospectiva histórica. No fim de maio de 1835, durante o Governo Vinagre, [...] um grupo cabano, sob o comando de Bento Ferrão, invadiu no alto da noite a vila de Vigia, tomou de assalto o Trem (depósito de armamento) e, com o apoio dos revolucionários residentes na vila, instalou um governo fiel a Belém. [...].

Em 6 de junho de 1835, dia escolhido para o ataque pelos legalistas, [...]. Os cabanos, que nada suspeitavam devido às honrarias simuladas pelos vigienses, não tiveram tempo de organizar a resistência: alguns fugiram e outros foram presos, entre eles Bento Ferrão. [...].

Enquanto os vigienses festejavam a volta do regime da legalidade, os cabanos, que fugiram durante o ataque de Souza Alvares, levaram as informações dos acontecimentos da Vigia aos grupos revolucionários do Pinheiro e da Baía do Sol. A indignação foi grande e a notícia de que Bento Ferrão e outros companheiros de luta se encontravam presos a ferros no porão da fragata “Imperatriz”, criou um sentido de vingança. [...]. — lembrava a chacina do brigue “Palhaço”.

Na madrugada do dia 23 de julho de 1835, o plano cabano entra em sua fase executiva, faltando apenas o sinal de ataque. Mas os defensores vigienses abriram vivo fogo de artilharia do porto do Colégio contra o barco e o batelão, que imediatamente responderam com tiros de canhões e fuzilaria; instantes depois as outras colunas cabanas atacaram pelo flanco e pela retaguarda. A coluna dos vigienses, vendo-se sob três fogos, retirou-se para o Trem (depósito de armamento). [...]. Percebendo a dificuldade de expugná-lo somente com as forças da infantaria, os cabanos decidiram utilizar as peças de artilharia do barco para bombardeá-lo e mandaram imediatamente buscá-las. Os legalistas compreenderam que tal plano significaria morte para eles e, por sugestão do juiz de paz João Ataíde, sustaram o fogo e levantaram uma bandeira branca em sinal de trégua.

Os cabanos também suspenderam o fogo e, imitando os vigienses que tinham realizado a prisão de Bento Ferrão, “simularam relações amistosas”, e pediram aos sitiados que abrissem a porta, depusessem as armas e saíssem para a rua “sem receio algum”. Logo que o Trem foi aberto e muitos estavam saindo dele desarmados, houve uma ordem seca: “Fogo”. Uma descarga prostrou por terra os que estavam na porta; os cabanos invadiram o Trem e mataram todos os que nele se encontravam”.

Do confronto na Vigia decorreu uma série de consequências, que influenciaram decisivamente, a perspectiva histórica do movimento, em primeiro lugar, em razão de algumas semelhanças com o evento na Vigia, vez por outra, este é confundido com a “Tomada do Trem de Guerra” na capital, que abordarei logo em seguida, por considerá-lo como o evento, na capital, de maior relevância, para demonstração da bravura cabana, bem como, é necessário registrar que o viés metodológico do Barão do Guajará, e de outros pesquisadores que o seguiram, por razões óbvias estará carregado de uma visão aristocrática, o que não nega, contudo, a sua relevância histórica.

O fato é que a “ética de guerra” implementada, pelas ruas da Vigia, conforme registrado pelo Barão e repetido por seus seguidores, foi explorada pelas autoridades legalistas, como representativa da totalidade de ações cabanas, legitimando uma conjuntura de guerra, que revela a face real do Marechal Manuel Jorge Rodrigues e seus parceiros, com a ordenação de criação do corpo de polícia, “Voluntários de Pedro II” formado por aproximadamente trezentos membros, a grande maioria portugueses, e também ingleses e franceses e de brasileiros, que sempre estiveram associados aos portugueses.

Pretendendo, com a criação da guarda, garantir a ordem legalista em Belém, e logo em seguida, ao massacre da Vigia, em 27 de julho, determinando a prisão imediata de Francisco Pedro Vinagre, apesar de toda a atuação mediadora deste, nos dias concernentes ao desembarque e a posse do novo governo, juntamente com a de Eduardo Angelim, dos irmãos de ambos, e de outros chefes revolucionários, que se encontrassem na capital, sob a execução do inglês John Taylor, que conduziu Vinagre, João Leal Aranha e cerca de duzentos presos, para os porões da corveta “Defensora”. Na memória cabana, mais uma vez, ressurge a lembrança do brigue “Palhaço”.

Atitudes que foram interpretadas pelos cabanos como uma declaração de guerra, à face revelada do terror lusitano, que fez cair por terra, toda a imagem pacifista do Marechal, construída desde a proclamação da Pastoral do Primaz do Brasil. Desconfiados como sempre, Antônio Vinagre, Angelim e seus irmãos e muitos outros cabanos já haviam deixado a capital. Voltaria à cena o confronto armado, pelo controle da capital e que vão se espriar posteriormente, a toda região amazônica.

Conforme descreve Monteiro (2005, p. 137), Belém estava sob o controle do Marechal e seus comandados, e o novo levante cabano só poderia vir do interior da província. O próprio Antônio Vinagre, que não havia aceitado à posse de Rodrigues, do rio *Itapicuru*,

começou a enviar os seus agentes para outras localidades, estabelecendo no início de agosto de 1835, o seu quartel-general na fazenda *Itaboca* no Moju, de onde passou a organizar a resistência cabana no Acará, Capim, Guamá e toda a rede de rios e igarapés próximos à Belém. Eduardo Angelim controlava praticamente a baía de Marajó, e da Vila do Conde, acompanhado de seu irmão Manoel Nogueira e do Padre Casimiro lança a proclamação de guerra contra o déspota, português, que correspondia a uma síntese, dos últimos eventos vivenciados pelos cabanos, e que terá grande repercussão entre os cabanos da capital e do interior:

“Paraenses! O Marechal Manuel Jorge Rodrigues, Presidente e Comandante das armas nomeado para esta desditosa província, pelo Governo Central, tendo tomado posse da presidência sem efusão de sangue; dias antes de seu desembarque para terra, em uma proclamação que publicou afiançava aos Paraenses, em nome do jovem Imperador e do Governo Regencial, que a lei e só a lei é que dirigia seus passos; que ele vinha curar as chagas abertas na província, e não abri-las de novo; que ele trazia bálsamo e não cáustico; que seria para ele uma glória tomar posse da presidência sem derramamento de sangue. Desembarcou o monstro fementido, tomou posse da presidência, entre salvas de alegria, e quase que de geral contentamento. Mas quem pensaria, amados patrícios, que *esse malvado e perverso português havia de faltar à sua palavra* e abusar da boa fé dos revoltosos, que sem a mais pequena garantia e só confiados na palavra de honra do *déspota e traidor* lhe entregaram a capital de que se achavam de posse, seus tesouros, e todo o material de guerra, para terem em compensação a perseguição, o extermínio e a mais negra vingança!

Esse déspota, caros patrícios, em menos de três dias, tem mandado prender para mais de trezentos paraenses, arrastados pelas ruas da cidade, espaldeirados, fuzilados e carregados de pesadas cadeias, nos porões dos navios de guerra! No número de presos conta-se o corajoso e ilustre Sr. Francisco Pedro Vinagre, que lhe entregou a presidência, e outros muitos *cidadãos conspícuos comprometidos na revolução*. [...].

Paraenses! A parte sã dos filhos do rico Amazonas está voltada à perseguição e ao extermínio como acima disse. Todas as leis do Estado violadas; a Constituição do Império calcada aos pés por esse marechal que se intitula presidente legal; ingratos estrangeiros provocando os nossos brios, fazendo a polícia da cidade, e governando a nossa terra! Que desgraça! Que imoralidade! Que degradação e vergonha! Se o quanto venho expor é verdade, se os fatos são consumados, convido os bons paraenses, os dignos filhos do brioso Pará, que corram sem perda de tempo às armas, que abandonem seus campos, as suas famílias, o seu lar; unam-se a mim e a outros chefes importantes e bem conhecidos pela sua honradez e probidade; *corramos*, meus patrícios, voemos se tanto for possível, *ao coração da capital para libertar a nossa Pátria do jugo aviltante que oprime* e para castigar aos covardes, que acabam de provocar os nossos brios, lançando-nos um cartel de desafio! Que arrojo! O paraense que não acudir ao reclamo da Pátria será apontado como um traidor e vil covarde! Salvemos, prezados patrícios os brios da província, o nome paraense, e provemos a esses perversos que *escravos não são capazes de se bater com homens livres*.

Guerra de morte ao Marechal Manuel Jorge Rodrigues, presidente e comandante das Armas da Província! Abaixo os traidores! Vivam os patriotas paraenses! Viva o Pará!”. (RAIOL *apud* DI PAOLO, 1985, p. 253 a 255).

A esta altura, Antônio Vinagre havia sido proclamado comandante geral das forças cabanas e Eduardo Angelim, seu Imediato. Tendo sob suas ordens, cerca de dois mil homens prontos para a guerra, os quais, Chiavenato (1984, p. 107, 108) nos apresenta assim:

“[...] sem uniformes, sem pensar em soldos e elegendo seus oficiais democraticamente. Usavam farrapos de várias cores que, por fim, tingiram de vermelho com uma tintura da casca de uma árvore amazônica, o muruxi. Poucos deles tinham calças - uma sunga a substituía. Nem sonhavam com calçados. A grande maioria levava flechas, bordunas, zarabatanas, facões, cacetes de toda espécie. À medida que a vanguarda que tinha trabucos morria, os que vinham atrás apoderavam-se das armas. Assim, cada coluna armada era seguida de um grupo desarmado, esperando a sua vez de lutar, substituindo os mortos. No plano geral do ataque a Belém estava a possibilidade de capturar as armas das tropas oficiais”.

Após a definição do plano de retomada de Belém, acertados na “Convenção de Itaboca” (Di Paolo, 1986, p. 258), os cabanos navegaram em batelões e canoas até a Murucutu, fazenda de propriedade dos Vinagres, localizada na margem direita do rio Guamá, para a sede, da qual se tem acesso percorrendo o igarapé que dá nome ao antigo engenho.

**Foto 1: Visão interna da Capela de Nossa Senhora da Conceição, na área de ruínas do Engenho Murucutu, onde os cabanos se concentraram para ouvir a aclamação de Antônio Vinagre e de onde partiram para ocupar Belém em agosto de 1835**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2015

**Foto 2: Igarapé Murucutu, localizado na área das ruínas do engenho de mesmo nome, ponto de desembarque de cabanos, provenientes dos rios Guamá, Capim, Moju e Acará**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2015

Na madrugada de 13 de agosto de 1835, no acampamento do Murucutu<sup>24</sup>, antes de marcharem para combate, estes homens envolvidos por um clima de resiliência vão ouvir atentos à proclamação de Antônio Vinagre.

“Paraenses! Irmãos e companheiros d’armas! Valentes e denotados defensores das liberdades pátrias! Aproximam-se os momentos e as horas que temos de medir as nossas forças com os *vândalos, que se intitulam de legais*, quando eles não são mais do que *vis escravos do poder a que servem!* Dois estrangeiros, a saber, um que é presidente e comandante das armas da província, e outro chefe da esquadra, gozam das honras de brasileiros adotivos! O primeiro que é marechal, chama-se Manoel Jorge Rodrigues e deixou o umbigo nas terras de Portugal; o segundo João Taylor, nascido em Inglaterra e desertor da Marina daquela nação, alcançou no país de Santa Cruz o posto de chefe de esquadra!

Infeliz País! Desditosa Nação! Esses perversos de mãos dadas um com o outro, em menos de três dias, prenderam duzentos e oitenta e tantos patrícios nossos, que se acham a bordo dos navios de guerra, carregados de pesadas cadeias!...[...].

*Dignos filhos do gigante Amazonas*, valentes e denotados defensores das liberdades dos cidadãos brasileiros, a nós cumpre castigar os desprezíveis déspotas e vingar a afronta feita a esta briosa província, que hoje geme sob o mais vil despotismo. Que cada um de vois seja um novo *Guilherme Tell*, na

---

<sup>24</sup> Segundo registrado por DI PAOLO (1985, p. 166, 167) o engenho do Murucutu esteve envolvido também no primeiro momento de ocupação cabana da capital, juntamente com outros locais que serviram de ponto de concentração para os insurretos: “7 de janeiro de 1835: às duas horas da madrugada, conforme planejado, rebentou o movimento cabano. Quatro colunas atacaram Belém: a primeira, sob o comando de Antônio Vinagre, vinha do Murucutu e tinha a missão de ocupar o Quartel dos Corpos de Caçadores e de Artilharia; [...]”.

defesa da pátria e da liberdade. Seja a nossa divisa - VENCER OU MORRER”. [...] (DI PAOLO 1985, 259, 260).

Após a aclamação, as tropas seguiram para outro ponto de concentração, nos arredores da capital, o arraial de Nazaré, àquela época, localizado na periferia de Belém. De onde vão tentar uma solução pacífica, sob a mediação de agentes consulares, solicitando a soltura dos presos ou pelos menos, a neutralidade das forças estrangeiras fundeadas na baía de Guajará.

Começa a luta armada pela recondução dos cabanos ao governo provincial, com estes atuando em pelo menos três frentes de combate, em primeiro plano, comandados por Angelim segue um grupo, que vem em direção ao centro da cidade, para conquistar o Palácio do Governo, seu primeiro obstáculo é um regimento de mercenários alemães, comandados pelo Capitão Jerônimo Herculano Rodrigues, filho do Marechal presidente, que vem de encontro aos cabanos, precipitando o confronto<sup>25</sup>. Outra frente é comandada por Geraldo Gavião, que rapidamente consegue tomar o Arsenal de Marinha e logo adiante o Convento do Carmo.

O grupo liderado por Antônio Vinagre tinha a missão mais árdua: tomar o Arsenal de Guerra, uma fortaleza preparada para resistir a ataques pesados, até que chegasse ajuda do Maranhão, arsenal interligado ao Forte de São Pedro Nolasco<sup>26</sup>. Durante a preparação para o ataque ao arsenal, o discurso do comandante da tropa lançado à poucas horas será testado, fazendo emergir um novo líder entre os cabanos, pois, Antônio Vinagre, enquanto observava os arredores do arsenal, foi atingido por um tiro fatal que lhe destroçou a cabeça.

“A coluna Vinagre tinha a missão mais difícil: o assalto ao Arsenal de Guerra. Os fundos do Arsenal davam para a rua da Praia (Avenida Castilho França) e bem em frente se achava fundeada a fragata “Imperatriz” para transmitir ao Palácio, através de sinais convencionais, as informações que vinham do Arsenal e defendê-los em caso de derrota de sua guarnição.

---

<sup>25</sup> “Foi no Largo da Memória que os soldados se encontraram com as sentinelas avançadas da coluna de Angelim. A troca de tiros deflagrou a luta com o toque de rebate. Mas Angelim, mesmo assim, esperou que a tropa mercenária se aproximasse mais. A primeira descarga obrigou os mercenários a parar e a segunda fez com que eles batessem em retirada. Angelim perseguiu os retirantes com sua coluna organizada em três pelotões. Eles ainda investiram com outro piquete que fez apenas estancar um pouco a perseguição aos fugitivos. Como Angelim conhecia melhor o terreno que seus adversários, quando se encontrava já perto do palácio preferiu tomar de assalto o quartel da rua São João e assim atingir mais facilmente o seu objetivo.”. (MONTEIRO 2005 p. 139).

<sup>26</sup> O Forte de São Pedro Nolasco, também conhecido como Forte das Mercês, localizava-se às margens da baía do Guajará, posicionado nos fundos do Mosteiro dos Mercedários. Sua denominação faz referência ao santo católico, considerado o redentor dos cativos, que em 1218 fundou a Ordem de Nossa Senhora das Mercês. O forte foi construído a partir de 1665 para compor juntamente com o Forte do Castelo e o Reduto de São José pontos estratégicos de defesa da cidade e do território amazônico. Durante o período da Cabanagem em decorrência dos bombardeios o mesmo desmoronou, ficando praticamente esquecido na história arquitetônica da cidade, somente com as obras que reestruturaram o porto de Belém, a pouco mais de uma década, o espaço foi transformado em um anfiteatro baseado nos antigos alicerces do forte.

Antônio Vinagre estava à testa da coluna e, chegando ao Largo das Mercês esquina com a rua dos Mercadores (Frutuoso Guimarães), parou para observar as posições da força legalista e notou que havia vários pontos fortificados por “voluntários” (portugueses e ingleses). E no momento em que fitava um ponto, onde iniciavam as hostilidades, recebeu de emboscada e com pontaria certa um tiro que imediatamente o matou. Eram três horas da tarde”. (DI PAOLO 1985, p. 262, 263).

A surpresa da morte inesperada do comandante, causou a súbita debandada de boa parte dos comandados de Vinagre, que corriam de retorno à Nazaré. Avisado rapidamente do ocorrido por Raimundo Vinagre, Angelim vem em socorro da tropa dispersa e consegue convencê-los a voltar à luta.

O primeiro combate se arrastou até o anoitecer, com o insucesso da empreitada cabana e a morte de uma de suas principais lideranças, quando resolveram enterrar o corpo do comandante e de outros mortos, na igreja do Rosário. Não restava a Angelim outro caminho a não ser assumir o comando revolucionário, seguindo o que havia sido decidido na “Convenção de Itaboca”. Contudo, para os legalistas o enfrentamento não houvera terminado e quando Angelim, após lançar uma proclamação, em que enfatiza a morte heróica de Antônio Vinagre e a necessidade de continuidade da luta deixa o acampamento de Nazaré e repousa em sua casa, onde vai sofrer um atentado<sup>27</sup>.

Na mesma madrugada, logo após ao atentado, Angelim vai articular com seus comandados as próximas ações. Logo cedo o enfrentamento recomeçou pequenos grupos cabanos promoviam ataques intermitentes e no esforço do contra-ataque, os milicianos eram pegos de surpresa, por estratégias de guerrilha nas ruas e vielas belenenses, repetindo a estratégia, que derrotou a força de Pedro da Cunha e Ângelo Custódio. Ao final da tarde, Angelim determina um ataque fulminante ao arsenal e acaba submetendo o grupo a uma armadilha de guerra.

“No dia 15, pelas cinco horas da tarde, Eduardo Angelim ordenou um ataque decisivo ao Arsenal de Guerra. Acostumados à luta de guerrilha, ardorosos no combate, os cabanos não tinham uma tática suficiente para vencer a pequena fortaleza. Descarregaram suas armas contra as janelas e avançaram. Foram caindo aos magotes, tingindo as pedras de vermelho, sob o fogo cerrado que cuspiam das janelas do arsenal. As granadas abriam claros imensos entre os cabanos. Mas os que vinham atrás pegavam as armas dos mortos, tentando chegar ao portão”. (CHIAVENATO 1984, 112).

Como a refrega da força provinciana, reclusa ao arsenal, era incessante e promovia baixas significativas entre os cabanos, Angelim determina que alguns dos homens subissem

---

<sup>27</sup> Sobre este atentado ver Di Paolo (1985, p. 265).

nos telhados de casas vizinhas para que atirassem e atingissem as janelas do arsenal, impedindo que de lá pudessem partir tiros que alcançassem os cabanos, ao mesmo tempo, um grupo armado com facões, machados e tudo que era possível converter em armamento, e mesmo aquelas armas que eram abandonados juntamente aos corpos caídos, além de atirar na direção tentavam arrombar o portão da fortaleza. Êxito alcançado somente por volta de sete da noite, quando se fez uma brecha no pórtico e os cabanos, em êxtase pelo intento e, certos da vitória, adentram o desconhecido ambiente:

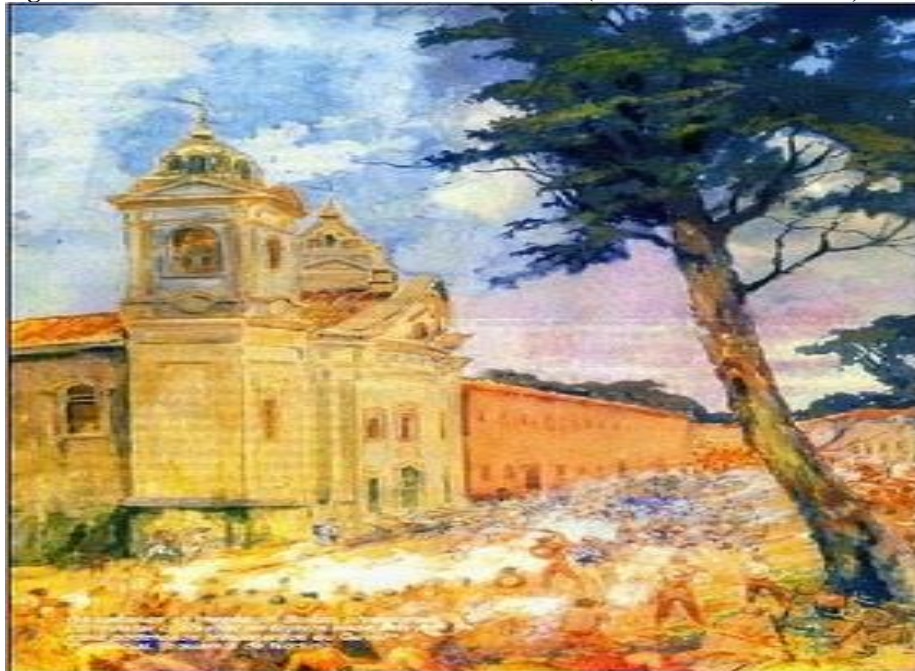
“Desconheciam, porém, o interior do Arsenal. A escada que levava à parte superior, onde se concentravam os soldados do governo, era lacrada com uma pesada porta reforçada com chapas de ferro. O portão gradeado de ferro impedia o acesso ao interior da pequena fortaleza. Mas os cabanos entraram e forçaram a porta e portão.

Então, o alçapão se abriu. Sobre eles caíram as granadas, reduzindo seus corpos a massa informe, espalhando o sangue pelas paredes. Os que escapavam à morte, retrocediam, dilacerados, correndo pelo pátio externo, com tiras de carne desgarrando-se dos braços, pernas, segurando os intestinos, as faces desfiguradas. E caíam mortos.

Incrivelmente, isso animou os cabanos. Os que estavam fora - porque não havia espaço para todos invadirem - urravam de raiva e clamando vingança arremetiam-se pelo Arsenal adentro. Eram da mesma forma triturados pelas granadas que não cessavam de cair pelo alçapão.”. (CHIAVENATO, 1984, p.112).

Esforço da massa cabana, como uma grande onda humana se lançando sobre os paredões do arsenal, que tem seu ponto de culminância representado na pintura a seguir:

**Figura 3: Assalto dos Cabanos ao Trem de Guerra (tela de Alfredo Norfini, 1940)**



**Fonte:** Monteiro (2005 p. 138).



Por volta de dez horas da noite, após sucessivas incursões, os corpos de muitos dos cabanos restavam amontoados, no espaço hermético, lembrando o trágico massacre do brigue “Palhaço”, os sobreviventes receberam a ordem de retirada de Angelim, levando os corpos que pudessem carregar para enterrá-los. Nos dias seguintes, as tentativas de controle do arsenal e os violentos combates se sucederam e, as baixas entre os cabanos se repetiam. Apesar das perdas, constantemente eles avançavam como um *rio de gente*, ou a grande *maré* que costuma invadir esta área da cidade nas subidas em tempo de água grande, ou durante a passagem da Santa, no Círio de Nazaré.

Por outro lado, os combates não se davam somente no arsenal e a cidade, de modo geral, estava novamente sob o controle cabano. Além disso, a força reclusa ao arsenal estava cansada e faltavam-lhes provisões. Na cidade, bombardeada aleatoriamente, pela esquadra oficial fundeada na baía do Guajará, também faltava alimento e os cabanos capturavam o gado e controlavam, por exemplo, as áreas a receberem provisões.

Nove dias após a segunda invasão cabana, o Marechal-Presidente Manuel Jorge Rodrigues, depois de ouvir os seus oficiais e percebendo a derrota iminente, tomou fuga deixando a determinação de que todas as “pessoas gradadas” e os militares, inutilizassem os armamentos e munições e abandonassem a cidade, o destino, os onze navios de guerra e mais alguns mercantes fundeados à frente da cidade, os primeiros, estabelecidos em pontos estratégicos a serem defendidos do acesso cabano, despejaram ininterruptamente, pesada descarga de canhões, destruindo a cidade. Embora, posteriormente esta esquadra tenha sofrido “a maior derrota da Marinha brasileira, coroada com o crime de destruição da cidade”. (Chiavenato, 1984, p.117).

Atendendo a determinação do Marechal-Presidente, os militares reclusos à fortaleza durante a madrugada embarcaram em escaleres e fugiram para os navios fundeados a frente de Belém. A esquadra em fuga dirigiu-se à baía de Santo Antônio e, posteriormente, para a ilha de Tatuoca, onde Rodrigues estabeleceu um governo paralelo e aguardou a vinda de ajuda do Maranhão e Pernambuco. Guardava o líder derrotado àquela altura a esperança de dar aos cabanos a desforra.

Desta forma, conforme apresenta a aquarela de Norfini (1940), e inúmeros registros históricos (Chiavenato (1984), Di Paolo (1985) Rocque (2001), Neto (2001), Monteiro (2005) Raiol (1970) Ricci (2006, 2008, 2010, 2011), sobre os combates nesta área da cidade de Belém, as quais remontam narrativas que permite “compreender melhor, traumas sofridos,

pelo grupo social, e que em certa medida, a memória atemporal consegue transmitir, ao longo dos séculos, com altíssimo grau de identificação” (Pollak 1992, p. 2).

Espaço que testemunhou, ao longo de breve período histórico, os mais sangrentos combates, pelo controle da capital e da Amazônia, guardando “memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõe à ‘Memória oficial’”, (Pollak 1989. p. 2).

Com a “Tomada do Trem de Guerra”, os cabanos, finalmente haviam conseguido retomar o controle da capital, tomando posse do governo o jovem Eduardo Angelim, que nos meses seguintes, estende o seu poder pelo interior da Amazônia, apesar das dificuldades, que batiam à porta da revolução:

“Contudo, tanto Vinagre como, mais ainda, Angelim viram seus homens cada vez menos subordinados e desejando mais mandar e não ser mandados. Tomada a capital pela segunda vez, todos queriam cargos. Raiol descreve a situação como “burlesca”. Lembrava ainda que a situação piorava no interior da Amazônia. Cada local tomado pelos cabanos tinha a seguir “embaixadores e ajudantes de embaixadores”. Estes eram os enviados por Angelim para o interior, para “avisar e aliciar gente pelos sítios e povoados”. Segundo Raiol, eram quase todos analfabetos ou semi-alfabetizados. São transcritas cópias de ofícios destes novos líderes. Um deles assinava “Antônio Fostino. Major de Artilharia”. Ele havia tido a honra de conseguir o cargo na Ponta da Barra, ponto estratégico para a manutenção da capital. Tal como todos os cabanos, Fostino reclamava a Angelim da carestia e da falta de armamentos”. (RICCI 2006, p. 23).

Situação que se agrava com a manutenção do estado de guerra, a destruição da cidade, o bloqueio econômico imposto pela esquadra do governo paralelo instalado na ilha da Tatuoca, a essa altura com a chegada, em abril de 1836, do Brigadeiro Soares de Andréa, a frente de uma frota composta por sete navios de guerra e várias embarcações mercantes, carregadas de armas e mantimentos<sup>28</sup>, complicasse o governo de Angelim e da cidade: “[...] Vendo ele a situação econômica e social da cidade, a desorganização que lavrava entre os seus próprios companheiros, a fome e a doença, que já agravava, no meio de toda a população, resolveu apelar para a interseção do bispo, junto ao brigadeiro Andréa” (Monteiro 2005, p.145, 146).

Sem êxito em sua tentativa de anistia para seus comandados e de garantias mínimas, para o esvaziamento da cidade, Angelim teria se aproveitado de uma chuva torrencial para

---

<sup>28</sup> “Naquela altura, muitos moradores já haviam abandonado Belém. A fuga em massa de cabanos que, roubando os armazéns e as lojas dos antigos moradores, saíam com canoas cheias pelos rios tornava a vida na cidade muito difícil. No meio deste caos, chegou a varíola, que matou muitos cabanos, inclusive o Comandante das Armas de Angelim”. (RICCI 2006, p.24).

atravessar a baía do Guajará, navegando por entre os navios fundeados de Andréa, deixando para traz uma cidade “fantasma”.

Com a retirada “oficial” de Belém em 13 de maio de 1836, a Cabanagem não se encerra e dá-se início a um dos mais violentos genocídios da história do Brasil, em que as principais vítimas foram os indígenas, tapuios, negros e brancos pobres que lutaram contra a exploração colonialista, a que estavam submetidos, e que por opções de escrita ou em razão do processo de esquecimento e silêncio, que se impôs ao movimento ficaram invisibilizados, pela história oficial. Permanecendo vivo na “memória coletiva” (Halbwachs 1990), os combates, a capacidade de resiliência e as fugas sem precedentes na história da região.

Desta forma, eventos que envolvem a Cabanagem, estão associados a um jogo profícuo entre: *a memória, a história, o esquecimento* (Ricoeur 2007), atrelado, sobretudo, a um círculo hermenêutico de compreensão (Gadamer 2002) de condições socioeconômicas, políticas estruturantes e a eclosão de movimentos populares contestadores da ordem vigente. Daí a importância de se refletir sobre os pressupostos teóricos gadamerianos e de Ricoeur (1986), sobre as noções de explicar, compreender e vivenciar e sua aplicabilidade em uma releitura da Cabanagem, a partir da observação-participante, em partes do Círio de Nazaré, momento profano-religioso em que *um rio de gente* invade as ruas de Belém, a cidade pára e, se reproduz, em certo sentido, cenas do movimento cabano. Esta é a próxima *subida da maré* no esforço de compreensão da *identidade amazônica* (Maués 2006).

## CAPÍTULO II

### QUANDO UM RIO DE GENTE<sup>29</sup> INVADE BELÉM: uma releitura etnográfica da Cabanagem no Círio de Nazaré<sup>30</sup>

*“Um dos aspectos mais impressionantes do Círio, com efeito, é o modo como se processa esse afluxo de romeiros para a capital. Não se trata de um deslocamento em termos de afluência, mas à maneira de um rush insólito, que culmina no dia da procissão como preamar humana dominando a paisagem com sua intensa movimentação. Em termos de comparação, o Círio é a correspondência humana da pororoca. Quem observa o fato dos pontos de acesso da capital tem a impressão de uma invasão ou êxodo rural em larga escala, emprestando à cidade uma nota inusitada e estranha.*

*Essa impressão de êxodo e de invasão se acha bem descrita por Dalcídio Jurandir em certo trecho de seu romance Belém do Grão Pará, ao fixar cenas da chegada de romeiros à capital. Uma das personagens do romance, interiorana que assiste do Vêr-o-Pêso ao afluxo dos romeiros para a doca, imagina-se a si própria como participante involuntária de um exército de bandoleiros que, partindo do Guamá, estivesse invadindo a cidade. “Eh que ventação na baía. Olhava o rio crespo de velas, encaroçado de montarias e remos. Ela sentia-se de bubuia naquela murmuração crescente da doca. Eram seus parceiros, os muitos ali acampados, criatura meio miúda, sabrecada de sol, rosto de cobre, côr de vela, peixe e lama, paludismo e raízes sob a arquitetura dos mastros e cordoagens, como se tudo aquilo fosse uma ardilosa preparação dos bandoleiros guamaenses para atacar a cidade. Estavam ali disfarçados os bandoleiros?” (MOREIRA 1989, p. 6,7).*

Explicar, compreender e (re)vivenciar, etnograficamente, os elementos constitutivos da identidade cultural, presentes em *cenar da vida amazônica* (Veríssimo 2013), como o Círio de Nazaré, representou o percorrer de um caminho tão labiríntico como os percursos pluviais desafiantes, sobre os quais flutuei *de bubuia*, ao longo da pesquisa etnográfica.

Na retomada do trabalho de campo, o vento, *de proa*, nos conduzia a uma leitura segmentada dos elementos enfatizados por Maués (2006 p.11). Contudo, a vivência etnográfica, nos termos de Peirano (1995 p. 45), para quem “toda etnografia é um

---

<sup>29</sup> Ao utilizar esta expressão, estou adotando a perspectiva de Isidoro Alves (2005, p.75), para quem: “A imagem que muitos têm do Círio é esta: um grande rio de gente (e seus afluentes) que se deslocam por toda a cidade e que vai incorporando e emocionando os ribeirinhos. No centro desse rio, um símbolo muito forte. No plano regional, no sistema de representação e no imaginário dos paraenses, na hierarquia de santos, Nossa Senhora de Nazaré ocupa uma posição mais importante. Quando ela sai da igreja da Sé para seguir em procissão até a sua Basílica, ela recebe, por parte da banda de música, o toque de chefe de Estado. É como se fosse um governador de Estado ou um presidente da República, entrando em um espaço público. Estabelece-se assim a hierarquia, a formalidade, o respeito do sagrado. Feito isso, o domínio do sagrado pode ser alcançado sem as mediações formais que, em relação aos santos católicos, são feitas pelas instâncias eclesásticas. A posição da santa é suficientemente forte para propiciar a aproximação com o sagrado sem o risco da inversão ou contaminação de domínios simbólicos”.

<sup>30</sup> A denominação “Círio de Nazaré”, refere-se historicamente a procissão do segundo domingo de outubro, contudo, ao adotar este termo, de modo, geral estamos nos referindo a um período mais amplo de festividade, composta a cada ano por um número cada vez maior de procissões e eventos que configuram o que Isidoro Alves (1995, p. 66) denomina de “tempo do Círio”. Neste sentido, a observação-participante na festividade, restringiu-se mais especificamente a Procissão Fluvial e a Tranladação Noturna, contudo, sem que fossem desconsiderados outros momentos da festividade.

experimento” aliada a perspectiva de “círculo hermenêutico de compreensão” desenvolvida por Hans-Georg Gadamer (2002), o *cair do vento* nos carregou para uma experiência acadêmica e pessoal, ao menos ousada, de não priorizar estes elementos identitários amazônicos definidos por Maués (2006), como nuances estanques, daí o esforço, de compreensão de uma Cabanagem, que pode ser visualizada, nas faces amazônicas do caminho de devoção, esperança e resiliência social, quando *um rio de gente* invade Belém e região metropolitana, durante a realização da Festividade de Nazaré.

No propósito de explicar o não palpável, de compreensão de um intenso, por vezes dramático, encontro, que envolve celebração litúrgica e festejos populares, de um *Carnaval Devoto* (Alves 1980)<sup>31</sup>, inspirado neste e em outros autores, como Eidorfe Moreira (1989) e Dalcídio Jurandir (2004), me dispus a (re)vivenciar, através de uma observação-participante, a grande festa religiosa de devoção católica amazônica: o Círio de Nazaré, procurando apresentar cenas panorâmicas deste momento de procissões, de fé e lágrimas, que acontecem na capital paraense, nas quais, um olhar etnográfico cuidadoso pode vislumbrar, desde a presença, de *bons católicos*<sup>32</sup>, até a reconfiguração de elementos da memória cabana<sup>33</sup> que o tempo, a história oficial e o descaso público, com as necessidades da população carente, não conseguiu apagar dos rios e ruas de Belém.

Entretanto, o ponto de ancoragem inicial é refletir sobre a noção de explicar e compreender, na perspectiva de Paul Ricoeur (1986), para destacar então, respectivamente, a importância do (re)vivenciar, para um melhor entendimento da identidade amazônica, mesmo em um contexto marcado por excessiva modernização tecnológica e cientificidade, que, em

---

<sup>31</sup> Ao justificar a escolha pela ambivalência do que chama de um momento <<extra-ordinário>>, que articula de maneira diferente os momentos ordinários da rotina cotidiana, com base em um sistema codificado, capaz de comunicar o significado dos fatos narrados e ou vividos, os dramas representados, os acontecimentos atualizados, bem como o valor simbólico dos instrumentos e agentes em ação, próprios da festividade do Círio de Nazaré, ALVES (1980, p. 25, 26), nos indica algumas das suas referências teóricas principais, entre eles: “Da Matta (1974) introduz, nos estudos das <<festas>> brasileiras uma perspectiva analítica, onde estruturas simbólicas recorrentes aparecem combinadas conforme se tatá de uma ou outra manifestação, isto é, certos elementos que operam na linguagem de uma festa como o carnaval aparecem também nas festas de um santo. Isso corresponde ao que, intuitivamente, foi anotado por Moreira (1971) ou pelo romancista Dalcídio Jurandir (1960), quando se referem ao Círio de Nazaré como uma espécie de <<carnaval Devoto>>.”

Ou seja, a um só tempo estão operando a devoção, a ordem consagrada, própria do rito sacral, e a informalidade, a descontração, a alegria da festa. O sagrado e o profano, assim, longe de serem opostos absolutos, constituem-se categorias que operam simultaneamente. A Festa de Nazaré é, a um só tempo, um conjunto de atos litúrgicos que celebram um santo padroeiro e também de atos de encontro, de solidariedade, de neutralização de diferenças”.

<sup>32</sup> Conforme Galvão (1955, p. 5) e Maués (2008, p. 122).

<sup>33</sup> “Em planos diversos e formas diferentes, o Círio e a Cabanagem são os dois maiores exemplos do poder afirmativo das massas na história do Pará, e é precisamente por isso que ele acabou prevalecendo sobre as outras procissões, inclusive as mais antigas e tradicionais”. (MOREIRA 1989, p.20).

tese, tenderiam à negação destas premissas identitárias, que estão envolvidas no Círio de Nazaré.

## **2.1- Explicar, Compreender, (Re)Vivenciar Etnograficamente a Identidade Amazônica: entre cabanos no Círio de Nazaré.**

*“Pela primeira vez, Alfredo via uma festa de Nazaré, de tanta falância. No dia da transladação, a cabeça cheia daquelas coisas do noivado, foi com Libânia ao Ver-o-Peso. Crise grande no Pará, por isso muita família do interior, dos lugares mais distantes, não podia vir nem para o dia do Círio quanto mais passar os quinze da Festa. Alfredo sabia que a mãe não podia vir nem quase ninguém de Cachoeira. Ah, viesse a mãe, não pelo Círio, mas para deslindar qual o proceder dele entre d. Emília e a prima Isaura. Nem Andreza? Esta podia, ora se não, fugida, com seu sangue de travessa. Fugisse, voasse, de repente. Fosse ela, já teria soltado na Rui Barbosa o que sabia?  
Alfredo ia ver os barcos, o povo. Atulhado de velas, mastros, bagagem, romeiros, o Ver-o-Peso era um arraial em cima d’água. Tinha que tinha gente! Ali, durante aquele dia, moravam. Libânia, descalça, mas sempre no seu andar de bem calçada, fazia umas comprinhas sem tanta necessidade, as raízes da madrinha mãe, um vasinho para planta, a bilha, se possível, encomendada pelo padrinho. Levava Alfredo para aquele haver de criaturas que desembarcavam, crianças e bichos, baús, redes, sacos, comedorias pelos toldos e proas. Vendedores farejavam tios bimbos para impingir a sua droga — estrato, talco, pulseira, brinco, trancelim, lencinho com letra, chapéus usados, “ouros” de mil quilates e colares de pouca ilusão. As frutas, as carroças, os portugueses praguejando, os bêbados nos paralelepípedos”. (DALCÍDIO JURANDIR, 2004, p.453).*

Quando nos referimos aos pressupostos do conhecimento científico, que poderiam nortear o entendimento da transumância humana descrita, na cena acima, focalizada no porto do Ver-o-Peso, nos dias em que antecedem a Festa de Nazaré é fato quase inquestionável, a perspectiva de existência de uma dicotomia epistemológica e ontológica, norteadas pelo embate bastante antigo, entre o explicar e o compreender, como marca de uma ruptura, entre as ciências naturais e as ciências do homem, além de um distanciamento incondicional, entre o pesquisador e seu objeto de investigação, a fim de garantir a cientificidade da pesquisa.

Em contraposição a esta premissa, Ricoeur (1986, p. 163) aponta que, neste duelo, entre dois campos em presença, o termo explicação designa a tese da não diferenciação, da continuidade epistemológica, entre as ciências da natureza e as ciências do homem, enquanto o termo compreensão anuncia a reivindicação, de uma irredutibilidade e de uma especificidade das ciências do homem.

Deste modo, tal dicotomia é questionada por este filósofo, que destaca algumas possibilidades de aproximação, de supressão deste dualismo metodológico, entre explicação e compreensão, através de uma dialética fina, conforme:

“Por dialéctica, entendo a consideração segundo a qual explicar e compreender não constituíram os pólos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar interpretação. Também esta solução alternativa tem a sua dimensão epistemológica e a sua dimensão ontológica. Dimensão epistemológica: se existe uma tal relação de implicação mútua entre os métodos, deveremos encontrar entre ciências da natureza e ciências humanas tanto uma continuidade como uma descontinuidade, tanto um parentesco como uma especificidade metodológica. Dimensão ontológica: se explicação e compreensão estão tão indissociavelmente ligadas ao plano epistemológico, já não é possível fazer corresponder um dualismo ôntico a um dualismo metódico”. (RICOEUR 1986, p. 164).

Neste sentido, não caberia à filosofia, como nuance de sua própria sobrevivência enquanto ciência, à suscitação de cismas metodológicas irreduzíveis. No plano epistemológico, referente à teoria de *Verstehen* (compreender), esta ciência deveria possibilitar sim, uma revisão permanente da dicotomia, entre o explicar e o compreender.

Processo que teria como pano de fundo a comparação inerente a três problemáticas: a do texto, a da acção e a da história, homologia sempre delineada, por processos complexos. Pois, a correlação entre os três paradigmas de comparação ou teorias, poderia nos apresentar a perspectiva de uma dialéctica geral de interface entre o compreender e o explicar, para assim poder, (re)vivenciar a experiência etnográfica em uma festa, pelos rios e ruas de Belém: o Círio de Nazaré.

Este delineamento do pensamento filosófico de Paul Ricoeur recebeu fortes contribuições das concepções de Gadamer (2004 p. 31) segundo o qual, o fenômeno da compreensão, não se restringe, em especial, a um problema de doutrina dos métodos aplicados as ciências do espírito. Por isso, desde sua origem histórica, o problema da hermenêutica, sempre esteve forçando os limites impostos pelo percurso metodológico, da moderna ciência.

Deste modo, explicar e/ou compreender um texto, ou uma paisagem é somente um arranjo da ciência, já que este processo hermenêutico pertence, claramente, ao todo da experiência do ser/estar no/do mundo. Demarcando então, o terreno sensível e frágil das ciências sociais em relação à ideologia e a falibilidade humana, neste sentido:

“Ricoeur nos traz uma outra abordagem da compreensão que é o paradigma do texto para a interpretação da acção social. Este é um paradigma construído tendo em vista o carácter eminentemente hermenêutico das ciências sociais. E se inicia quando Ricoeur estabelece os critérios da textualidade (efetivação da linguagem como discurso, efetivação do discurso como obra estruturada, a relação da fala e da escrita nas obras do discurso, a obra do discurso como projeção de um mundo e ambos, discurso e obra do discurso como mediação

da compreensão de si). Com isso Ricoeur estabelece o nexó entre o texto e a ação, considerada por ele como um quase texto. A noção de texto torna-se um paradigma para as ações humanas e esta um “referente para toda uma categoria de textos”. A ação humana”. (MENDONÇA 2011, p.4).

Neste contexto, por uma questão de encaminhamento, delimito a presente análise a primeira das problemáticas desenvolvidas por Ricoeur (1986), a teoria do texto, não sem antes ratificar a importância deste pensador para o entendimento da noção do mundo como um texto, em que nós pesquisadores e homens comuns, se é que esta segmentação é possível, não estamos em posicionamentos hermenêuticos tão distantes, sobretudo, quando podemos experimentar (não estou me referindo ao processo de experimentação que ainda marca as ciências naturais), vivenciar etnograficamente os meandros de elementos da identidade amazônica, segundo a perspectiva de Maués (2006).

Compreender, para além dos aspectos estruturais do texto, seria então: “estabelecer, entre a alma do leitor e do autor, uma comunicação, até mesmo uma comunhão, semelhante à que se estabelece, num diálogo frente a frente” (Ricoeur 1986, p. 167). Este processo em via dupla estaria imbricado pela compreensão que apela à explicação, em situações de diálogo, entre horizontes hermenêuticos, onde a interface de perguntas e respostas permite-nos verificar a interpretação em situação, pois:

“Não se poderia dizer que a passagem para a explicação destrói a compreensão intersubjetiva. É uma mediação exigida pelo próprio discurso. Eu digo, exatamente, o discurso e não simplesmente a fala, manifestação fugida da língua. Porque é o discurso que faz apelo a este processo cada vez mais complicado de exteriorização a si mesmo, que começa pelo afastamento entre o dito e o dizer, continua pela inscrição na letra e acaba nas codificações complexas das obras de discurso, e da narração entre outras”. (RICOEUR 1986, p. 168).

Não se trata, portanto, de negar o caráter intersubjetivo da compreensão, que se completa com a explicação. Posto que, entre estas interfaces hermenêuticas “desenvolve-se o mundo do texto, o significado da obra, a saber, no caso do texto narrativo, o mundo dos trajectos possíveis, da acção real. Se o sujeito é chamado a compreender-se face ao texto, é na medida em que este não está fechado em si mesmo, mas aberto, que ele redescreve e refaz”. (Ricoeur 1986, p. 170).

Esta abertura para outros horizontes hermenêuticos, que não o do pesquisador, é fundamental, para a compreensão de si, por conta da observação do outro, com a condição de um distanciamento, que antes de tudo é de si a si mesmo, especialmente, quando estamos diante de eventos de forte interjeição cultural, aparentemente tão distintos, mesmo para um



pesquisador mergulhado em uma tradição histórica, de devoção permanente a santos populares, católicos ou não, que se espalha por toda a região amazônica, de ocupação antiga, e que se reconfiguram, a partir de um grande modelo: o Círio de Nazaré, quando a cidade toda pára, transfigura-se o cotidiano e o povo de origem cabana, *bons católicos*, vão às ruas de pés descalços, em um desfile etnográfico de resistência, angústia e resiliência social, cenário motivado, em parte, pelo descaso dos poderes constituídos e diante da desigualdade social histórica da região, e “que marca o país, muitos buscam auxílio na fé”. (Iphan 2004, p. 69). Como os cabanos, ha seu tempo, investidos por espírito análogo de luta e resiliência, pegaram em armas.

Neste esforço de compreender, explicar e (re)vivenciar, quando comecei a escrever este etapa do texto, pensando neste tempo do Círio, em que a cidade e a região pára, para ver a Santa na berlinda passar e o cotidiano da cidade e região, das pessoas e suas famílias é transfigurado, já era possível perceber, pelas ruas de Belém, os maços entrelaçados de *maniva* fresca, que chega a toda hora, principalmente durante a madrugada, às feiras tradicionais da cidade, como o Ver-o-Peso, onde se passa a descrição que proporcionada, por Dalcídio Jurandir (2004) e que se repete em outras, como a Feira da Conceição, Porto da Palha e aos trapiches contíguos, a estes pontos, que fazem, literalmente, a ponte entre o rios e ilhas, que cercam a cidade e demais zonas interioranas, com estes espaços de *preamar* humano e circulação comercial.

Desembarca (vem pra terra) junto com os romeiros-bandoleiros e a *maniva*, os paneiros cheios com patos, que serão cozidos, no *tucupi*, para compor o tradicional almoço das famílias. Chegam também, os devotos que vêm pagar suas promessas ou renovar os votos de devoção a Nossa Senhora de Nazaré.

Penso que, de certo, era possível, sentir o cheiro forte, embriagante da *maniçoba*<sup>34</sup>, a qual é produzida com a folha da *maniva*, cozinhada, por pelo menos, sete dias, fervendo em latões de manteiga reaproveitados ou panelões de alumínio, colocados em folgareis, nos quintais de Belém, mesmo em seus bairros centrais, onde as casas e famílias extensas e os

---

<sup>34</sup> Ao referimo-nos a estas sensações inerentes ao cheiro da *maniçoba* e de outras comidas típicas do período nazareno, como o pato no tucupi, que invadem as ruas de Belém, tenho a lembrança desta situação, quando das falas em sala de aula do PPGSA, da Prof<sup>a</sup>. Maria Angélica Motta Maués, e que, posteriormente, encontrei registrado assim: “É o “almoço do Círio”, que, como dizia Heraldo, raia ao exagero. Faz-se comida, uma comida especial que é preparada com antecedência nas casas. Algo interessante, relacionado a isso, é que, às vésperas do Círio, muitas ruas dos bairros residenciais adquirem um aroma peculiar que vem das cozinhas onde, por exemplo, se está fazendo a maniçoba, os assados, fervendo o tucupi, do pato”. (MOTTA-MAUÉS 2005, p. 44).

grandes quintais, contemporaneamente, dão lugar ao crescimento urbano verticalizado e a especulação imobiliária.

Outro sinal, de que o tempo do Círio está chegando é o encontrar, pelas ruas de Belém e região metropolitana RMB<sup>35</sup>, e pelo interior do Estado, grupos de devotos, normalmente usando algum tipo de camiseta estampando a imagem da *Nazica*, forma carinhosa como estes costumam se referir à imagem da Santa, que vai carregada no colo em romaria, cheia de velas acesas, de uma casa a outra, reproduzindo a cena dos primeiros Círios pelas ruas de Belém, quando a imagem da Santa era conduzida, no colo dos bispos, antes da introdução da berlinda<sup>36</sup>.

Réplicas da imagem peregrina de Nossa Senhora de Nazaré<sup>37</sup>, para a qual se realiza uma grande quantidade de manifestações religiosas, entre elas, as novenas noturnas, onde os donos das casas, que pedem a visita da imagem, seus familiares e demais convidados, parentes ou não, se reúnem em torno da Santa, colocada-a em altares adornados, por flores, velas acesas, fitas coloridas, terços, cartazes da santa, imagens de outros santos e fotos de pessoas doentes. Peregrinação que se estende para instituições públicas e privadas, onde as novenas, em geral, são substituídas por celebrações ecumênicas.

---

<sup>35</sup> A Região Metropolitana de Belém - RMB, também conhecida como Grande Belém, foi criada por Lei Complementar Federal nº 14 em 1973, e alterada em 2010, é uma conurbação com 2.320.604 habitantes, resultando da junção entre cinco municípios, além da capital, agrega-se a esta área também: Ananindeua, Marituba, Benevides e Santa Bárbara.

<sup>36</sup> “Nos primeiros círios realizados em Belém a imagem da santa era conduzida no colo dos bispos, sendo mais tarde introduzida a *berlinda*, no interior da qual ficava a imagem, que era transportada num carro puxado por juntas de bois. Em certos anos, quando o Círio percorria a área do mercado Ver-o-Peso, havia dificuldade para o carro passar por causa da água que transbordava da baía, inundando e enlameando a rua, que não possuía calçamento. Por isto surgiu a idéia, em 1855, de passar uma grande corda em volta da *berlinda*, para que o povo pudesse ajudar a puxá-la, a fim de que o carro transpusesse melhor o atoleiro. Somente 13 anos depois a *corda* foi oficializada pela diretoria da Irmandade de Nazaré, adotando-se também outras medidas que restringiam o uso de carros, cavalos e foguetes no cortejo”. (Dossiê IPHAN I - Círio de Nazaré, 2006, p. 21).

<sup>37</sup> “A procissão do Círio possui uma estrutura e alguns elementos característicos, essenciais ou não. O elemento central é a *berlinda*, um andor envidraçado, semelhante a uma liteira dos tempos coloniais, profusamente adornada de flores, na qual é transportada a réplica da imagem da santa – a *peregrina* – durante a *trasladação* e o Círio. A imagem tida como *original*, encontrada pelo caboclo Plácido, permanece o ano inteiro na Basílica de Nazaré. A *peregrina*, uma imagem com feições caboclas, mais próxima da fisionomia dos devotos da região, foi feita no final da década de 1960. E é em torno dela que se organizam a procissão e os demais elementos que a integram: a *corda* puxada pelos promesseiros, as barcas, os carros, os fiéis e as autoridades laicas e religiosas”. (Dossiê IPHAN I “Círio de Nazaré, 2006, p. 31). Sobre esta distinção entre imagem original e imagem peregrina, Maués & Pantoja (2006), promovem uma discussão acerca dos elementos que compõem uma *identidade amazônica*, apresentando a origem da devoção à imagem de Nossa Senhora de Nazaré, na primeira metade do século XVII, na localidade de Vigia de Nazaré na Região do Salgado, no Estado do Pará, e que acabou por se tornar a partir do final do século XVIII em Belém, a celebração do Círio de Nazaré. Da mesma forma, dispõem as imagens da Santa, inerentes a dois momentos distintos e complementares, a primeira imagem seria a “verdadeira” encontrada por Plácido em 1700, enquanto que a outra é chamada de “peregrina”, por ser a que é levada nas procissões que envolvem o Círio. Sendo que as mesmas apresentam feições e expressões culturais, de uma senhora portuguesa e de uma jovem mãe, *cabocla*, respectivamente.

“Assim, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará, é muito mais do que um mero fenômeno religioso, podendo ser observado e compreendido sob diversos pontos de vista: religioso, estético, turístico, cultural, sociológico, antropológico etc.

A devoção pela santa é parte do cotidiano dos paraenses.

Está presente nos pequenos altares domésticos, no movimentado Mercado do Ver-o-Peso, nas bancas de peixe, nos supermercados, em bancos, instituições governamentais e meios de comunicação. Nossa Senhora de Nazaré chega a ser chamada, carinhosamente, por muitos devotos, de “Tia Naza” ou mesmo “Nazica”, o que evidencia a relação direta estabelecida, entre o devoto e a Virgem, fenômeno recorrente nas devoções populares no Brasil”. (Dossiê IPHAN I - Círio de Nazaré, 2006 p. 13).

Nesta relação de proximidade, professam orações, cantam louvores, fazem agradecimentos ao *pé do ouvido* da imagem e dão testemunhos, por graças recebidas, consideradas inalcançáveis, sem a intermediação da padroeira dos paraenses. Renovam assim, a fé, em torno das imagens, que chegam as casas após a realização da *Missa do Mandato*<sup>38</sup>, quando as réplicas são entregues, pela Paróquia de Nazaré e Diretoria da Festa a outras paróquias menores ou lideranças leigas, espalhadas pela cidade e interior do Estado, seguindo o imaginário de solidariedade cristã, reforçam e ampliam com a distribuição das imagens, a proteção, aos desvalidos sociais amazônicos, proporcionada pelo manto de Nossa Senhora de Nazaré.

Este círculo de peregrinações, determinado, pelas novenas noturnas (ou de final de tarde), funciona como uma espécie de ação motivacional, mobilizadora da devoção católica, para a grande festa dos católicos, para alguns o “Natal dos paraenses”, (Dossiê Iphan I “Círio de Nazaré, 2006, p. 29), a procissão do Círio de Nazaré, que acontece tradicionalmente, no segundo domingo do mês de outubro<sup>39</sup>, momento de culminância do ciclo mariano iniciado com a *Missa do Mandato*.

---

<sup>38</sup> “Em 1986, o padre Luciano Brambilla, sentindo a necessidade de um ato que marcasse o início da preparação das *novenas de peregrinação*, resolveu criar a *missa do mandato*. Desde então, essa celebração marca oficialmente o primeiro ato da *festividade nazarena*. Alguns dias, após à missa acontece a manhã de formação para dirigentes das peregrinações, uma preparação ao novenário por meio de palestras e explicação da sistemática dos *encontros*. É realizada em um dos salões do Centro Social de Nazaré e conta com a participação de representantes de quase todas as paróquias de Belém. Após essa preparação, os padres barnabitas distribuem para todas as paróquias imagens de Nossa Senhora de Nazaré, livros das peregrinações e cartazes do Círio. A distribuição estende-se também às paróquias do interior do estado”. (Dossiê IPHAN I- Círio de Nazaré, 2006 p.36).

<sup>39</sup> “Ao longo do tempo, o Círio de Nazaré, em Belém, sofreu diversas modificações: quanto à data e ao horário de realização; e quanto à organização do cortejo, ao qual foram agregados diversos elementos novos e alegorias, embora seu itinerário tenha se mantido sem grandes alterações. No início, não havia data certa para a festa, podendo esta ser realizada em setembro, outubro ou novembro. A romaria era vespertina e até mesmo noturna, daí o uso de velas. A partir de 1854, em função das chuvas que comprometeram o Círio no ano anterior, a procissão passou a ser realizada no horário matinal. Entre 1793, data do primeiro Círio, e 1882, o cortejo saía do

Parte constituinte de um ciclo devocional católico, que faz da imagem de Nazaré o seu símbolo maior, se desdobrando em diferentes escalas, pelos Círios do interior, com padroeiros distintos, conforme a localidade interiorana, em um “ciclo de Círios”, que antecedem ou complementam a Festividade do Círio de Nazaré, conforme a data de comemoração do padroeiro, pois, “do mesmo modo, como a pororoca provoca ondulações menores, reflexos diretos do seu deslocamento, assim também o Círio se desdobra e se repete, com intermitências e em menor escala, nos pequenos Círios do interior”. (Moreira 1989, p.17)<sup>40</sup>.

Guardadas as devidas proporções, a aproximação da procissão dominical, que se destaca durante a Festividade de Nazaré ou quadra nazarena, o movimento de peregrinações, pelas ruas de Belém ou o cheiro de maniçoba fervendo, que inebria as casas, a movimentação nos portos e feiras, provocaram-me o relembrar de pontos importantes, da experiência etnográfica, às margens do rio Capim, que procurarei explicar, compreender e (re)vivenciar, em outro momento. Por ora buscarei encontrar elementos memoriais da Cabanagem no Círio de Nazaré, entre botos e *bons católicos*, em uma “aventura antropológica”<sup>41</sup>, um exercício etnográfico, a bordo de embarcação, na Procissão Fluvial e de pés descalços, pelas ruas de Belém, um caminhar, sobre o qual existe um denso, no sentido geerticiano, processo de produção literária.

---

palácio do governo. Em 1882, o bispo Dom Macedo Costa (que esteve à frente do bispado do Pará entre 1861 e 1890) e o presidente da província Justino Ferreira decidiram que a procissão sairia não mais do palácio do governo, mas da Catedral da Sé. Dom Macedo Costa foi um árduo defensor do fim do regime do padroado que colocava a Igreja Católica sob os auspícios da monarquia portuguesa, e também um ferrenho lutador contra a autonomia dos devotos do catolicismo popular. Estes fatores podem tê-lo motivado a transferir a saída da procissão para a Catedral da Sé, favorecendo seu controle sobre ela. Em 1901, o bispo Dom Francisco do Rêgo Maia fixou o segundo domingo de outubro como a data oficial do Círio”. (Dossiê IPHAN I- Círio de Nazaré, 2006 p.20).

<sup>40</sup>Ao referir-se aos Círios do interior MOREIRA (1989 p. 17) afirma: “Não sabemos se antigamente todos êsses Círios se realizavam depois do da capital, mas hoje alguns o antecedem. Convém notar também que variam os padroeiros, havendo “Círios” de *Nossa Senhora de Santana*, (grifo meu, embora não necessariamente o autor esteja se referindo a festa de santo da vila de Sant’Ana do Capim, posto que, existem em diferentes localidades da região amazônica festas de santo para esta padroeira) *Nossa Senhora do Rosário* etc., embora se trate de termo reservado originalmente às procissões em louvor de *Nossa Senhora de Nazaré*. Tudo isso provoca um intenso intercuro demográfico no interior do Estado. Intercuro que nem sempre tem caráter vicinal. Na própria capital aparecem com frequência anúncios nos jornais sôbre transportes para tais ou quais cidades, na época dos respectivos Círios”.

<sup>41</sup>CARDOSO, Ruth. *A Aventura Antropológica*. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1988.

## 2.2- Quando as Ruas são Tomadas e a Amazônia entra em Cena: visão (Geo-Social) literária da Cabanagem no Círio de Nazaré.

Falar sobre o Círio de Nazaré ou compreender, explicar e (re)vivenciar este momento, da vida amazônica, é tão desafiante como tentar encontrar, por entre as cenas do seu percurso, pelas ruas e rios de Belém, elementos da identidade regional, como o *encantado* na figura do boto encantado e a memória da Cabanagem, especialmente, quando lançamos o foco a este último elemento, por evidenciarem instâncias da vida, aparentemente, tão distintas como a religiosidade de um povo e o mais importante movimento revolucionário, ao longo de seu caminhar histórico, na região amazônica.

Esta empreitada desafiante resulta de alguns pressupostos básicos importantes, em primeiro lugar, podemos apontar um processo de reconhecimento acadêmico e social contínuo, em relação à Cabanagem, que somente recentemente passa a ser percebida, como um movimento de cunho revolucionário e social, graças ao empenho de alguns autores, que serviram de referência bibliográfica, à produção do capítulo introdutório, desta tese<sup>42</sup>.

Por outro lado, conforme indicava, a cerca de quatro décadas, Isidoro Alves (1980), naquele que é considerado o primeiro trabalho de cunho antropológico, sobre a Festividade de Nossa Senhora de Nazaré<sup>43</sup>, existiria um controle do conhecimento, sobre o acontecimento, em razão de uma “retórica do Círio”, produzida por um discurso que privilegiaria elementos comuns, cujas categorias, situações e eventos históricos seriam recorrentes, em que:

“Há sempre fatos repetidos, exaltações que não se modificam, e o discurso sobre a Festa de Nazaré ao mesmo tempo que ressalta o aspecto *tradicional, devocional e identificador* para a população que o vive, não esconde os enunciados sobre os excessos, o profano e a festa. O Círio e a Festa de Nazaré são objetos de incursões de historiadores, cronistas, padres, poetas, romancistas, sociólogos e cineastas”, (ISIDORO ALVES 1980, p. 89).

Neste ponto, além de indicar uma relevante bibliografia, sobre a Festividade de Nazaré<sup>44</sup>, utilizada ao longo de seu *Carnaval Devoto* (1980), para destacar em sua análise como o recombina de elementos retóricos, ao nível da linguagem, produziria o que é apresentado, *a posteriori*, como “retórica do acontecimento”, por recobrir parcialmente, uma

---

<sup>42</sup> Ver: *FACES CABANAS*: uma releitura histórica do movimento.

<sup>43</sup> “A estrutura organizacional do Círio foi pela primeira vez descrita e analisada, do ponto de vista antropológico, por Isidoro Alves (1980), distinguindo-se, na época, um núcleo estruturado, no interior da *corda*, que circundava a *berlinda* e no qual desfilavam as autoridades e convidados especiais”. (Dossiê IPHAN I – Círio de Nazaré, 2006 p. 31).

<sup>44</sup> Citadas em notas das páginas 89 e 90 de *Carnaval Devoto* (1980).

retórica forjada sobre o fato, que não revelaria em sua essência, o profano, a festa, e o excesso, cenas que se insurgem, em relação ao histórico controle da autoridade eclesiástica.

Deste modo, segundo Alves (1980 p. 92), apesar do discurso recorrente sobre o evento ritual, a bibliografia experimentada proporciona a possibilidade de conhecer, revelar os diferentes âmbitos da festa e a incompletude destas diferentes perspectivas, pois:

“Os historiadores buscam as origens, mas não revelam o verdadeiro significado da atualização do mito; os cronistas enaltecem o sentimento religioso do povo paraense, mas não alargam o sentido do religioso e nem indicam qual a profundidade do sacrifício; os poetas cantam o movimento da massa, o gesto de reverência, o poder miraculoso da santa; o cineasta usa o Círio como pano de fundo e coloca um personagem em meio a um amplo movimento que sugere uma incrível beleza plástica (uma encenação sobre outra encenação); a direção da festa defende a ordem, o sentimento religioso, a liturgia, enfim, a compatibilidade do movimento maciço às orientações eclesiásticas. O romancista e o contista usam o Círio como motivo e cenário onde seus personagens se movimentam, ainda que a motivação do escritor seja outra”. (ALVES 1980, p. 92 e 93).

De forma similar e alguns anos antes, daí a indicação de uma lacuna, aquela altura, quanto a existência de uma pesquisa de caráter antropológico como o *Carnaval Devoto* (1980), o escritor Eidorfe Moreira, que também faz uso desta denominação em *Visão Geo-Social do Círio* (1971 p. 10), publicado originalmente no jornal “A Província do Pará” em 11 de outubro de 1970, portanto, véspera do Círio de Nazaré daquele ano, aponta de forma ensaísta alguns trabalhos importantes para a elucidação dos problemas e perspectivas de um evento de difícil explicação, como a Festa de Nossa Senhora de Nazaré.

Dentre os trabalhos destacados por Moreira (1971) aparece uma ênfase especial a Dalcídio Jurandir, no romance *Belém do Grão Pará* (publicação da Editora Martins em 1960), em um dos trechos em que o escritor marajoara faz referência, ao movimento cabano e a transladação noturna da Festa de Nazaré, apresentando uma cena da chegada de romeiros à capital passando no Ver-o-Peso, seguindo em direção à Doca (Igarapé das Armas), quando Libânia, personagem do romance, imagina-se como participante de um exército de bandoleiros, provenientes da região do rio Guamá, para tomar a cidade, cena que apresentamos de forma ampliada, (completando a que aparece na epígrafe de abertura deste capítulo, para que se perceba de aprofundada, a relação literária, entre o Círio de Nazaré e a Cabanagem:

“Libânia — ele via — era o pé no ar, bailarina, correndo o Ver-o-Peso. Na loja, violões e violas desencordadas na prateleira e paredes faziam arregalar os olhos dos caboclos que ficavam, remanseando, ao pé, cobiçosos. Libânia,

mirando os instrumentos, parecia encordoá-los. Ah, os pobres que sabiam tocar e não tinham o que tocar na noite de trasladação (grifo meu). “Era tão bom tocar”, disse ela, num ar sério. “Se meu cabelo desse, eu dava para encordoar”, falou rindo de sua bobagem, a invenção dela. Alfredo até se admirou que Libânia falasse tão de repente aquilo, tão interessada estava com as coisas, fosse o leitão peiado na proa da igarité, o pé de alecrim, os violões, o espalhado da maré trazendo o povo dessas distâncias e esconderijos, pooovo! Ah, pensou Alfredo, descesse um dom nele para, num sopro, tirar aqueles instrumentos e distribuir pelo pessoal mais carecido, falta de um violão que fosse. Mas passavam fiscais perseguindo os contraventores, os “atravessadores”, uns multados, alguns colhidos para o xilindró, tantos se escondiam pelas embarcações, cinzavam, driblando a polícia. Libânia vendo-se observada pelo funcionário da Recebedoria, pavio do fisco, olhar de multa, gogó saliente e suado, cuspiu e resmungou:  
— Esses fiscais da peste! Axi!

E depois.

— Eh que ventação na baía. Olhava o rio crespo de velas, encaroçado de montarias e remos. Ela sentia-se de bubuia naquela murmuração crescente da doca. Eram seus parceiros, os muitos, ali acampados, criaturada meio miúda, sabrecada de sol, rosto de cobre, cor de vela, peixe e lama, paludismo e raízes sob a arquitetura dos mastros e cordagens, como se tudo aquilo fosse uma ardilosa preparação dos bandoleiros guamaenses para atacar a cidade (grifo meu). Estavam ali disfarçados os bandoleiros?”, (JURANDIR 2004, p. 457, 458).

Esta similaridade entre o movimento cabano, proveniente da região do rio Guamá, Acará, Capim, Moju e de outros afluentes da bacia amazônica e os intercursos profano-religiosos do Círio, inerente a capacidade de Nossa Senhora de Nazaré, para solucionar questões pendentes, aparece em outros trechos do romance dalcidiano, como por exemplo, na cena seguinte:

“D. Inácia media a cólera contida da mulher, pensando, de vez em vez, nas preocupações da mudança, na casmurrice de Virgílio, nos crescentes boatos do movimento militar no Rio.

— A senhora viu como ferve no Guamá, d. Luduvina?

— Aquele puro banditismo? Mas a Brigada vai, acaba.

— A senhora não acha que pode virar numa cabanagem?

D. Inácia provocava os receios da vizinha. Teria sabido alguma coisa da cabanagem?

— Os cabanos (grifo meu) fizeram desta Belém, vizinha, um valha-nos Deus.

— Como, d. Inácia?

— Mataram o Governador, os comandantes, mataram muito branco, mataram muito português, mas mataram...

— Mas de onde vinham? Os demônios?

— Do interior, se ajuntaram nos sitio, nas roças. nas vilas, aos bandos. Foi um fuzuê doído. Cercaram Belém. Entraram. Mais que índios. Principiou igual ao que agora acontece no Guamá. Eu até que queria, a senhora pensa? Ah, eu queria ver esses de Guamá entrar agora no Palácio, abrir o bucho do Governador, eu me refastelava. Uma professora do interior veio pedir a

Nossa Senhora que mandasse o Tesouro lhe pagar ao menos um vale pois está com 29 meses de atraso.

Mas com aquela idade? Posse nova, ao menos... Tinha com o que pedir... Nossa Senhora de Nazaré (grifo meu), nestas coisas, diz bem: hum, são brancos, que se entendam.

— Mas credo, que horror, d. Inácia, a senhora está fazendo graça com a Virgem de Nazaré, credo. Licença, d. Inácia, tenho que ir ver aquele fogo. Estou eu e Deus na cozinha.

D. Inácia aí gozava: arre, desnaturada: estás sem ninguém, tu e Deus? Deus? Ou aquele que te põe enxofre no rabo? Estás sem o Antônio que te baixava o fogo das panelas? Arre! Deus não castiga, heim?”, (JURANDIR 2004, p. 277 a 279).

Deste modo, a incompletude das abordagens em relação ao Círio de Nazaré, problemática apresentada de maneira similar tanto por Alves (1980), quanto por Moreira (1989) pode ser compreendida, explicada e (re)vivenciada, através dos pressupostos contemplados por Paul Ricoeur (1986) e dentro da proposição de *círculo hermenêutico* (Gadamer 2002), pois as diferentes concepções a cerca de sua importância, na constituição da identidade amazônica, ainda estão no campo da construção, o círculo não se completou. Como uma síntese desta possibilidade, podemos acrescentar, portanto, que os diferentes horizontes hermenêuticos de Alves (1980) e Moreira (1989), sobre a Festividade de Nazaré e o evento revolucionário da Cabanagem, receberam a salutar influencia do romance dalcidiano com seus botos encantados de *bubuia* e, que, estes em conjunto tem contribuído para novos horizontes e outras leituras, sobre estes elementos identitários, ao mesmo tempo, em que se configuram como uma possibilidade, para estudos sobre este último.

Dentre estas possibilidades de novas abordagens Moreira (1989) afirma a seu tempo, que pela movimentação que provoca, pelos contatos que estabelece e seus reflexos, na vida pública e privada, era tempo de ver o Círio sob outros aspectos, entre os quais as interfaces da Cabanagem, que estejam presentes na devoção a Nossa Senhora de Nazaré, que inunda rios e ruas da Amazônia, em um movimento popular de transumância periódica, aproximando as pessoas, dando a festa um caráter de popularidade singular, deste modo:

“Desde as suas origens que a nova procissão se destacou pela sua extrema popularidade, que a distingue das demais e constitui a sua nota mais característica como fato regional. A procissão de Nossa Senhora de Nazaré representa assim o predomínio de uma romaria de origem popular sobre as formulas tradicionais de origem oficial, as procissões ou festas reais, impostas por lei. Ao contrario destas, que se firmaram em consequência do prestígio oficial que as cercava, o Círio se impôs por si mesmo, em virtude da sua popularidade. A sua oficialização foi decorrência dessa popularidade. Em planos diversos e maneiras diferentes, o Círio e a Cabanagem são os dois



maiores exemplos do poder afirmativo das massas na história paraense”, (MOREIRA 1989, p. 15).

Quanto a Isidoro Alves, a influência literária de Dalcídio Jurandir (2004) está indicada de antemão, em uma das epígrafes de introdução de *Carnaval Devoto* (1980), cena que apresentamos a seguir, de forma ampliada, para que possamos ter uma idéia da riqueza sociocultural do Círio de Nazaré e de como ele está mergulhado, em contrastes do sagrado e profano, conflitos sociais, devoção e das paixões, que envolvem o evento pelas ruas da capital paraense:

“Na manhã do Círio, à janela, viu aquela massa meio infrene, numa espécie de carnaval devoto, tirando a Santa do seu bom sono na Sé, trazendo-a na Berlinda, como num carro de terça feira gorda”, Jurandir *in* (ISIDORO ALVES 1980, p.09).

A continuidade da cena etnoliterária, indicada na epígrafe de *Carnaval Devoto* (Alves 1980), carregada pelo olhar hermenêutico de Dalcídio Jurandir (2004) seria a seguinte:

“Saiu descalço, com uma perna de cera que comprou por um súbito cinismo e atirou no carro dos milagres. Aproximou-se da corda da Berlinda, mergulhando na agitação que puxava o carro sagrado. Julgava ver a imagem levada unicamente pelos bêbados, marujos e estivadores na cauda da multidão como nos ranchos do momo. Aquilo o excitou, identificado no tumulto. Irrompia nele o Virgílio que deveria ter sido, agarrando mulheres nas procissões, levando Inácia para a casa do Senador, falando:

— Esta mulher, aqui está. Gozei ela e lhe trago a sobra. Faça dela uma cortesã, mande depois para os prostíbulos.

Quis fugir daquele vagalhão de corpos suados que arrastava a Berlinda, avançando sobre a Basílica. Virgílio Alcântara sob o hálito de álcool e de todas as impurezas espalhadas na romaria, passou a mão pela cintura de uma mulher gorda que saltou pisou-lhe o pé, deu-lhe um grito empurrou-o. Seu Virgílio, arquejante, tropeçou, gemeu. fugiu. Chegava ao largo de Nazaré, alagado de suor e desespero, bebeu uma cachaça. Os pés inchados, um aturdimento, doía-lhe a nuca. Esbarrou com a Mãe Ciana que acompanhara o Círio, sempre na fiúza de encontrar seu Lício.

— Mãe Ciana, a senhora?

— Perdido, seu Virgílio?

Ele segurou-lhe o braço, a velha parecia evitá-lo.

— Qual foi a sua promessa, este ano, Ciana?

— Um cesto de cheiro.

— Mas você quer fazer a Santa andar cheirando, Mãe Ciana?

Não tente a Santa.

— Mas credo, seu Virgílio. Acabe já com essa conversa...

— Vamos tomar uma cervejinha gelada? Quer não? Naquela barraca? Ou no Bar Paraense? Quer não? Ou então um pastelão? Quer não? Quer almoçar comigo no Largo? Um pato no tucupi, um casquinho? Almoçar em casa, almoço não.[...].

Seu Virgílio deixava-se arrastar pela multidão que dispersava ou ocupava o Largo, o arraial de barracas de comidas, diversões rodando, bebedorias.

Queria mergulhar naquela quantidade humana para limpar-se. Mas impossível. Estava era com a força de atrair para si o mal alheio que por ali encontrasse, ia coberto de uma grude a apanhar a imundície dos outros. Todos deixavam as suas lepras nele.

Tomou rumo a pé para o 34, com um suspiro que atravessou teatrinhos do arraial, quintais, quartel e caiu no 160, na Gentil, ali atrás. De repente pensou na velha casa de Nazaré, no cupim que comia a velha casa. E a sede dos cupins, no quintal, debaixo do soalho, nos esteios? Vinham não sabia de onde, à noite, ceavam a casa e o estavam comendo também. Também. Também. Ele e a casa juntos desmoronavam”, (JURANDIR 2004, p. 488 a 490).

A riqueza sociocultural do Círio de Nazaré, que a pena literária de Dalcídio Jurandir trouxe à cena e que influenciou, gerações de pesquisadores, em suas abordagens, sobre a temática, como, Moreira (1989) e Alves (1980) permanece viva e, apesar de tudo que vem se produzindo em torno, deste evento, a simples ampliação de uma epígrafe, como se fez acima, poderá nos aponta, uma infinita possibilidade de caminhos a serem percorridos, na busca do compreender, explicar e (re)vivenciar, ancoradouros básicos deste momento. Daí a nossa busca de fazer esse exercício, em alguns momentos, da Festividade de Nossa Senhora de Nazaré, entre os quais, o Círio Fluvial, que ocorre nas águas da baía do Guajará, levando de *proa*, centenas de embarcações, constituindo-se na atualidade, quase que como um Círio à parte, e a Transladação Noturna, que antecede a grande procissão, que *invade as ruas* da capital, no segundo domingo do mês de outubro, momentos onde podemos encontrar entre os devotos e romeiros, faces de dor, sofrimento, esperança e resiliência que rememoram traços da Cabanagem.

Em síntese, esta aproximação, entre o movimento cabano e o Círio de Nazaré, está condicionada aos pressupostos de circularidade hermenêutica de Gadamer (2002), pois este processo de compreensão, explicação e o (re)vivenciar do exercício interpretativo, sempre trás consigo o requisito necessário, de uma oxigenação permanente na sua dinâmica de realização, projetada na definição de que nunca partiremos de um ponto zero de compreensão, mas de potencialidades que vão sendo (re)descobertas, com a aproximação de algo, que procuramos entendimento, em um trabalho inesgotável em torno da linguagem textual e narrativa, objetos e paisagens reais e literárias, com as quais nos deparamos, no fazer antropológico.

Neste propósito nos lançamos na cena profano-religiosa que constitui em sí, um evento grandioso “o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, considerado como a maior procissão religiosa do Brasil” (Alves 2005, p. 1), pela qual podemos realizar uma leitura da cultura, dos conflitos e demandas sociais inerentes ao evento, que norteiam a existência de uma condição

cabana, no Círio de Nazaré, com destaque para cenas que trazem a esta aventura antropológica, memórias da Cabanagem, pelas ruas e rios de Belém, outrora evidenciadas, em textos etnoliterários.

### **2.3- Os Caminhos de Maria, das ruas às Águas da Baía do Guajará: a procissão fluvial cabana.**

Inúmeros aspectos se modificaram se considerarmos o cheiro de maniçoba, que emana dos quintais, que restam, no centro urbano de Belém, avisando sobre o tempo do Círio, que estamos buscando evidenciar e o tempo/espço de produção de *Visão Geo-Social do Círio* (Moreira 1989) esboçando a necessidade de um estudo de caráter sociológico, como o *Carnaval Devoto* (Alves 1980), trabalho apresentado como Dissertação de Mestrado, ao Programa de Pós-Graduação, em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro, em setembro de 1977, em que outra epígrafe introdutória conduzia a principal polêmica do início da década de 1970, quando sua pesquisa estava em pleno desenvolvimento (p. 9):

*“No mês de outubro  
Em Belém do Pará  
São dias de alegria e muita fé  
Começa com uma extensa romaria matinal  
O Círio de Nazaré”.*  
(A Festa do Círio de Nazaré, Samba-Enredo da Escola de Samba Unidos de São Carlos, Rio (de Janeiro), 1975).

Aquela época, segundo Alves (1980, p. 14 e 15), a cidade de Belém convivía, com calorosas discussões, causadas, pela decisão da Escola de Samba, Unidos de São Carlos, do Rio de Janeiro, em usar o Círio de Nazaré como enredo do carnaval, no ano de 1975, fato que era retratado nos jornais locais, que veiculavam diferentes posicionamentos, sobre a possibilidade de carnavalização do Círio. Se de um lado, membros do Arcebispado e da Diretoria da Festa condenavam veementemente a proposta, em razão do que consideravam, uma incompatibilidade, entre a procissão religiosa e a festa de carnaval, discurso identificado com o controle da festa, sob a autoridade religiosa, intento de legalidade e coesão espiritual, análoga a Pastoral emitida, em tempo cabano, pelo Primaz da Igreja Católica, no Brasil, Dom Romualdo Antônio de Seixas.

Por outro lado, às opiniões contrárias, ao posicionamento do clero, em Belém, não apareciam nos jornais, por identificar o Círio, como um momento de festa popular semelhante ao carnaval, como muitas outras festas de santo, em que o controle oficial das autoridades

eclesiásticas tem que aprender a conviver com as vontades do povo, em um embate profícuo, entre religiosidade oficial e popular, que nortearam as pesquisas do *Carnaval Devoto* (1980).

Nesta polêmica apesar dos apelos das autoridades eclesiásticas locais, a Escola de Samba Unidos de São Carlos, hoje Estácio de Sá, após consulta ao Arcebispo de Rio de Janeiro, que aprovou a escolha, com a ressalva de que não se expusesse símbolos religiosos, como a imagem da Santa, desfilou imponente na passarela do samba com o enredo profano-religioso do Círio de Nazaré, proposta que foi retomada por outra escola de samba carioca, a Unidos do Viradouro em 2004, quase trinta anos depois, com semelhante, dificuldade de aproximação, entre a devoção popular e a sacralidade da Igreja Católica.

De certo modo, o embate de opiniões, as polêmicas marcam o Círio de Nazaré e são parte constituinte deste momento e “assim tem sido a Festa de Nazaré por mais de dois séculos, desde que realizada e oficializada, pela primeira vez, em 8 de setembro de 1793 (Viana, 1904). São dias sim, de um intenso, por vezes dramático, encontro que envolve fé, alegria, festejos e sentimentos profundos” (Alves 2005, p. 315).

Se a polêmica não está mais centrada na carnavalização da festa religiosa, discuti-se contemporaneamente, o tempo adequado de duração da procissão, para garantir a participação dos promesseiros que seguem a Santa, no almoço do Círio, momento em que as famílias se reúnem em festa; a adequação do tempo de transmissão dos canais televisivos locais à programação nacional; o local e a quantidade de material explosivo a ser utilizado na homenagem pirotécnica proporcionada pelos estivadores, nos arredores do Ver-o-Peso, ou no show de encerramento, da festividade que poderá sacrificar os bandos de periquitos, que se agrupam no final de tarde, nos galhos da secular samaumeira do Largo de Nazaré, razão de um embate jurídico, entre a Diretoria da Festa e órgãos ambientais em 2014<sup>45</sup>; a proibição para o uso de passarelas durante a Romaria Rodoviária ocorrido em 2015; as campanhas televisivas que orientam os promesseiros em relação à hora adequada, de *cortar a corda* e levar o pedaço simbólico de sisal, para comprovar a participação, em um sacrifício, através do qual se pagou uma promessa e se reafirmou um compromisso de devoção, levado para

---

<sup>45</sup> Conforme publicação do jornal “O Liberal”, Caderno de Atualidades, p. 99, de 12 de outubro de 2014, apresentado a seguintes manchete: “Suspensão o embargo do IBAMA aos fogos”, relativo ao embate entre a Diretoria da Festividade e o órgão ambiental federal, tendo como núcleo central a montandade de pássaros durante o show pirotécnico de encerramento da quadra nazarena; bem como, a reportagem que tem como manchete: “Homenagem dos estivadores é permitida com ajustes de segurança”, abordando a adequação, por solicitação do Corpo de Bombeiros do Estado do Pará, a condições mínimas de segurança para a queima de fogos na Transladação Noturna e na grande procissão matinal do segundo domingo de outubro.

exposição entre os amigos e parentes, em altares da Santa, montados nas residências, ou para compor um chá infalível no tratamento de doenças, do corpo e da alma.

Processos de mudança e permanência, quanto às polêmicas que envolvem o Círio de Nazaré, que o próprio Isidoro Alves comenta, ao referir-se a sua pesquisa embrionária e a questões mais contemporâneas:

“Nos anos de 1970 (a partir de 1974), descrevemos o Círio (Alves, 1980) como composto de três segmentos ou o que chamamos de *espaços em movimento*: um núcleo estruturado constituído pelas *autoridades* civis, militares, eclesiásticas, políticas, altos funcionários, irmandades religiosas e convidados, que portando crachás, ficavam dentro da corda (já então um elemento fundamental na procissão) ou mais perto da imagem da Santa; um *segmento intermediário ou liminar*, composto pelo povo que segura a corda e “puxa” a Berlinda, e um terceiro segmento, composto pela grande massa de acompanhantes. [...].

O extraordinário crescimento populacional, a ampla divulgação nacional do Círio, o apelo turístico e religioso e as facilidades de transporte têm levado ao evento uma multidão incalculável, derivando daí mudanças que, no essencial, não modificam o que estruturalmente foi sendo estabelecido ao longo dos séculos. E, em alguns casos, mudanças foram objeto de polêmicas, como é o caso da *corda*. Estabelecida ainda no século XIX, após um episódio em que a Berlinda que conduz a santa ficou presa em um atoleiro, a corda atrelada à Berlinda é puxada por devotos pagadores de promessa. Faz parte do segmento *liminar* a que me referi acima: gente descalça, fazendo um sacrifício por vezes doloroso fisicamente, mas extremamente alegre, jocoso em vários momentos. Tornou-se o centro de muitos debates nos últimos anos. É um símbolo da relação direta com a Santa e estabelece um forte elo entre o mundo da divindade e o mundo dos homens em seu cotidiano”. (2005, p.319).

Se as polêmicas são outras, várias modificações foram incorporadas à programação oficial, da Festa do Círio de Nazaré, e novas procissões vêm continuamente sendo acrescentadas à grande procissão do segundo domingo de outubro, dentre estas procuramos evidenciar inicialmente a Procissão Fluvial da véspera do Círio, para verificarmos etnograficamente, alguns traços de uma Cabanagem contemporânea em que centenas de embarcações navegam, pelas águas da baía do Guajará, provindo dos distintos portos que margeiam a capital e do interior da Amazônia.

A “Romaria Fluvial”<sup>46</sup> como comumente vem sendo denominada, a Procissão Fluvial, é realizada no sábado, pela manhã, logo após a Romaria Rodoviária, quando a

---

<sup>46</sup> “A Romaria Fluvial, também denominada de Círio das Águas, é a quinta mais antiga do círculo de romarias e funcionou como mobilizadora para outros eventos que foram surgindo, agregando valor e dimensão a um circuito intenso de manifestações através de segmentos representativos da comunidade. Também ligada à água, está a história referente ao achado da imagem de Nazaré, por Plácido José de Souza, em outubro de 1700, às margens do igarapé do Murutucu, além do fato de os rios serem nossas ruas e o

imagem peregrina chega a orla do Distrito de Icoaraci, onde se realiza uma missa campal e posteriormente é conduzida em embarcação oficial, chegando até a escadinha do cais do porto, próximo a Estação das Docas quando é recebida, pelas autoridades eclesiásticas e levada até a capela do Colégio Gentil Bittencourt, de onde sai a Transladação Noturna, conduzindo a imagem, novamente, ao centro histórico de Belém, precisamente para a Catedral da Sé, tudo ocorrendo, na véspera da grande procissão, que invade, como os cabanos, as ruas de Belém, no segundo domingo de outubro.

“No sábado que antecede o Círio, após terminar a romaria rodoviária, é celebrada uma missa no trapiche de Icoaraci. Logo em seguida, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré é transportada para o navio balizador da Marinha, Guarnier Sampaio, que zarpa conduzindo a imagem num altar armado na proa. O navio é seguido de perto por centenas de barcos. Partindo de Icoaraci, a *romaria fluvial* perfaz um percurso de 10 milhas náuticas na baía do Guajará, até o porto de Belém, terminando no local conhecido como *escadinha do cais do porto*. Ao longo do percurso, a imagem de Nossa Senhora de Nazaré recebe muitas homenagens, como o lançamento de pétalas de rosas e de papel picado de helicópteros e ultraleves, e a queima de fogos, por devotos, nas margens da baía do Guajará.

Participam da procissão romeiros de todas as camadas sociais, provindos da área metropolitana de Belém e do interior do estado do Pará, além de turistas nacionais e internacionais, que compram com antecedência um pacote turístico que inclui a *romaria fluvial*”. (Dossiê IPHAN I – Círio de Nazaré, 2006, p. 42).

O etnografar deste momento da festividade, contudo, começa muito antes do navegar pelas águas da baía do Guajará e não é um processo tão simples de ser efetivado; a primeira etapa a ser superada é garantir uma passagem, em uma das centenas de embarcações, que participam da romaria, quem vem se tornando cada vez mais emblemática na programação do Círio, em razão de sua magnitude e da visibilidade que a mesma tem possibilitado ao evento, no calendário turístico nacional, corroborando com um dos principais objetivos de criação da Romaria Fluvial:

“A princípio, a motivação para a criação da romaria surgiu da iniciativa de possibilitar aos ribeirinhos prestarem suas homenagens à Nossa Senhora de Nazaré. No entanto, o fato de a romaria ter sido criada por uma companhia de turismo evidencia a clara associação do Círio de Nazaré com o desenvolvimento do potencial turístico da capital paraense, fundamentado no chamado turismo religioso – a Embratur (Empresa Brasileira de Turismo) incluiu a romaria no calendário de eventos do país. Nesse caso também podemos perceber as relações entre as motivações religiosas e as profanas, que marcam o Círio de Nazaré desde seu início”. (Dossiê IPHAN I – Círio de Nazaré, 2006 p. 42).

---

ribeirinho, um dos mais representativos participantes da procissão e verdadeira síntese da cultura viva do homem amazônico”. (ROCQUE 2014, p. 163).

Para o idealizador da Romaria Fluvial de Nazaré, o historiador Carlos Rocque que em 1986 era presidente da Companhia Paraense de Turismo – PARATUR, os objetivos de criação do *Círio das Águas*<sup>47</sup> seriam mais amplos que a atração turística, pois:

“Aos jornais de Belém, em várias oportunidades, quando me entrevistaram a respeito, disse que a idealização desse novo evento veio em um momento de luz, de muita luz. E uma espécie de ovo de Colombo: em muitos municípios do interior paraense há círios fluviais; e romarias fluviais existem em várias cidades do Brasil. Menos em Belém, até então. E por que não criar essa nova homenagem à Virgem de Nazaré, tomando em consideração que vivemos na maior bacia hidrográfica do mundo, que a Santa é a padroeira dos navegantes, que seus maiores milagres são atribuídos a naufrágios e que, finalmente, mais de 60% dos romeiros que se deslocam do interior para Belém, a fim de participarem do Círio são ribeirinhos? E mais: Nossa Senhora de Nazaré, por força da Lei nº 4.371, da Assembleia Legislativa do Pará, é a padroeira do Estado e a Rainha da Amazônia. E faltava o elemento água nas festividades do Círio. Ao lado do aspecto religioso, havia também o turístico. Seria como é, mais uma motivação para a vinda de pessoas de fora, uma grande atração a mais”. (ROCQUE 2001, p. 278, 279).

Em outro ponto, ao referir-se a realização da primeira Romaria Fluvial, com chegada apoteótica, no Distrito de Icoaraci e translado na corveta “Mearim”, que conduziu aquela época à imagem, o historiador associa a nova homenagem uma espécie de benção sagrada, quando da chegada ao porto de Belém se fez assim:

“Por volta das 10 horas da manhã a corveta ancorou no Cais do Porto, onde milhares de pessoas se aglomeravam. Nessa primeira Romaria, a Imagem da Santa recebeu honras de chefe de Estado. Um fato atraiu a atenção de quantos ali se encontravam e que fez com que D. Alberto chegasse às lágrimas: em volta do sol, uma grande auréola, fenômeno nunca visto em Belém. E o nosso arcebispo, extasiado, afirmava que aquilo era um sinal dos céus, um sinal de que Nossa Senhora abençoara a ideia da criação da Romaria” (ROCQUE 2001, p. 279).

O fato é que, a criação do Círio Fluvial possibilitou a elaboração de outras romarias, que modificaram a Festa do Círio observada, sociologicamente, por Alves (1980), como a Romaria Rodoviária, incorporada a programação, por ocasião das comemorações do Círio 200, em 1992, cujo marco principal é a condução da imagem em carro aberto saindo, na sexta-feira, que antecede o Círio, bem cedo, da Basílica de Nazaré, fazendo um percurso extenso, que segue em direção à região metropolitana, seguindo pela Avenida Almirante Barroso, em Belém, Cidade Nova em Ananindeua e posteriormente, à Marituba, retornando em seguida à Ananindeua, onde desde o início da noite, a imagem peregrina fica exposta à

---

<sup>47</sup> Rocque (2001, p. 279) atribui esta denominação ao jornalista Raimundo Mário Sobral.

visitação dos devotos, que podem, então, agradecer pelas graças alcançadas, ou simplesmente conversar baixinho com a Nazica, até as primeiras horas da madrugada de sábado, quando se realiza uma missa que antecede a saída, para Icoaraci, com a presença de centenas de pessoas, muitas das quais vão acompanhar a berlinda, em motocicletas, bicicletas, correndo, ou a pé, o traslado até Icoaraci.

Antes de 1997 esta Romaria saía do *Memorial da Cabanagem*, em Belém, e do Terminal de Cargas, já em Ananindeua, espaços relativamente distantes da Igreja Matriz, não permitindo, portanto, a realização de celebrações religiosas ou visitas à Peregrina. Segundo o Dossiê Iphan I – Círio de Nazaré, em razão destas dificuldades é que se repensa o percurso da Romaria Rodoviária:

“A idéia de vir para Ananindeua surgiu de um cidadão dono de um posto de gasolina de nome Ribeiro, proprietário do posto Tokyo. Nesse ano, ele solicitou à diretoria que a imagem viesse até Ananindeua. E foi assim que começou. O principal objetivo da celebração é para que as pessoas sintam-se mais próximas de Nossa Senhora, tenham oportunidade de prestar esta homenagem da maneira como elas querem, por meio da queima de fogos, flores, caminhada, da peregrinação”, diz Odon Carlos, organizador do traslado” (2006, p.39).

Na Romaria Rodoviária, a berlinda da imagem peregrina vai conduzida em carro aberto da Polícia Rodoviária Federal, acompanhada por centenas de outros carros, transportando Diretores da Festa, fiéis em geral, ciclistas, motociclistas e romeiros que fazem o percurso correndo ou a pé, durante toda a procissão, sob a orientação de membros da Guarda da Santa<sup>48</sup>. Guardadas as devidas proporções, são estes os responsáveis pelo controle dos excessos, da mesma forma que o Marechal Manuel Jorge Rodrigues, vislumbrou com a implementação, do corpo de polícia “Voluntários de Pedro II”, Contudo:

“[...] a ação da Diretoria não pode se confundir com a ação repressiva, uma vez que ela não é mandatária do Estado, e a sua função é harmonizar a determinação da empresa salvadora com a manifestação popular, a guarda da santa, arregimentada entre voluntários, corresponde a essa disposição. É significativo que em grande parte a Guarda de Nossa Senhora congrega membros pertencentes às camadas que se situam abaixo na hierarquia social, embora não seja uma regra geral.

---

<sup>48</sup> Sobre a criação da Guarda da Santa, ALVES (1980, 34), registra o seguinte: “Ao longo deste trabalho podemos encontrar muitos aspectos da ação da Diretoria durante a realização da festa. Uma das medidas recentemente tomadas foi a da criação de uma <<guarda de Nossa Senhora>>, <<corporação de voluntários>> aos quais <<cabera acerrar-se da berlinda que será por eles diretamente puxada, bem como zelar pela disciplina na corda e no arraial>> (Cf. programas da festa, 1974/5/6).

A criação da guarda de Nossa Senhora (ou guarda da Santa) corresponde a uma visível tentativa da Diretoria de organizar um corpo de controle sobre as manifestações que normalmente lhe escapam, ou que então seriam exercidas por outros agentes como a polícia”.



A ação da guarda no arraial também corresponde ao mandato que a Diretoria recebe quando a Prefeitura Municipal de Belém lhe transfere o <<largo>>, ou seja, área da praça em à igreja. Durante a festa, a Diretoria passa a ser a dona da praça no sentido de poder arrendar terrenos aos que desejarem ali se localizar, e, conseqüentemente, ordenar o arraial segundo uma hierarquia de posições, demarcando áreas e espaços de localização e circulação. Assim, na medida em que a Direção da Festa responde pela área que ritualmente representa a <<cidade>> e para onde convergem as atenções da população, durante 15 dias e noites, ela cria um corpo para atuar ao nível do *arraial*, isto é, da manifestação coletiva”, (ALVES 1980, p. 34, 35).

Alheios aos conflitos e a “complementaridade constitutiva” (Maués 1999), entre o catolicismo popular e eclesial<sup>49</sup> os devotos acompanham parte da procissão ou aglomeram-se, aos milhares, ao longo das ruas, praças e avenidas, para ver *a Santa passar*, trepados em árvores, vias enfeitadas com faixas, flores e gente chorando, de pé na beira das avenidas esforçam-se para visualizar, chegar perto da imagem da berlinda coberta de flores, abraçam-se, enquanto outros vão chegando, apressados, vindo das ruas paralelas, entre “vivas”, aplausos e foguetórios, quando o sorriso se mistura com as lágrimas. Miram, na Santa padroeira dos paraenses, a esperança de muitos, herdeiros do imaginário cabano, de que sua condição social histórica de resiliência e esperança possa ser alcançada, pelas mãos da Rainha da Amazônia<sup>50</sup>.

Em um movimento desenfreado, incontrolável, são como ondas de gente que vem e vão tendo como ponto de ancoragem, a aproximação da berlinda, a cada grupo que se afasta do foco central, vencido pelo cansaço, ou pela satisfação de ter sido alcançado, pelas bênçãos da Rainha. Para muitos essa aproximação, da imagem, tem duplo sentido, aproveitar para pedir a bênção à padroeira, ao mesmo tempo, que o aglomerado de gente, favorece a venda de picolés, chopes, mingaus, água mineral, cartazes, imagens, doces e salgados, camisetas. É preciso *ganhar algum* (dinheiro), e receber a bênção, enquanto o cotidiano é transfigurado.

Ornamentam as casas, prédios públicos e privados, com faixas brancas, amarelas, e outras, conjuntos de balões coloridos e arrumam altares, carregados de flores, com a imagem da *Nazica* e de outros santos, na janela, no pátio ou na calçada; oferecem pequenos banquetes,

---

<sup>49</sup> Em relação a esta complementariedade constitutiva: “O catolicismo popular é aqui entendido em oposição ao catolicismo oficial isto é, aquele que é professado pela Igreja como instituição hierárquica estabelecida, que procura incutir no conjunto da população. Não se trata de um catolicismo de classes populares, pois o conjunto da população católica (os leigos, em oposição aos sacerdotes), independentemente de sua condição de classe, professa alguma forma de catolicismo popular, que, às vezes, é partilhada mesmo pelos clérigos, assim como os leigos também partilham do catolicismo oficial”. (MAUÉS 1995, p. 17).

<sup>50</sup> Segundo o Dossiê IPHAN I – Círio de Nazaré (2006 p. 94). A “Assembléia Legislativa do Pará, por meio da Lei 4.371, de 15/12/1971, declara Nossa Senhora de Nazaré padroeira do Pará e rainha da Amazônia”.

organizam cafés solidários, com a colaboração de familiares, vizinhos e agregados. Em êxtase lançam papel picado e serpentina de carnaval, sirenes, cânticos e fazem foguetórios, cena que vai se repetindo por todo o percurso que a partir de 2002, foi ampliado até o Município de Marituba, de onde a berlinda retorna para ficar em exposição, na Igreja Matriz de Ananindeua.

É como se estivéssemos vivenciando o próprio Círio, que circula pelas ruas da área mais antiga da capital, se repetindo na área ampliada da grande Belém, através de outras procissões, que foram criadas posteriormente, como a Moto-Romaria criada em 1990, pela Associação dos Motoqueiros de Belém, para escoltar em procissão, a imagem na berlinda, da escadinha do cais do porto, na praça Pedro Teixeira, até as escadarias do Colégio Gentil Bittencourt, de onde sairá a Transladação Noturna.

Contudo, antes que estas ocorram é preciso fazer acontecer, e etnografar o Círio Fluvial e, semelhantemente, as demais romarias esta é marcada pela grande participação popular, daí a necessidade de, como já dissemos, garantir uma passagem das centenas de embarcações, das mais diferentes camadas sociais, que navegam pela baía do Guajará, no dia do traslado fluvial<sup>51</sup>.

Em razão da grande demanda e diversidade de participantes, não sendo turista, o que garante um pacote do Círio, que já vem pré-definido, foi preciso articular uma rede de contatos, para garantir uma passagem na embarcação *Luzeiro*, além de ter de chegar a este, ancorado em um dos muitos portos privados que se amontoam nas beiradas de Belém, bem cedo, quando os primeiros raios de sol iluminavam a baía do Guajará, pois, ao contrário do que tradicionalmente se veicula, nos meios de comunicação, para a grande maioria dos romeiros fluviais, o traslado não se inicia no trapiche de Icoaraci.

E dependendo do quanto se possa pagar, há em muitas das embarcações que conduzem os devotos, que querem acompanhar a romaria, uma riquíssima programação litúrgico-cultural, da qual, a população mais carente de Belém e região amazônica, cabanos em sua condição de origem, acompanham a *passagem da Santa*, pela baía do Guajará, rodeada de embarcações de médio e grande porte, do interior de seus *puc-pucs*, *bajaras*,

---

<sup>51</sup> “As empresas de turismo contratam embarcações nas quais é servido café-da-manhã, com frutas regionais, e são distribuídos bonés e bandeirinhas. No ano de 2002 participaram da *romaria fluvial* mais de 600 embarcações de diversos tipos, desde iates, *jet skis* e lanchas de vários portes, até pequenas canoas, típicas de ribeirinhos que moram nas proximidades”. (Dossiê IPHAN I – Círio de Nazaré 2006, p 42).

*rabetas e cascos* (pequenas canoas), todas enfeitadas e carregadas de gente, provenientes das ilhas e portos populares, de onde vem esta *aristocracia de pé no chão* (Jurandir 2008).

Embarcações, que para garantir a “segurança” da romaria, graças à ação preventiva das forças públicas e privadas, mantêm-se em geral, distantes do núcleo central do traslado fluvial, reproduzindo a estrutura ritual que Alves (1980, p. 105), observou em relação à Festividade de Nazaré e embora, as classes sociais distintas, tenham como ponto de interseção a figura da Santa padroeira:

“Na festa da Santa, os indivíduos não perdem suas posições originais, não ocupam ritualmente posições diferentes, mas, sim o acontecimento permite que essas posições sejam <<neutralizadas>> e a emergência de uma *ideologia da communitas* responde, ao nível de valores simbólicos, à disposição da hierarquia social em deixar claro a <<ordem social>>, em separar posições, em demarcar áreas de respeito.

Uma ideologia comunitária é uma resposta à disposição dos poderes que se apresentam ao nível da Santa em busca de consagração. O <<modelo>> representado e reconhecido, mas isto não quer dizer que os indivíduos reconheçam as disposições valorativas (a ideologia do controle) que o acompanham.

Ao nível da <<representação dramática>>, a festa e, em especial, o Círio de Nazaré são bem a expressão de uma sociedade que só aparentemente está em equilíbrio. No contexto ritual esse equilíbrio é dado, de um lado, pelo poder aglutinador da Santa e, do outro, pela convergência das diferentes ordens de valores apontados para um mesmo espaço e tempo, onde cada grupo e a totalidade do corpo social procuram se apropriar de um tempo e de um espaço simbólicos, o espaço sacralizado e o tempo da festa”.

*Ideologia da communitas*<sup>52</sup> referendado pelo poder aglutinador da Santa, que tem feito com que tenha se tornado comum, nos últimos anos, a ação de muitas paróquias católicas da Região Metropolitana de Belém, ainda que, devocionadas a outros santos padroeiros, que não a Nossa Senhora de Nazaré, se mobilizam para participar ativamente dos eventos alusivos ao Círio, na Procissão Fluvial, não é diferente, e foi assim que consegui através de um casal de amigos, que tinha contato com a Comunidade Imaculado Coração de Maria, a passagem (ingresso) para acompanhar o Círio Fluvial, aquela altura, a paróquia localizada em um bairro na área de expansão de Belém, estava promovendo o seu “1º Círio Fluvial”, objetivando a participação dos católicos, da paróquia, nesta etapa da programação religiosa, ao mesmo tempo, que, com a venda das passagens/bilhetes, buscava-se angariar recursos para o custeio da obra de construção, da igreja paroquiana.

---

<sup>52</sup> No caso dos cabanos, esta *ideologia da communitas*, que não se legitima no plano da realidade pode ser explicada pelas raízes aristocráticas das principais lideranças, a ausência de um projeto político, além da predominância de uma luta política e armada, essencialmente, centrada na figura dos moções e portugueses que controlavam o comércio local e regional.

Para que chegássemos ao porto/trapiche onde se realizaria o embarque dos devotos era preciso circular pela área mais antiga de Belém, próximo a zona portuária, chegando à Rua do Norte (Siqueira Mendes), a primeira Rua de Belém, que origina-se, na atual Feira do Açaí, segue paralela ao Forte do Castelo e a Praça Frei Caetano Brandão, que fica posicionada, em frente a igreja da Sé, de onde após uma missa campal, no dia seguinte partirá a grande procissão católica dos paraenses.

Seguindo neste rumo, em direção a igreja do Carmo, passando pelo lugar conhecido como “Beco do Carmo”, por entre ruas e vielas estreitas, que lembram os espaços em que, em diferentes momentos, os cabanos demonstraram sua bravura para guerrear, comércios, bares e prostíbulos, que pela quantidade de garrafas vazias, dispostas nas mesas e a face adormecida, dos últimos presentes, parecem ter funcionado a todo vapor durante a noite, lugares que por si só, poderiam nos oferecer etnografias riquíssimas, pautadas em histórias de luta e resiliência contínua, dos que trabalham como embarcadiços e entre um porto e outro, buscam refúgio nos bares e braços da zona do meretrício, trabalhadores da zona portuária que adéquam o seu tempo ao movimento das *marés*, estórias de vida invisibilizadas, processo que até recentemente condicionou o movimento cabano, ao esquecimento compulsório.

Seguimos inundados por estas paisagens, até que atingimos o ponto de saída da embarcação, na Rua São Boaventura. A circulação, por entre estas ruas estreitas e vielas com paisagens etnográficas despercebidas se o olhar for pouco cuidadoso, me proporcionou duas sensações bem distintas, a primeira está relacionada às encruzilhadas do tempo social, proporcionadas pelo jogo, entre memória histórica e coletiva defendida por Halbwachs (A Memória Coletiva, 1990), que vivenciamos ao ter a nítida impressão de que estávamos pisando em um território cabano, um lugar onde as lembranças dos combates, pelo domínio da capital, entre forças antagônicas, pareciam vivas, um quase *djavo*, que podemos compreender, através das explicações de como estas lembranças de um passado/presente, podem desencadear nossas lembranças sobre fatos ocorridos nesta ou naquela parte de uma cidade, que se conhece pela primeira vez, pois;

“Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente, distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem. Chego à Londres pela primeira vez e por ali passeio em muitas ocasiões, ora com um companheiro, ora com outro. Ora com um arquiteto, que atrai minha atenção para as edificações, suas proporções, sua

disposição. Ora com um historiador, de quem fico sabendo que essa rua foi traçada em tal época, que essa casa viu nascer uma personalidade conhecida, que aqui ou ali ocorreram incidentes dignos de nota. [...]”. (HALBWACHS 1990, p.30).

Nesta perspectiva entende-se que a memória individual não é uma tábua rasa, e que, frequentemente, toma como referência, pontos externos ao sujeito, relacionados às percepções produzidas pela memória coletiva e pela memória histórica, processo em que recorremos a testemunhos, narrativos ou escritos, para reforçar, completar ou desconsiderar o que sabemos de determinado evento, sobre o qual estamos debruçados em um exercício de compreender, explicar e (re)vivenciar permanente, uma circularidade hermenêutica (Gadamer 2002), de compreensão sempre incompleta.

Nesta relação, o primeiro testemunho, a que podemos recorrer será sempre, o que percebemos superficialmente como nosso, embora, o mesmo esteja entremeado de outros testemunhos. Do mesmo modo, quando chegamos a uma cidade conhecida, somente, através de livros e outras narrativas, ou revisitamos uma parte da cidade que não costumamos freqüentar cotidianamente, percebemos a construção de um grande quadro de lembranças, individuais e coletivas.

Não há, portanto, como circular pelo amanhecer, nesta área da cidade de Belém, sem estar acompanhado dos registros de autores, que apontam o Largo do Carmo e a igreja suntuosa, restaurada recentemente, como um espaço de intensos combates cabanos:

“Durante a Cabanagem, a igreja e o convento foram alvos de cenas de muita violência: os cabanos atacaram os legalistas que ali se tinham homiziado, havendo combate até por trás do altar-mor. Reza a tradição que até hoje as pedras de líos das grandes colunas da igreja conservam manchas de sangue, que o tempo não conseguiu apagar. Principalmente nas colunas da entrada do templo.” (ROCQUE 2001, p. 196).

E que foi usado, como, ponto estratégico, pelas tropas fiéis à segurança do primeiro presidente cabano, e palco de lutas sangrentas, presentes na estrutura arquitetônica e memorial do lugar, construído a partir de 1626 pelos Frades Carmelitas Calçados, para abrigar o primeiro convento do Pará e onde até, a construção do *Memorial da Cabanagem* permaneceu enterrado, o corpo de Felix Antônio Clemente Malcher, sepultado ali, desde a tarde de 21 de fevereiro de 1835, data em que foi assassinado, pelo que assinala em nota, Di Paolo, (1985, p. 179), por ato de vingança do cabano, Quintiliano Barbosa.

Entre os muitos registros importantes dos embates travados, nesta parte da cidade, caracterizada por formas espaciais herdadas de uma arquitetura lusitana, destaca-se a ação dos

cabanos, em agosto de 1835, quando estes iniciam novo ataque a Belém, provindo da Vila de Conde, região circunvizinha e do quartel-general de Antônio Vinagre, no Sítio Itaboca na margem direita do rio Moju<sup>53</sup>, onde haviam deliberado, sobre a escolha dos novos comandantes, o uso de uma farda improvisada tingida com uma cor avermelhada, proveniente da fervura da casca de *muruxi*, como a bandeira revolucionária, além da estratégia de retomada da cidade de Belém, dividida em três frentes de atuação. Comandadas, respectivamente, por Antônio Vinagre, Eduardo Angelim e Geraldo Gavião, que rapidamente controlou o Arsenal de Marinha e outras fortificações do bairro da Cidade, entre eles, a igreja e o Convento do Carmo.

Em poucas horas, Antônio Vinagre tombaria prematuramente em combate e Angelim aos 21 anos, assumiria o comando da revolução. Belém viraria uma praça de guerra.

No intercurso matinal pela Cidade Velha, as imagens arquitetônicas pareciam compactar-se com uma massa de lembranças histórico-fictícias, literárias, tomando emprestados os testemunhos às substâncias da paisagem. Ratificando a percepção de Halbwachs (1990) de que, a nossa memória individual, não se constitui como uma tabula rasa, e somos capazes de nela distinguir por conta própria “[...] como um espelho turvo, alguns traços e alguns contornos (talvez ilusórios) que a imagem do passado nos trazia, ao mesmo tempo, em que precisamos inserir uma semente de rememoração a este conjunto de testemunhos a nós, para que ele vire uma massa consistente de lembranças” (p.32 e 33).

Uma outra semente de rememoração, que nos acompanhava no caminho ao trapiche era a sensação contínua de que as figuras humanas assentadas em bares, ruas ou prostíbulos, por entre as vielas da Cidade Velha, nas proximidades do Largo do Carmo, pareciam as mesmas figuras da *aristocracia de pé no chão* que Dalcídio Jurandir descrevera, em *Belém do Grão-Pará* (2004, p. 488 a 490), na cena posterior ao momento, em que a Santa teve o seu bom sono interrompido na Sé, pelos devotos carnavalescos na manhã do Círio, imagem transcrita parcialmente por Alves (1980, p. 9) em sua epígrafe de apresentação.

Não estávamos físico e espiritualmente sozinhos, uma massa de lembranças textuais, olhares desconfiados e devotos apressados por garantir a passagem nas embarcações, nos acompanharam até a chegada, ao trapiche, uma estrutura alongada de madeira rústica que se

---

<sup>53</sup> Segundo MONTEIRO (2005 p.138) “Padre Prudêncio informava que as forças cabanas reunidas na Vila do Conde já eram mais de 300 pessoas, compostas de mulatos, cafusos e tapuios. Mas, na realidade, na Fazenda Itaboca, de propriedade do lavrador Antônio Siqueira Queiroz, as forças que se reuniam sob a liderança de Antônio Vinagre e Eduardo Angelim, já contavam com mais de 3.000 cabanos que reuniram em convenção para aclamar Vinagre como comandante e Angelim como subcomandante”.

estende da beirada para dentro do rio, com uma espécie de trilho paralelo de metal sobreposto, e um carrinho deslizante, usado para a carga e descarga de mercadorias, para as (e das) dezenas de embarcações, que se amontoavam na base portuária descansando, sobre a margem enlameada, a maioria, indiferente, ao evento festivo-religioso, aguarda a *maré subir* para retornar, ao trapiche de origem levando os mantimentos necessários, ao cotidiano dos moradores da região insular por exemplo, ou às cidades interioranas, que se interligam com a capital, através da rede hidrográfica amazônica, uma observação rápida das identificações das embarcações, nas proas confirma o uso dos nomes das famílias, santos, filhos e da pessoa amada, e mesmo o lugar de origem das lanchas.

Os barcos que estão ancorados, na ponta do trapiche promovem o embarque apressado dos passageiros, que àquela altura aguardam, em filas extensas, devotos, romeiros e turistas, aparentemente, unificados por camisetas brancas com a logomarca da paróquia, que organizara a romaria em uma das embarcações previamente alocadas, com destaque nas camisetas, para a imagem de Nossa Senhora de Nazaré entremeada por tonalidades diferentes e frases de efeito, conforme orientação da paróquia ou tema escolhido, para a Procissão Fluvial.

**Foto 3: Embarque de romeiros para a Romaria Fluvial no Porto Brilhante em Belém**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, outubro de 2014

Como a *maré* estava baixa, após passarmos pela fila de identificação, feita com a apresentação do bilhete de embarque e camiseta da procissão, era preciso transpor outras embarcações fundeadas na ponta do trapiche, que também embarcavam seus romeiros, passando entre rampas e convés inferiores até que chegássemos, ao navio que nos conduziria.

A movimentação intensa lembrava as cenas dalcidianas dos cabanos-bandoleiros visualizados por Libânia, que corria como uma bailarina no Ver-o-Peso. (2004 p. 457 e 458). Onde algumas embarcações enfeitadas se preparam para seguir no rumo de Icoaraci.

No convés principal do *Luzeiro* os devotos eram recebidos com boas vidas, pelos diretores paroquianos, responsáveis pela organização, que em seguida, orientavam quanto a entrega, via ticket, de alimentos componentes do café da manhã, que individualmente ou em grupos, os agora devotos-passageiros procuravam acomodar-se da forma mais confortável possível, para degustar, sentando-se nos bancos, fixos ou arrumados, nos três andares da embarcação. Acrescidos do café inicial, bandejas com frutas a serem consumidas, conforme o interesse dos devotos. A esta altura, uma forte sirene avisa o zarpar do trapiche, sob o estampido de uma queima intensa de fogos, aplausos e gritos de “viva Nossa Senhora de Nazaré! Viva!”. A alegria estampada nos rostos pareceu contagiar os presentes, muitos dos quais, corriam às bordas da embarcação, havidos em fotografar, registrar a hora da partida, em direção a Icoaraci.

Ao fundo, na margem enlameada do trapiche, e em outros portos dali, as embarcações, de diferentes calados e toldos, descansam aguardando a *maré subir*, enquanto os poucos tripulantes embarcados, desembarcam mercadorias, lavam o convés praticam o seu cotidiano com aparente normalidade, alheios à Procissão Fluvial que se inicia.

Como em um ritual, quase que ao mesmo tempo, outras embarcações acionam suas sirenes e largam dos portos em direção a Icoaraci, todas carregadas de romeiros, vestidos a caráter e tentando observar, quem vai, nas outras embarcações, ornamentadas das mais diferentes formas, com bandeirolas, que vão de uma ponta a outra dos mastros, fitas em laço colorido, folhos laterais e superiores, imagens de santos, músicas temáticas, louvores característicos, do neopentecostalismo<sup>54</sup>, dão o tom das movimentações dentro das embarcações de linha (fazem o transporte regular de passageiros e cargas entre os portos de Belém), que se misturam aos barcos de famílias, pescadores, transportes cotidianos em geral seguem como uma esquadra, que vai ao encontro de Maria, pelas águas da baía do Guajará.

---

<sup>54</sup> “O fenômeno pentecostal é de bom tamanho. Ele implica um desafio a uma tradição cultural, precisamente porque desta tradição ele sabe reencontrar algumas das linhas mestras. O que fica é faca de dois gumes, tanto para esta cultura quanto para ele próprio. Estamos no início do seu estudo, mas, dentro do campo religioso do Brasil contemporâneo, ele está longe de ficar isolado. É preciso continuar, por meio dele e também ao lado dele, a detectar e a analisar, na nossa sociedade e em relação à sua cultura, as formas, ao mesmo tempo novas e articuladas com o antigo, que uma modernidade “situada” impõe ao fenômeno “religião”. (SANCHIS *apud* MAUÉS 2009, p. 109).



**Foto 4: Procissão Fluvial navegando no rumo de Icoaraci, passando à frente do Ver-o-Peso em Belém**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, outubro de 2014

Navegam em ritmo acelerado, sob o ronco dos motores é possível ter uma visão panorâmica, incomum da orla de Belém: portos e trapiches em alinhamento desordenado, palafitas suspensas e barcos semi-abandonados adormecendo na margem, contrastando com o Complexo Feliz Lusitânea<sup>55</sup>, conjunto arquitetônico que vem sendo revitalizado pelo Governo do Estado, como marco inicial da fundação de Belém, remontam os séculos XVII e XVIII, onde se destacam a Casa das Onze Janelas, com seus canhões decorativos lançados no gramado, antiga residência do senhor de engenho Domingos da Costa Bacelar e Hospital Militar entre outras funções.

E o Forte do Castelo, ponto de partida para a ocupação militar da Amazônia, local onde os cabanos içaram a flâmula vermelha, símbolo da luta e da vitória popular contra o despotismo do governo provinciano de Lobo de Souza, durante a primeira tomada da capital em janeiro de 1835, palco testemunho de duros embates pelo controle da capital, último reduto de resistência das forças de Clemente Malcher, antes de sua fuga e derrota sorrateira na penumbra da noite e do pedido de abrigo no brigue “Cacique”.

---

<sup>55</sup> Segundo: TRINDADE JR & DOUGLAS (2006, p.81) “O complexo “Feliz Lusitânia” refere-se à revitalização urbana de uma área de aproximadamente 50.000 m<sup>2</sup>, realizada pelo Governo do Estado do Pará no núcleo histórico de fundação da cidade. Essa intervenção constituiu-se de quatro etapas. Abrangeu, num primeiro momento, a Igreja de Santo Alexandre e o antigo Palácio Episcopal, que passaram a acolher o Museu de Arte Sacra do Pará. Num segundo momento, promoveu-se a revitalização de oito edificações situadas na Rua Padre Champagnat, anexas à Igreja, desapropriadas e restauradas. O terceiro momento compreendeu a renovação do Forte do Presépio, que acolheu o Museu do Forte. Num quarto e último momento revitalizaram-se a Casa das Onze Janelas (antiga residência e Hospital Militar) e seus anexos, jardins e entorno imediato (PARÁ, 2002b)”.

No forte, na manhã seguinte, após a intervenção pacifista de Angelim, hasteou-se uma bandeira branca, sinal que pretensamente indicavam *marés de remanso* na província.

Pelo lado oposto do forte, diante da Praça Frei Caetano Brandão é possível ver a parte superior e as torres imponentes da igreja da Sé, que tem origem em 1616, quando foi erguida a primeira ermida, no Forte do Presépio, tendo passado por diversas reestruturações, até que, em 1753 a construção da Catedral de Nossa Senhora das Graças foi assumida, pelo arquiteto italiano Antônio Landi, sendo concluída, em 1771 e até os dias atuais configura-se como um dos mais importantes patrimônios históricos da cidade, principalmente, por ser dali que, daqui a algumas horas, os devotos se amontoarão, pelas ruas do centro histórico, durante a chegada da transladação noturna e mais tarde na saída da procissão do Círio de Nazaré, quando a Santa é acordada do seu bom sono.

Mais adiante do Forte, corvetas da Marinha do Brasil deixam o descanso da margem e vêm se somar as dezenas de embarcações, que navegam em direção a Icoaraci, passando pela área portuária em que ficavam fundeados os navios comerciais e de guerra estrangeiros, principalmente os de bandeira inglesa, aguardando os desfechos dos combates em terra, conforme registra o “*Cabanagem: Documentos Ingleses*” (2002), resultado do trabalho do historiador David Cleary, comportando o olhar estrangeiro, sobre o processo de luta social, política e militar à época da revolução, conforme manuscritos de autoridades consulares sediadas em Belém e membros do almirantado britânico que registravam em seus diários de bordo<sup>56</sup>, os acontecimentos de maior relevância, aos interesses da Coroa Britânica e dos comerciantes ingleses estabelecidos em Belém.

---

<sup>56</sup> Segundo registra o historiador “O destino principal dos navios de guerra britânicos era sempre Belém, mas em 1835 também fizeram estadias no acampamento legalista de Tatuoca, em vários pontos em Marajó, procurando abastecer-se, na Vigia, para resgatar Alexandre Paton, único sobrevivente do Massacre do Clío, e Salinas, procurando deter os assassinos. A expedição naval de 1836 dividiu seu tempo entre Belém, tatuoca, e Salinas, chegando a mandar uma pequena força a subir um igarapé perto de Salinas durante um dia para prender um dos responsáveis pelo massacre.

Os diários de bordo são na forma de livros grandes, de capas duras, muito bem preservados. Eram confeccionados especificamente para uso naval, com cada página representando um ou dois dias, conforme o tipo de livro, e colunas já impressas para inserção de datas, posição do navio, etc. Cada navio de guerra possuía dois diários de bordo, o do Capitão, geralmente mais detalhado, e o do Mestre de Mar (Ship’s Master), que se restringia mais ao registro do material do navio e as atividades da tripulação. Além destes assuntos, o Capitão geralmente anotava o movimento de outros navios ao redor, ordens dados, uso dos pequenos barcos que o navio trazia, uso de armamentos, e visitas. Tudo era minuciosamente anotado, inclusive com o horário de cada registro feito. Como se vê das datas de permanência de navios de guerra no Pará, houve uma presença naval britânica no Pará, testemunhando e até participando ativamente nos eventos, durante alguns dos episódios mais importantes da Cabanagem: o ataque fracassado dos legalistas a Belém no dia 12 de maio de 1835, o ataque de Angelim e Vinagre a Belém em agosto de 1835, a fuga das forças legalistas, a montagem do acampamento legalista em Tatuoca, depois da ocupação de Belém pelos cabanos, e a reocupação de Belém pelas forças legalistas no dia 13 de maio de 1836”. (CLEARY, 2002, p.16).

Posto que, o interesse específico de fundear navios na baía de Guajará, para garantir a segurança, aos súditos da Rainha, estabelecidos na capital da província, em Tempos Cabanos<sup>57</sup>, é desconstruído pelo fato registrado por Cleary (2002, p.17), pois, “Além dos detalhes militares, os diários de bordo, contém vários detalhes inéditos. Confirma o assassinato de um comerciante inglês, John Gay, no dia 20 de agosto de 1835, que parece ter sido a única baixa, entre a comunidade britânica de Belém”.

Estes registros britânicos são também, fundamentais para a reconstrução histórica do cenário de guerra, em diferentes pontos da província, e da importância econômica da Amazônia, em relação ao mercado internacional, bem como, sobre as ameaças de intervenção estrangeira, em questões bem particulares, a fim de resguardar o interesse externo, como no caso da tomada, pelos cabanos, do navio mercante britânico Clio, que navegava no litoral de Salinas, na região do Salgado paraense, fato registrado em 2 de outubro de 1835, e que aos olhos da Coroa Inglesa, tendo como base o registro do único sobrevivente do assalto, um jovem de 17 anos, chamado Alexander Paton, registrado nos *Documentos Ingleses* (2002, p.197 a 202), sem presos em porões, mas resultando na morte de cinco tripulantes atacados pelos cabanos e mais um que morreu afogado, teve a mesma proporção de massacre do brigue “Palhaço”

Nessa altura dos acontecimentos, além dos problemas internos como o agravamento da fome e das doenças, como consequência do bloqueio econômico e militar feito pela esquadra do governo do marechal Rodrigues instalado na ilha da Tatuoca, situação que se sustentava desde a vitória dos cabanos em agosto de 1835, Angelim que governava sem qualquer apoio das autoridades imperiais teve que habilmente lidar com a resposta inglesa ao massacre do Clio, que com uma esquadra comandada por Sir George Cockbler chegava às águas da baía do Guajará exigindo satisfações do governo paraense, quanto ao ocorrido, preocupados, principalmente, com a carga de 3.126 mosquetes, que era transportada para um comerciante britânico estabelecido em Belém, dos quais se apoderaram os saqueadores do Clio em Salinas, logo, um “massacre” incomparável ao que ocorreu nos porões do brigue “Palhaço” em outubro de 1823<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Título de uma coletânea literária recente em quatro volumes, que enfatiza a saga cabana, como retrato da cultura amazônica e, ao mesmo tempo de exclusão social de autoria do escritor Antônio Pinheiro Cabral e publicação através da Editora PAKA-TATU.

<sup>58</sup> “O que teria o episódio a ver com a Cabanagem? Seria possível visualizar nele pródromos da insurreição cabana? Acredito que sim. (MOREIRA, 2012, p. 257).

Este caso em particular confirma a *dimensão internacional da Cabanagem* (Cleary 2002, p.21) e, embora, aparentemente, não houvesse nenhuma perspectiva de aproveitamento, por parte dos ingleses, da situação de caos instalado durante o período, visando encorajar a separação da província em relação ao restante do país, ou de anexação político-territorial da região ao conglomerado britânico<sup>59</sup>, o fato é que, a participação militar dos britânicos, em alguns momentos da Cabanagem acabou sendo substancial, a fim de conter as pretensões francesas por estas águas e garantir o *status quo* da potência marítima na Amazônia.

Logo três navios de guerra britânicos fundearam na baía do Guajará e embora apresentassem um símbolo de paz, a bandeira branca hasteada em seus mastros, o tom era de bombardeio ininterrupto da cidade, se Angelim não atendesse as exigências reparatórias ao saqueamento do Clio, baseadas no hasteamento da bandeira britânica no lugar da brasileira, ato simbólico que deveria ser seguido de vinte e um tiros de canhão, pagamento de indenização pelos danos materiais e finalmente, na entrega à justiça britânica dos salteadores de Salinas. O posicionamento de Angelim as exigências britânicas, é descrito por MONTEIRO (2005, p. 145):

“Apesar dessa situação, no dia 17 de março de 1836, Eduardo Angelim ainda teve a coragem, a dignidade e o patriotismo de revidar com altivez, a expedição da esquadra inglesa comandada por Sir George Cockler, que chegara a Belém para exigir satisfações do governo paraense a respeito dos assassinatos do comandante e da equipagem do navio “Clio”. Eis o texto de parte da resposta do dirigente cabano (segundo Raiol em sua obra *Motins Políticos*, p. 944/945).

Ilmº Sr.

Foi-me presente o ofício de V. Sa. datado de 17 do corrente, e sobre o seu conteúdo passo a responder - Que relativamente aquele desastroso acontecimento das Salinas, nem eu nem pessoa alguma desta capital teve parte nele, porque tudo foi operado por alguns mal intencionados daquele lugar; contudo, sendo do meu dever rigoroso proceder contra atentados de semelhante natureza, já tinha ordenado ao respectivo juiz de paz para processar os compreendidos nessa horrorosa catástrofe, a fim de serem punidos na forma da lei, o que até agora se não tem verificado pela razão dos choques há pouco sucedidos na Vigia e em outros lugares para baixo; mas posso asseverar a V. Sa. que de novo vou empregar diligências para a captura daqueles delinqüentes que devem sofrer todo o rigor que as leis ordenam a respeito, e que jamais os entregarei ao governo inglês sem ordem do governo do Rio de Janeiro, quando o país tem leis para punir os

---

<sup>59</sup> Monteiro (2005, p. 149) aponta para a existência dessa possibilidade, em um texto complementar intitulado: “A primeira tentativa impatriótica de entregar a Amazônia à cobiça internacional”, no qual faz referência a uma carta enviada em 17 de dezembro de 1835, pelo embaixador britânico no Brasil, Henry Stephen ao Ministro das Relações Exteriores da Inglaterra, tratando de uma reunião secreta realizada no Rio de Janeiro, entre o Regente Feijó e os embaixadores da Grã-Bretanha e da França, para pedir ajuda das tropas estrangeiras diante do governo revolucionário, o que levaria ao controle militar da Amazônia, por parte dos ingleses. O documento ao qual o autor se refere consta publicado nos *Documentos Ingleses* (2002, p. 188 a 190).

criminosos; e que igualmente não sujeitarei a bandeira da minha nação à humilhação exigida, sem ordem da Corte”.

De forma bastante habilidosa, Angelim responde a autoridade militar, sabedor das limitações cabanas, aquela altura, frente a um ataque da esquadra britânica sediada em frente a Belém, e consegue com que o comandante naval aceite as suas alegações, até porque, ao que parece, as imposições da esquadra indicavam mais propriamente, uma demonstração de força, do que o interesse, em bombardear Belém. E, conforme Moreira (2012, p.415, 416), o Capitão Strong, a frente de grupo de britânicos, solicita licença para percorrer à cidade, e, logo em seguida, assenta-se com Angelim, para repasto, enquanto, por ordem do presidente, faz-se uma salva de tiros de canhão para saldar a bandeira britânica, que tremulava nos mastros da cidade, sob o pavilhão nacional, da baía do Guajará as saudações, são correspondidas e no dia seguinte, fazem vela em direção a Salinas, para prender o americano que teria liderado o saque do Clio, sem maiores prejuízos ao governo cabano. Contudo, em menos de um mês, por ordem de Angelim, a cidade seria esvaziada.

Preso a uma atmosfera memorial de intensas lembranças cabanas, por sobre as águas da baía de Guajará, os *Documentos Ingleses* (2002, p. 17) que registraram quase que minuto a minuto alguns dos dias mais significativos da Cabanagem, por sobre as águas, nos ajudaram a retornar ao tempo presente, através dos registros da cultura popular dos cabanos às 20:20h, do dia 22 de junho de 1835, pelo Capitão Home, a frente do HMS Racehorse, que anota o seguinte: “Ouvi muitas pessoas cantando na cidade, na direção do Forte Santo Antônio e os Índios, acompanhado por disparos de mosquetes de vez em quando”. De repente, estamos ao lado do militar britânico, olhando para a cidade, pensando com ele: que diabo que está acontecendo aí? O que estão cantando?”.

Não foram as salvas de canhões ou estampidos de mosquetes que me permitiram um retorno ao “Círio das Águas”, com a luz do sol intensificando-se, podíamos ver, nas margens, pequenos girais de madeira, de onde os devotos, lançavam fogos, que se juntavam, aos que partiam dos toldos das embarcações de maior calado, em uma delas, além dos fogos, a animação era intensificada, pela batucada de um grupo carnavalesco, o *Carnaval Devoto* (1980), era registrado por *um rio de gente*, que seguia embalado, pelos sons e pelo bailar da baía.

A distância, em relação ao núcleo inicial de Belém era perceptível, mas, a festa de fé estava só começando, em cada embarcação um movimento diferente, louvores, risos e

expressões de uma transfiguração cotidiana. No *Luzeiro*, aquela altura, realizava-se uma missa, conduzida, pelo padre convidado, pela Comunidade Imaculado Coração de Maria, que professou sobre o tema da festa nazarena: “Ensina o teu povo a rezar: Maria, Mãe de Jesus”, enfatizando a importância de se construir um caminho de fidelidade aos mandamentos cristãos, sob a interseção de Maria.

O sermão associou a ideia de caminhada fiel à luta dos paroquianos em torno da participação no Círio Fluvial, e era transmitido, simultaneamente, aos três andares da embarcação, através de circuito interno de TV, sob os olhares cuidadosos, dos dirigentes da comunidade cristã, atentos aos romeiros que se dispersavam da celebração litúrgica, para acompanhar o que acontecia nas outras embarcações, vez por outra, como guardiões da moral, os líderes leigos discretamente chamavam a atenção dos que pareciam fora de sintonia, causando um certo desconforto aos presentes. As orações ecumênicas e os cânticos litúrgicos amenizaram os desacertos.

A oração do “Pai Nosso” é o ponto final desta etapa, onde as mãos levantadas ao céu pedem as súplicas de Maria. Para alguns dos devotos, a oração parece isolá-lo do ambiente físico e permitir a conversa com a *Nazica*, que a esta altura estava em Icoaraci. É que parecia ficar mais próxima, para alguns devotos, que receberam através de sorteio, imagens de Imaculada Conceição, Nossa Senhora de Fátima e réplicas reduzidas da *Nazica*, ação tomada como uma graça alcançada pelos sortudos, que dispuseram breves, e emocionados, testemunhos agradecendo pela benção alcançada.

Celebrações que, com características semelhantes, vão tomando conta das embarcações, que vistas em conjunto, trazem a perspectiva da *ideologia da communitas*, ao mesmo tempo, em que promovem um grande desfile etnográfico de cores, odores, sons, *um rio de gente*. Que segue o percurso fluvial incontestado, para o trapiche de Icoaraci, tendo a frente o navio da Marinha do Brasil Garnier Sampaio, que tem a missão de conduzir, em um percurso de 18 quilômetros, a imagem peregrina, em um altar, montado na proa, e uma cúpula de vidro enfeitada com flores brancas e amarelas, até a escadinha do cais do porto, na Praça Pedro Teixeira.

Em Icoaraci, *um rio de gente*, aglomera-se no trapiche e no entorno da orla, recebendo a embarcação em festa, com a queima intensa de fogos, que se mistura ao som das sirenes das embarcações, entre as quais, três corvetas que fazem a segurança do navio

principal, que lentamente vem se juntar, a outras menores, que descansam na estrutura de concreto. Neste momento, barcos, gente, rio e trapiche parece ser uma única paisagem:

**Foto 5: Romeiros aglomerados na área do trapiche de Icoaraci, aguardando a partida de embarcação que leva a imagem da Santa à Belém**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, outubro de 2015

Mais a frente, uma multidão de devotos participam dos últimos momentos da missa campal, cujo sermão é feito sobre um palco armado, na esquina da Travessa Siqueira Mendes com Rua Manoel Barata, o ponto alto da celebração é quando a imagem peregrina é levantada pelo pároco para abençoar os presentes, que em resposta erguem as mãos, em interseção, para recebê-las, ato que se mistura com os vivas!, as faces, em uma espécie de êxtase espiritual, suor, lágrimas, chuva de papel picado e a intensificação da queima de fogos, que contrastam com o cântico: “Oh! virgem mãe amorosa, fonte de amor e de fé. Daí-nos a benção bondosa, Senhora de Nazaré! Daí-nos a benção bondosa, Senhora de Nazaré!”. As falas ao pé do ouvido tentam explicar, às crianças, o que estava acontecendo. Muitas estão sobre os ombros dos pais para enxergar mais de perto a passagem da Santa.

Era hora de se despedir da peregrina, que sob os cuidados da Guarda da Santa e cordas que isolam parcialmente o eixo central do trapiche é conduzida nos braços do pároco, enquanto os devotos se espremem para tentar chegar mais perto da imagem para estender as mãos, pedir a benção, fazer uma foto. Mesmo os que estavam trabalhando, fazendo carretos interrompem suas atividades, assim como, os que festejam a sua maneira o Círio, sentados nos bares, posicionados aos fundos da orla, fazem uma pausa para ver a Santa passar.

O *rio de gente* a beira do trapiche, em uma atmosfera de grande consternação emocional, antes da partida da Santa, trouxe-me a lembrança de Icoaraci, antiga vila Pinheiro, em um dos eventos mais marcantes do período cabano ponto de partida da expedição de ataque à Vigia, em 23 de junho de 1835, já durante o governo do Marechal Rodrigues, como resposta a prisão do início do mês, do grupo comandado por Bento Ferrão, colocado a ferro nos porões da fragata “Imperatriz”, trazendo aos cabanos a lembrança do massacre do brigue “Palhaço”, notícia que chega aos revolucionários graças a fuga de cabanos, que informaram, sobre os últimos acontecimentos a grupos da Baía do Sol (ilha de Mosqueiro) e do Pinheiro:

“Os cabanos, em número superior a quinhentos, se concentravam no Pinheiro; e com um barco artilhado, um batelão e dezoito canoas, dirigiram-se à vila da Vigia. Em Porto Salvo, distante uma légua da vila, se reuniram em conselho e organizaram o plano de ataque por terra e por mar: o barco e o batelão deveriam fazer fogo pela frente, no porto colégio, para distrair os legalistas e facilitar as outras operações; no porto Pombal (lado oposto) desembarcaria o pessoal das canoas que atacaria pelo franco; outros grupos chegariam de Curucá pela estrada, atacando os vigienses pela retaguarda”. (DI PAOLO 1985, p. 246).

Em pouco tempo, a vila estaria sob o controle dos cabanos, com o ataque seguinte ao “Trem de Guerra”, que ficou conhecido como o “Massacre da Vigia”, com todas as consequências geopolíticas do ocorrido, a fabricação de uma conjuntura de guerra uniformizante da imagem cabana, a prisão de lideranças na capital, entre os quais Francisco Pedro Vinagre, e a fuga de outros para interior, como Antônio Vinagre, Geraldo Gavião e Angelim para organizar as estratégias de retomada de Belém, que leva este último ao comando revolucionário e ao governo da província.

Logo a expedição de bandoleiros contemporâneos, partiriam para Belém, não sem antes, testemunhar a intensificação dos festejos de despedida, em lágrimas alguns devotos se despedem da peregrina, colocada agora no altar na proa do Guarnier Sampaio, que em cores predominantes em branco e laranja também está enfeitado e logo recebe de uma helicóptero, uma chuva de pétalas de rosas vermelhas e papel picado, uma mistura fantástica de cores, contrastando uma nuvem de fumaça proveniente da queima fogos, trazida pelos ventos, esconde parcialmente a cúpula de vidro enquanto o H-37, identificação em código do navio, que logo desancora habilidosamente do porto, para fazer o percurso de volta, em um balé harmonioso entre as cerca de 500 embarcações, que participam do “Círio Fluvial”, quando estas, respeitado a dimensão do calado, buscam em revezamento a aproximação do barco principal, para acompanhá-lo no trajeto.



**Foto 6: Após missa matinal em Icoaraci, centenas de embarcações seguem rumo a Belém pela baía do Guajará tendo ao centro a embarcação H-37**



**Fonte:** G1, outubro de 2015

Toda a festa realizada no caminho até Icoaraci é agora repetida pelo *rio de gente* que se encontra nas embarcações, e também posicionada na orla de Belém aguardando a passagem da Santa, imponente, reforçando a devoção que chegou a província sob o balanço das águas, é com estreita relação com este elemento simbólico, em função das origens da devoção em Portugal e no Pará.

Como parte de um ciclo devocional, que movimenta cultural e economicamente a região, expandindo fronteiras, disseminando as narrativas de fé e devoção em torno de Nossa Senhora de Nazaré, produzindo um amplo círculo hermenêutico, pela fusão de diferentes horizontes, e distintas formas de explicar, compreender e (re)vivenciar) a grande festa.

Resultando deste modo, em ricas narrativas sobre a devoção, as promessas de navegantes, naufragos, (re)produzindo uma *cadeia de falas*, uma retórica do evento, num processo imbricado entre passado/presente, assim:

“A narrativa, por isso, pertence a uma cadeia de falas, pela qual se constitui uma comunidade de cultura e pela qual esta comunidade se interpreta a si mesma por via narrativa [...]. Na medida em que esta pertença é fundamentalmente constituída em e por tradições, pode dizer-se que é esta problemática radical que aflora ao nível englobante da comunicação narrativa. A narração – no sentido operatório da palavra – é, assim, a acção que abre a narrativa sobre o mundo em que se desfaz e se consome, e esta abertura é a contrapartida daquilo que o semiólogo conhece apenas como fechamento da narrativa. É a mesma narração que constitui a crista entre estas duas vertentes”. (RICOEUR 1986, p. 169).

Neste processo multifacetado de narrativas de pertença, que buscam: explicar, compreender e (re)vivenciar), a devoção à Nossa Senhora de Nazaré que teve início em Portugal, com base em agradecimento por milagre alcançado, pelo Fidalgo português D. Fuas Roupinho:

“De origem portuguesa, a devoção a Nossa Senhora de Nazaré tem uma longa história. Diz-se em Portugal que a imagem que deu origem a esse culto foi esculpida por São José, tendo a própria Virgem por modelo, e teria sido pintada por São Lucas. Depois de muitas idas e vindas, nos primeiros anos do cristianismo, esta imagem chegou às mãos de São Jerônimo e de Santo Agostinho, tendo ido parar na Península Ibérica e depois nas mãos do monge Romano e do rei Rodrigo, dos visigodos, derrotado pelos mouros na batalha de Guadalete. Abandonada numa gruta pelo rei fugitivo, a imagem ficou perdida durante séculos, até ser encontrada por pastores, reavivando-se o seu culto a partir do século XII, depois do famoso milagre de D. Fuas Roupinho, fidalgo português salvo de cair num abismo por intercessão de Nossa Senhora de Nazaré. O fidalgo, agradecido, passou a propagar a devoção em Portugal”. (Dossiê IPHAN I- Círio de Nazaré, 2006, p.14).

No Estado do Pará, foi o caboclo Plácido José de Souza quem encontrou, em 1700, às margens do igarapé Murucutu (localizado nas proximidades de onde hoje se encontra a Basílica Santuário), uma pequena imagem de Nossa Senhora de Nazaré. Após o achado, Plácido teria levado a imagem para o seu casebre e no outro dia ela não estaria mais lá. Plácido correu então ao local do encontro e lá estava a “Santinha”. O fato teria se repetido várias vezes até a imagem ser enviada ao Palácio do Governo. No local do achado, Plácido construiu uma pequena capela onde se iniciou a devoção à Santa.

“A história consagrada diz que um caboclo chamado Plácido achou na mata uma imagem que pensou, logo, ser de algum peregrino, levando-a para sua casa. Mas, para espanto seu, ela voltou ao lugar de origem, onde tinha sido achada. A notícia logo se espalhou e foram muitas as pessoas que acorreram à casa de Plácido para comprovarem o milagre ocorrido. Conta ainda a narrativa popular que o governador da província, na época (século XVIII), mandou buscar a imagem encontrada e a colocou sob guarda no Palácio do Governo. Para surpresa de todos, no dia seguinte, ao abrirem o compartimento em que havia sido guardada, a imagem não mais lá se encontrava, tendo voltado ao seu lugar original. A partir de então foi erguida uma ermida no local em que a imagem foi achada, logo transformada em um local de devoção”. (ALVES 2005, p. 320, 321).

Reforçando a noção de identidade amazônica, estreitamente condicionada pelos simbolismos do mundo hídrico, a imagem segue agora a bordo do H-37, levada de *bubuia* na baía do Guajará. Proporcionando aos devotos embarcados inúmeras homenagens e celebrações, de cinzas humanas lançadas as águas, a banquetes servidos com requinte nas embarcações de calado maior:

**Foto 7: De balsa flutuante romeiros lançam cinzas mortuárias nas águas da baía do Guajará**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, outubro de 2014

Neste intervalo, pequenos botos cinza passam, em bando, rapidamente diante da *proa* do *Luzeiro*, assustando os devotos, agora o que comandava o movimento no interior da embarcação era uma pequena banda de música que animava a todos. Espetáculo festivo que se repetia por onde o olhar pudesse alcançar.

Após cerca de duas horas e meia de intensas festividades, cores, cheiros e sabores pelas águas turvas da baía do Guajará, o grupo de bandoleiros cabanos contemporâneos estava chegando à escadinha, ponto final da procissão fluvial, onde outra multidão aguardava, em festa, a imagem. De surpresa, antes de ancorar, o Guarnier Sampaio, deslizou calmamente sob a linha *d'água*, a frente das embarcações, entre fumaça, sons e outra chuva de pétalas de rosas vermelhas, seguindo até as proximidades do Forte do Castelo, contornando a *maré* para retornar a escadinha, de onde partirá a Moto-Romaria, em direção ao Colégio Gentil e no rumo da Cidade Velha, o *Arrastão do Pavulagem*:

“O *arrastão do boi pavulagem* é um cortejo de cultura popular que agrega pessoas de todas as idades em torno da brincadeira do boi bumbá, principal elemento cênico da atividade, e de outras manifestações culturais do estado, pelas ruas de Belém. Manifestação recentemente introduzida na programação cultural da festa (1999), o *arrastão* acontece sempre na véspera do Círio de Nazaré.

É um desdobramento dos *arrastões* promovidos no mês de junho por toda a cidade. Tem início após a chegada da *procissão pluvial* à escadinha do cais do porto, depois da saída da *romaria dos motoqueiros*, terminando na feira de *brinquedos de miriti*, na praça Frei Caetano Brandão (Largo da Sé) e na praça do Carmo, ambas no bairro da Cidade Velha. Junto a outros acontecimentos culturais promovidos no período, marca um dos aspectos do lado profano da Festa de Nazaré”. (Dossiê IPHAN I - Círio de Nazaré, 2006, p.57).

O breve deslocamento do H-37, em direção ao Forte do Castelo, reproduz o bailar de uma força de guerra que vem chegando a Belém, quando da fundação da cidade quatrocentenária, fortemente destruída depois, “Em Tempo Cabano”<sup>60</sup>. Segue então, o navio militar rumo ao espaço da cidade que, se juntarmos em uma única cena, as duas imagens seguintes, corresponde ao núcleo dos confrontos cabanos em 1835<sup>61</sup>:

**Foto 8: Navio da Marinha do Brasil Guarnier Sampaio - H-37, conduzindo a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, passando diante do núcleo inicial de ocupação de Belém**



Fonte: G1, outubro de 2015

No percurso de retorno à escadinha, destaca-se a imagem, por traz do antigo porto de Belém, da atual “Estação das Docas”, dos fundos do prédio do “Trem de Guerra”, onde a meu ver se deram os mais violentos confrontos, entre tropas legalistas e cabanas, em agosto de 1835, pelo controle da capital da província e, conseqüentemente, pelo domínio do espaço amazônico e, sobre o qual, se produziu a *Aquarela de Norfini* (1940), o que me despertou um

---

<sup>60</sup> Um fato importante e representativo dessas ações de fundeamento de navios de guerra estrangeiros à frente da baía do Guajará, além de forcas inglesas, durante o período cabano, é o que decorreu durante o primeiro governo cabano de Felix Antônio Clemente Malcher, quando este determina a invasão à residência do cônsul francês no Pará, o senhor Diniz Crouan, esperando encontrar ali refugiados do antigo regime. Provocando grave incidente diplomático “já que o cônsul protestou oficialmente a seu país, passando a fixar-se em um navio de sua nacionalidade, ancorado em frente a Belém. Este incidente foi o início de uma longa pendência diplomática, já que a França reagiu a partir de sua colônia nas Guianas, invadindo o atual território do Amapá e mandando navios para a frente da baía do Guajará, em Belém”. (RICCI 2006, p. 15).

<sup>61</sup> “Quando da Cabanagem, Belém pouco se diferenciava daquela pequena urbe do final do período colonial; restringia-se aos bairros da Cidade e da Campina, com o igarapé do Piri dividindo-os. O bairro de Nazaré era um bosque imenso. Ligando o largo da Pólvora com o largo onde se erguia a modesta ermida de N. S. de Nazaré, havia uma estrada, igualmente chamada de Nazaré. E, paralela a esta, existia outra estrada, chamada de Paul D’Água, que é a atual Governador José Malcher. Não houvera nenhuma modificação urbanística para melhor; para pior, muitas, em decorrência das lutas e dos bombardeios de que a cidade foi vítima. Além das lutas sucessivas durante o período cabano, houve, também, a crise econômico-financeira. Assim, quando forças legais tomaram conta da cidade, em maio de 1836, encontraram uma Belém cheia de carcaças de edifícios, com as suas 35 ruas, 31 travessas e doze praças transformadas em capimzais, sem iluminação pública, em uma decadência quase que total”. (ROCQUE 2001, p. 58).

intento quase cabano, de pensar esta cena artística, um marco dos combates, contemporaneamente, nas proximidades do prédio, praticamente esquecido, pela história oficial, que serviu de pano de fundo para a representação pictórica, quando a Santa passasse, dentro de um *rio de gente*, durante a Transladação Noturna.

**Foto 9: Esquadra de Romeiros-bandoleiros seguindo para a escadinha do cais do porto onde se encerra a Procissão Fluvial, tendo ao fundo o Arsenal de Guerra**



Fonte: G1, outubro de 2015

Enquanto fomentava esta possibilidade, e o “Trem de Guerra” ficava lá atrás, o *Luzeiro* seguia em direção ao bairro do Jurunas, para completar o seu percurso turístico pela orla de Belém, passando diante de pontos importantes para esta atividade como o Mangal das Garças e, finalmente, o Portal da Amazônia, retornando em seguida, ao ponto de nossa partida nas primeiras horas da manhã, até o desembarque, como o tempo do Círio é acima de tudo, uma festa marcada pela existência de antagonismos, que se complementam, de um intenso *Carnaval Devoto* (1980), o som e o molejo do *Carimbó*, que não era o do *Arrastão do Pavulagem*, animou os bandoleiros cabanos nos três andares do *Luzeiro*, a cidade estava em festa, uma festa que se arrastaria até a Transladação Noturna.

#### **2.4-A Transladação Noturna da Santa<sup>62</sup>: uma releitura dos confrontos cabanos pelo “Trem de Guerra”.**

*“Era a segunda tomada de Belém em 14 de agosto de 1835. Essa segunda investida foi mais ampla e sangrenta. Os cabanos perseguiram e mataram a maioria dos portugueses e boa parte dos homens brancos. Ainda invadiram igrejas, queimaram casas, castigaram os alcoviteiros de “bicudos”, mesmo quanto se tratava de mulheres ou velhos. A fúria do lado anticabano não foi menor: navios de guerra*

<sup>62</sup> “Na romaria de Nazaré, o melhor dia é a noite da trasladação, diziam os namorados. Noite em que a Virgem de Nazaré saía do Instituto Gentil Bittencourt, um colégio de moças, para a Catedral na Cidade Velha, passando a procissão pelas três janelas da família Alcântara. Da velha e bela Sé, o Círio, na manhã seguinte, novamente passando pelos Alcântaras, levaria a Santa na sua berlinda para a Basílica ainda e sempre em construção. Emília Alcântara e seu noivo queriam fazer parte daqueles namorados”. (JURANDIR, 2004, p. 452)

*brasileiros e estrangeiros aportados em frente à cidade de Belém abriram intenso fogo. O bombardeio da cidade foi memorável. O próprio bispo do Pará teve a sede do bispado atingida por tiros de canhão. Toda essa guerra pela segunda conquista de Belém teve várias cenas heróicas. Talvez a mais comentada e aquela imortalizada por uma famosa pintura de Alfredo Norfini (Ricci, 2005) tenha sido a do assalto ao Trem de Guerra de Belém. Esta tomada se seguiu à morte do líder máximo cabano Antônio Vinagre, assassinado em batalha e sucedido por Eduardo Nogueira Angelim. O novo líder se auto-aclamou “presidente cabano” e, reunindo todos os homens possíveis, partiu para uma batalha decisiva no Trem de Guerra. Esse local, que tradicionalmente abrigava a munição pesada da cidade, foi espaço de uma tragédia. Os anticabanos haviam preparado uma armadilha. Depois de muitas tentativas de tomada, quando finalmente os cabanos derrubaram o portão frontal do Trem, todos caíram em um alçapão. Do alto do prédio, grande parte da munição do Trem foi descarregada sobre os combatentes cabanos. Formou-se um tapete de mortos, sobre o qual levas de novos cabanos foram se amontoando. Horas de mortes sucessivas para tomar um Trem de Guerra já quase sem munição. Contudo, simbolicamente, este ato marcou os cabanos profundamente, bem como incentivou a escrita de sua história”. (RICCI 2008, p. 153, 154).*

Conforme comenta a historiadora, logo após sintetizar a cena acima, o “Assalto ao Trem de Guerra”, foi amplamente representado através da escrita e de pinturas ao longo dos séculos XIX e XX ajudando a moldar um percurso quase unilateral, à interpretação da Cabanagem, estudada, a partir da tomada das cidades como Belém e em contrapartida, da retomada destas por forças provincianas. Produções alicerçadas em visões cuja essência está relacionada a uma ação cabana generalizante, contra um poder repressor, ambas marcadas por extrema violência.

Em certo sentido, tenho clareza que esta linha também norteou parte da leitura que procurei produzir, sobre o movimento, ao longo do capítulo introdutório deste texto, ainda que ancorado na concepção de revolução popular, de Di Paolo (1985), Chiavenato (1984) e outros como a própria Ricci (2006, 2008, 2010, 2011) que indicam um lento movimento de positividade, distanciada da visão da Cabanagem de Raiol (1970), e de outras concepções unilaterais da revolução que se inicia, oficialmente, em 7 de janeiro de 1835<sup>63</sup>.

No esforço de compreender, explicar e (re)vivenciar etnograficamente os elementos da *identidade amazônica* (Maués 2006), tendo como foco a aproximação entre cabanos e *bons católicos*, em cenas da festividade nazarena, procurei desenvolver uma observação-participante, nas proximidades do prédio da Alfândega, antigo “Trem de Guerra”, durante a passagem da Santa neste local, para esse intento era preciso correr contra o tempo, e estar

---

<sup>63</sup> Para RICCI (2006, p. 11) “Nos últimos anos, foram difundidas outras facetas da chamada “colonização” no Pará e na Amazônia cabana. O “tráfico das idéias”, notadamente o internacional, vindo pelas Guianas e pelos Andes, é um caminho que vem rendendo bons estudos, como os de Décio Freitas e Vicente Salles. Para estes autores, a Amazônia brasileira estava permeada por idéias liberais, capitalistas e escravistas, mas também recebeu muito mais rapidamente influências socialistas, com a presença constante de ex-revolucionários, geralmente degredados da Europa para a América francesa, inglesa ou hispânica”.

alerta aos cuidados em se tomar *ipissiliteris* a representação de Norfini (1940) em comparação com o tempo presente da Transladação Noturna<sup>64</sup>.

Com o cair da noite, repeti o gesto de Eduardo Angelim quando do tombamento repentino de Antônio Vinagre, correndo apressado para a área no entorno da igreja das Mercês, para não perder o movimento que por ali ocorria, chegando ao local por volta de 19h, pela rádio comunitário, que tem suas caixas instaladas em postes de energia elétrica, em boa parte do percurso da romaria, chegavam notícias, que passei a acompanhar, para verificar o desenrolar da mesma, informações permanentes que pelo que se percebe, vão despertando nos romeiros a expectativa pela passagem da Santa.

Era preciso estar atento, à intensidade do desfile etnográfico, diante dos olhos, até porque, semelhante as embarcações, que seguem pelos interiores da Amazônia das águas, não se pode perder a enchente da *maré*, que no caso proximal seria a passagem da imagem, acompanhada por *um rio de gente*. Tal preocupação, estava relacionada ao fato de que, no ano anterior (2014), já havia tentado perceber esta possibilidade de resignificação da Cabanagem, quando da passagem da Santa, aos fundos da igreja das Mercês, ponto em que as embarcações estrangeiras fundeadas na baía do Guajará, ofereciam cobertura a resistência legalista em agosto de 1835.

Na manhã do Círio de Nazaré daquele ano, espremido pela multidão não consegui chegar ao mesmo tempo da passagem da imagem pela Boulevard Castilho França (Rua da Praia à época da Cabanagem) ou a rua paralela à igreja das Mercês, que aparece na representação pictórica de Norfini (1940), em uma perspectiva lateralizada, como no

---

<sup>64</sup> Dentre as críticas a representação pictórica da “Tomada de Trem de Guerra” de Alfredo Norfini (1940) destaca-se a interpretação de FERNANDES (p, 38, 39) para quem: “Nesta aquarela, o pintor foi buscar na história respaldo para as referências de uma identidade local. Ao eleger um dos episódios da Cabanagem, o artista faz uso de sua imaginação para criar a imagem do *Cabano* que mereceu outra tela no mesmo ano. A enorme diversidade social dos homens que compunham o grupo identificado com o movimento da Cabanagem no Pará, durante o século XIX, como propõe atualmente a histotografia atual, acabou sendo reduzida por Alfredo Norfini a uma imagem sintética, cuja descrição corresponde a um homem de estatura mediana, pardo, e vestido de maneira peculiar: calça rasgada na altura dos joelhos, dorso nu, chapéu de palha na cabeça, armado com uma espingarda. Na tela, centenas de personagens com esse mesmo estereótipo aparecem no primeiro plano em combate contra homens fardados, representando a demanda oficial do governo local. A multidão enfurecida que se enfrenta na rua permanece anônima, esquemática, até o limite da profundidade da tela, quando os perdemos de vista.

Apesar do apelo às origens de uma identidade popular estabelecida pelo motivo da luta, os cabanos aparecem na tela sem individualidade, conformando uma massa homogênea. O monumento arquitetônico cristão, a Igreja das Mercês, é vista em perspectiva lateral, gigante com relação aos homens, como que garantindo a supervisão divina sobre o que se passava na terra. A cena de batalha, que a princípio poderia remeter às telas pintadas pelo pai, Luigi Norfini, o que estabelece também um diálogo com uma longa tradição na pintura acadêmica no Brasil, principalmente durante o século XIX, apresenta solução diversa, dando destaque e assegurando o fardo heróico a um grupo de homens do povo, trabalhadores, pobres, mestiços, rebeldes”.

momento do “Assalto ao Trem de Guerra”, imagem reproduzida, tendo como ponto de referência do pintor, sem que necessariamente ele estivesse lá, o ponto na rua dos Mercadores (atual Frutuoso Guimarães), onde está posicionado o Largo das Mercês, nas proximidades de onde foi atingido Antônio Vinagre, antes da aclamação de Angelim.

A ideia há época era fazer registros fotográficos, entre os romeiros que seguem paralelamente a procissão principal, caminhando pelas ruas transversais. Porém tendo vindo do rumo da Av. Presidente Vargas, o *rio de gente* que vinha no sentido contrário, acompanhando de longe a berlinda da Santa, como uma massa humana uniforme, não permitiu esta aproximação do ponto de referência de Norfini. Era a oportunidade de tentar novamente.

A rádio já havia informado o encerramento da missa campal em frente ao Colégio Gentil Bittencourt e o início da transladação, com certa semelhança em relação ao que aparece no “Dossiê IPHAN I - Círio de Nazaré”: (2006, p.45):

“[...] sai à noite, do Colégio Gentil Bittencourt, situado próximo à praça Santuário, a procissão que recebe o nome de *trasladação*, seguindo em direção à Catedral de Belém. Fazendo o trajeto do Círio no sentido contrário, seguem milhares de pessoas em procissão, a maioria com velas acesas, muitas delas cumprindo promessas, rezando contritas e entoando o hino de Nossa Senhora de Nazaré. A procissão tem início às 18 horas, logo após a missa celebrada nas escadarias do colégio, tendo como principais elementos de destaque no cortejo a *corda* e a *berlinda* iluminada que conduz a imagem da santa. Essa procissão, em conjunto com o Círio propriamente dito, que será realizado na manhã do dia seguinte, revive o mito das “fugas” da imagem da santa quando encontrada por Plácido, em 1700”. (2006, p 45).

Quais seriam então estas fugas da imagem que a Transladação ajuda a manter viva e que fazem parte do imaginário regional sobre a origem da devoção? Embora não exista uma unanimidade, mas uma cadeia de falas sobre o evento, conforme alerta a pesquisadora Vanda Pantoja, os fatos não documentados, mas reconhecidos pela tradição oral e pelo costume local narram a seguinte versão:

“Um dia errava pelas mattas da tortuosa estrada do Utinga, hoje transformada na bella avenida Nazareth, um destemido caçador que, acossado pela sede, em vão buscava um igarapé onde bebesse. Na infrutífera pesquisa descobriu umas pedras cobertas de virentes trepadeiras, entre as quaes, em uma espécie de nicho natural, deparou com uma pequena imagem da Virgem de Nazareth. Tomado de surpresa, supersticioso e crente, viu o caçador n’aquelle achado um facto sobrenatural que o seu cérebro não sabia explicar; e logo acudiu-lhe á mente a idéia de conduzir a imagem para sua pobre choupana. Sem mais pensar na caça que a sua certa pontaria podia ainda entregar-lhe, e na água que tão avidamente buscara, tratou de regressar com o valioso achado. O fato como era de esperar, causou grande alvoroço



na família do caçador e nos vizinhos, chamados a ver o prodígio, todos extasiaram-se ante aquella obra de esculptura que, para maior assombro, nenhum vestígio apresentava das intempéries, expostas a ellas, como achava-se em meio de brutas pedras: o manto de sêda brilhava tal qual outro que estivesse sob a abobada de um templo. Não tinha, porém, de ficar aí o espanto dos admiradores: no dia seguinte quando a família despertou, o logar onde ficara a santa estava vazio! Desaparecera a imagem, sem deixar vestígios, e foi debalde que a procuraram por todos os escaninhos da palhoça. Em meio do desapontamento geral, alguém lembrou o alvitre de voltar o caçador ao sitio onde havia as pedras e o nicho. Tomou o homem as suas armas e, em passo estugado, embrenhou-se da densa floresta que elle conhecia perfeitamente. No seu oratoriozinho natural, lá estava a santinha, na mesma posição, do mesmo modo, brilhando nos seu manto de seda, como que a protestar contra a mudança forçada de véspera. Trouxe-a de novo consigo o caçador, de novo a recolheu em sua casa, e, no dia seguinte, de novo a foi encontrar no primitivo sitio”. (VIANNA *apud* PANTOJA, 2006, p.32).

As notícias das fugas da pequena imagem, durante a madrugada correram rapidamente, atraindo para a palhoça de Plácido os seus vizinhos e outros habitantes dos arredores da cidade que, teriam se transformado nos primeiros devotos ao atribuir a estes deslocamentos misteriosos, uma capacidade milagrosa, bem como, do governador da época, que sabendo do ocorrido, resolveu colocar à prova este aspecto milagroso, levando a imagem e trancando-a, no Palácio do Governo, colocando o prédio sob a guarda provinciana, para evitar alguma ação “jocosa” por parte de Plácido ou de sua gente. Para sua surpresa, como de costume, a Santa fugiu, sendo encontrada na manhã seguinte, no local do achado, o igarapé Murutucu, localizado atrás da atual Basílica de Nazaré.

Confirmado o milagre da “fuga”, o governador mandou construir, no lugar do achado da imagem, “uma pequena ermida, para devoção da Virgem. Por causa disso é que, com a adoção do Círio, a Imagem passou a ser levada para capela do Palácio, na véspera e no dia seguinte, é transportada para o seu altar, erguida às margens do Igarapé da Santa”. (Rocque 2014, p.31).

Desta forma, o “Círio Noturno” contemporâneo como a procissão principal do domingo, fazem parte de um cenário polissêmico integral, do ponto de vista social e cultural, não estanque e, “[...] estritamente religioso. Como fenômeno religioso, ele também é um fenômeno estético. É um grande teatro” (Maués 2005, p.41), cujo espetáculo desfila diante dos olhos, em cenas tão simples, mas, que ao mesmo tempo contam histórias, de luta e resiliência significativas, como os ambulantes, que estão na esquina da Frutuoso Guimarães, com a antiga rua da Praia, vendendo sobre um carro de mão (de carroto), de madeira,

saquinhos de Castanha do Pará descascada, biscoitos, água de côco, amendoim torrado, queijo assado no espetinho, e outras centenas que vi, ao longo, de todo caminho a pé até ali, oferecendo uma infinidade de produtos, tantos quanto a capacidade de fazer propaganda, e chamar a atenção dos compradores (devotos), é preciso ter criatividade; como um que lança estrelas luminosas para o alto, enquanto outro traz uma espécie de apito que colocado à boca modifica o tom de voz, que canta alto o: “Vos sois o lírio mimoso!”, vendedores de camisetas com imagens da Santa, ou que grita para vender o: “- Churrasquinho “de gato”, direto de Barcarena!”, fazendo referência a acidente ambiental, ocorrido a poucos dias do Círio, durante embarque de cerca de cinco mil cabeças de gado, no porto de Vila do Conde – Barcarena, no qual houve quase que perda total da carga em pé. Uma mostra da permanência do sistema (neo)colonialista, que condiciona a Amazônia ao papel de mero fornecimento de matéria-prima *in natura*, dentro da Divisão Internacional do Trabalho – DIT, recorrência de uma situação econômica da época cabana, de quase dois séculos atrás.

O cheiro do churrasquinho e a fumaça invadem a rua. Quem tem vendas maiores (barracas, carros fixos) procura chamar atenção dos devotos, que a esta altura começam a passar com maior intensidade, indicando que a procissão vem adiantada, segundo as informações da rádio comunitário, caminhava rapidamente em direção a igreja da Sé:

**Foto 10: Imagem da berlinda conduzindo a imagem de Nossa Senhora de Nazaré, entre *um rio de gente*, caminhando em direção a igreja da Sé**



**Fonte:** G1, outubro de 2015

Quem trabalha com a venda de produtos, que podem ser carregados nas mãos, em tabuleiros ou hastes de madeira, suspensos que lembram um crucifixo faz um vai e vem dentro do *rio de gente*, procurando potenciais compradores, a *Santa abençoa*, mas é preciso

*correr atrás*. De vez em quando, recuam na calçada, para um rápido respiro, é um mergulho, em seguida, para dentro da procissão.

**Foto 11: Romeiros caminhando à frente da Transladação Noturna, entre trabalhadores ambulantes**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, outubro de 2015

Mais adiante, uma figura tradicional, o vendedor de fitas coloridas de Nossa Senhora de Nazaré, que costumam ser levadas para casa junto com as bênçãos da *Nazica*, ou amarrados em gradil de proteção na praça Santuário, a proximidade da fita com a Santa, é tido como possibilidade de alcançar uma benção. Na calçada, próximo ao gradil um outro, que aguarda compradores entre os devotos, para seus brinquedos de miriti, com figuras de barquinhos, montarias, pássaros, e de *cobras grandes* estilizadas.

Pequenos brinquedos, que relembram os adultos e ajudam a moldar nas crianças curiosas esta aproximação do Círio e Transladação, como faces de uma identidade regional multifacetada, estreitada com o mundo das águas amazônico:

“O Círio expressa crenças e mitos, mas também a própria sociedade. A sociedade mostra-se nesse fenômeno. É uma grande procissão que, ao mesmo tempo, expressa elementos próprios da região, expressa os mitos regionais, da Amazônia. Um exemplo é o mito da cobra grande, segundo o qual há, em Belém, uma grande cobra, cuja cauda está na Igreja da Sé, de onde sai o Círio, e cuja cabeça está embaixo da Basílica de Nazaré, aonde chega o Círio e onde está a imagem de Nossa Senhora de Nazaré. Dessa forma, Nossa Senhora de Nazaré – Nossa Senhora é um mito cristão – pisa sobre a cabeça da cobra ou da serpente (um mito bíblico, cheio de significado). Funde-se o mito cristão com o mito regional de uma maneira completa. Isso apenas para mostrar alguns dos significados que estão presentes no Círio.

A procissão também é uma cobra que segue o trajeto da cobra grande no subterrâneo. Portanto, a procissão expressa este mito regional tão importante

na Amazônia: o mito dos encantados, os seres extraordinários e sobrenaturais que se transformam em animais próprios da região. Os encantados, os caruanas, os bichos-do-fundo”. (MAUÉS 2005, p. 41).

**Foto 12: Romeiros aguardando a passagem da Santa na procissão noturna, ao fundo vendedor de brinquedos de Miriti**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, outubro de 2015

A procissão noturna da *cobra grande*, retrato da identidade e do mundo das águas, vem se contorcendo, seguindo no rumo da esquina da Presidente Vargas, com a Castilhos França, onde há horas os devotos se aglomeram, aguardando a passagem, de pé ou em cadeiras que trazem de casa, mas podem comprar por lá mesmo, em grupos de amigos e namorados, que costumam marcar encontro em locais da passagem, núcleos paróquias, familiares, se atualizando, permanentemente, sob a berlinda, as velas acesas e os celulares, que atualizam imagens da procissão em tempo real, lembram os olhos da cobra que segue encantando pelo volume de gente, que caminha, bem a frente da berlinda, em direção a igreja da Sé.

Procissão que cresce a cada ano, ganhando reconhecimento pela amplitude da participação popular, especialmente, entre a juventude, que vem à procissão noturna pedir às graças da Santa, em relação a um mundo melhor, menos violento, um emprego, agradecendo ou pedindo aprovação no vestibular, ou conclusão de uma etapa de formação acadêmica, dando a procissão ares de um “Círio Noturno”, assim:

“No decorrer dos últimos anos, o aumento do número de participantes dessa procissão, sobretudo de jovens, é bastante significativo. É voz corrente que o aumento do número de promesseiros na *corda da trasladação* e na própria procissão está ligado ao clima mais agradável à noite, à beleza do espetáculo dos fogos no período noturno e ao crescimento surpreendente do número de

pessoas na procissão principal do Círio, na manhã seguinte, o que faz com que muitos participem apenas da procissão noturna. Os jovens, no intuito de conseguirem graças (na sua ampla maioria, a aprovação no exame do vestibular), participam da caminhada da *trasladação* segurando a *corda* até o mercado Ver-o-Peso e, com o restante do povo, conduzem a *berlinda* para a Catedral da Sé”. (Dossiê IPHAN I Círio de Nazaré, 2006 p.45)<sup>65</sup>.

Pedidos que neste *rio de gente*, conforme a situação a ser acionada pela interseção da Santa, podem estar representados em gestos simples, carregados de simbolismos, como trazer para a procissão uma peça de roupa da pessoa a ser curada, um ex-voto de cera que lembre a parte afetada, uma foto que vem a mão ou expressa em uma camiseta, a caneta que será utilizada no exame admissional, ou uma faixa dependurada na parede dos fundos da igreja das Mercês, referente a devoção a Maria:

**Foto 13: Nos fundos da igreja das Mercês, faixa referente a devoção à Santa**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, outubro de 2015

Em um espetáculo multifacetado, de um vai e vem de esperar a *Santa passar*, que em seu tempo, Dalcídio Jurandir conseguiu retratar, de forma impar, ao colocar o menino Alfredo, um de seus principais personagens, participando da *Trasladação*:

“Alfredo sentia-se miudinho demais no meio daquele haver de tanta gente, como nunca tinha visto, eram populações que se acumulavam e caminhavam à noite na Estrada de Nazaré. Olhou para a casa dos Alcântaras. Libânia. na

---

<sup>65</sup> ALVES (2005, p. 72, 73) refere-se a situações semelhantes, quanto trata do poder simbólico de promessas e das festas religiosas, como representações de outras dimensões da vida social: “Um dos elementos mais importantes do Círio são as promessas, capazes de revelar um rico universo social com problemas, relações afetivas, representações corporais, sentimentos, desejos, formas de solidariedade” etc. Certa vez, quando recolhia dados para o meu trabalho, encontrei uma colega pesquisadora, da área de Biologia, que tinha acabado de defender sua tese doutorado, pagando sua promessa: acompanhava o Círio carregando na cabeça um ex-voto de cera na forma de livro, uma representação de sua própria tese. Não é sem razão que assistimos agora a dezenas, centenas de moças e rapazes segurando na corda em função de uma vitória no vestibular, porque conseguiram terminar o curso superior ou porque estão pagando, em nome dos pais, uma promessa feita”.

janela, à luz da rua, assumia uma feição séria, de mulher crescida, uma senhorita, moça daquela casa. D. Inácia repousava o seu colo na janela do meio, os olhos aqui e ali numa curiosidade travessa de menina. Emília e o noivo estavam sumidos. Seu Alcântara, não se sabia dele.

Alfredo achava estúrdio era a mistura da rezaria e desrespeito na procissão. Via velhas de pano preto na cabeça e rosário na mão, contritinhas, e perto, num agarramento, os pares, os bons dos namorados. Rezas e beijos, terços e peitos nas mãos, lágrimas de viúva e risos de rapazes soltos na escuridão<sup>66</sup>. Aleijados e cegos que seguiam, com seus guias, gritavam contra o arrocho. Naquela escuridão de gente, as luzes pareciam também escurecer. As vidraças das casas estremeciam, todas as residências pareciam invadidas. O repiquete engrossava no rumo da Sé.

Emília e o viúvo estavam no apertão. Ela estranhou que o noivo a levasse para o meio do arrochado, parecendo que ele tinha delícia nisso, meu Deus, os homens são demais. E se deixava levar pelo noivo, entregue a uma emoção, que julgava um pouco vergonhosa, principalmente se Isaura soubesse. E receou ser vista pelos irmãos da costureira. Pediu para voltar. O viúvo, fazendo-se de mouco, arrastava a pela cintura, na arrebenção de gente.

Alfredo via aquele povo do Ver-o-Peso misturar-se na procissão que parecia não ir para a Sé mas para o porto. A trasladação iria pelos fundos do rio até a cabeça da Cobra Norato que sustenta a Sé lá embaixo da terra. Semelhava que o povo, no pensar de Antônio, não entrava ou ficava no largo da Sé para trasladar a Virgem mas nas cavernas da Cobra, no reino das marés onde manobram as embarcações encantadas, as mães d'água rabeiam e os seios delas se mexem como barbatanas e com os peixinhos bordam os seus véus e cobrem as suas vergonhas.

— Antônio, estamos numa procissão de santo. Não estamos lá no quarto.

— Lá vai a imagem.

Para Antônio, era estúrdio ver aquela santinha. Preferia os santos de pau, comidos de cupim lá das beiradas. O seu Santo Antônio. Por onde andava este?

Antônio olhava os fogos. Lá por cima dos telhados lhe pareceu ver um balão. Não era, era uma estrela lá para as bandas do Guamá.

Aquela luzinha alta-alta era o alumeio dos perseguidos, dos que metiam medo aos coronéis. Antônio suspirou. Lhe deu uma coragem de se meter pelo fim da cidade, apanhar a linha do trem, saltar num trem, desembarcar numa beirada do rio e gritar: aqui estou eu, o Antônio!

Alfredo pegou-lhe do braço. Antônio sentia isso como um carinho. Uma alegria lhe deu, passou as mãos pelas costas do companheiro, as amizades ninguém compra. Achava Alfredo de boa cabeça, sim, não se enganava. Um rapaz quieto fadado a ser um doutor". (2004, p. 467, 468).

Acreditando em seus sonhos, procurando superar as mazelas históricas da condição educacional, que se somam a outras demandas sociais na Amazônia, proporcionando os pedidos por bençãos distintas, *Alfredos* contemporâneos e demais devotos vem dentro do corpo da *cobra grande*, que corre também pelo subterrâneo (da memória) da gente da

---

<sup>66</sup> O trecho sublinhado aparece como uma das quatro epígrafes do Capítulo II: "O Cirio", de *Carnaval Devoto* (Alves 1980, p. 37).

Amazônia no rumo da igreja da Sé. O rádio avisa do rompimento das fronteiras do *preamar* humano da Castilhos França, que se arrasta para além das margens da ruas, espremendo-se por todos os lugares, trepados nas árvores, os vendedores aproveitam esse *banzeiro da maré* trazido pela movimentação do dorso da cobra para aumentar as vendas.

Agora a comunicação que vem do poste elétrico é quase que desnecessário, pois, o sinal de que a *cobra grande*, vem que vem, é a homenagem dos estivadores do cais do porto, uma queima de fogos que parece interminável, atraindo a atenção de todos perante a aproximação da berlinda, antes, recebe a homenagem de um coral, colocado em um palco armado, que entoa cânticos religiosos, música que se mistura com uma multiplicidade de sons e a retomada da queima de fogos, fazendo com que, os que estão na romaria levantem as mãos, para receber as bênçãos da Rainha da Amazônia, que, de pronto, surge imponente, no meio da nuvem de fumaças, como se viesse na crista de uma *pororoca* espumante, que vem se avolumando, por todos os lados, arrastando, quem está nas margens, para dentro do movimento turbulento.

Um *rio de gente* que avançou muito rapidamente, impulsionado por uma força de arrasto incalculável, as vozes se apressaram em gritar: “- É a corda! - É a corda!”, que justificaria tamanha movimentação da massa humana que chegava rapidamente aos fundos da igreja das Mercês, corda que se constitui como um elo simbólico de ligação, de maior aproximação da Santa e os homens comuns. Na passagem da Santa arrastada pela corda, profano e sagrado se complementam, daí as polêmicas que envolvem este elemento simbólico, como parte de um jogo de mudanças e permanências, de tensões constitutivas, na Transladação Noturna e na romaria de domingo pela manhã:

“Nos últimos anos, a questão da corda e da duração da procissão esteve em evidência. A corda ligada à Berlinda com a Santa e puxada pelos promesseiros tornou-se um elemento fundamental na linguagem ritual, por demarcar um espaço de extremo sacrifício e de liminaridade ritual. Em 1926, chegou a ser proibida pelo Bispo D. Irineu Jofily, tendo sido garantida, no entanto, pelo Governo do Estado (o poder civil, concorrente com o poder eclesiástico na busca de consagração derivada da realização do grande rito popular). As grandes polêmicas do Círio, na verdade, envolveram os dois aspectos de sua realização: as dimensões do sagrado e os atos profanos. Ambos são parte de uma mesma moeda cuja separação é impossível nas grandes festas religiosas. O desregramento na procissão e no arraial sempre foi objeto de intervenção do que denominamos de *ideologia do controle* em oposição à *ideologia da communitas* (Alves, 1980)”. (ALVES 2005, p. 328, 329).

Não era a corda propriamente dita, que a esta altura da procissão, acabava de ser desatrelada, restando uma ou outra confusão por seus pedaços, causando certa apreensão entre os que assistiam o desenrolar dos acontecimentos na calçada, de fato, eram as estruturas metálicas que dividem as estações onde a corda fica contida, para garantir que no caso de corte antecipado, os membros da guarda da Santa, não percam totalmente o controle dos avanços do instrumento ritual. Como o símbolo, a estrutura metálica é levantada em êxtase pelos participantes, como um trunfo para quem conseguiu chegar ao ponto de desatrelamento, a alegria contagia os presentes que aplaudem com entusiasmo.

Vêm à frente destas estruturas, membros da Guarda da Santa, com apitos e um grupo de músicos que anunciam a aproximação da berlinda, muitos dos devotos se abraçam, em festa, e registram em palavras ou fotos a importância de ter chegado até ali, cumprindo a missão de pagar ou fazer uma promessa acompanhando a corda e a Transladação. Os fogos vêm orientando o caminho da berlinda. Naquele momento, se era possível alguma certeza sobre as próximas cenas era a de que seria impossível passar pelo meio da *cobra grande*, para chegar ao Largo das Mercês, onde pelo segundo ano consecutivo, o plano inicial era tentar fotografar os devotos em romaria, que em tese, rememorar a pintura pictórica de Norfini (1940).

**Foto 14: Romeiros carregando hastes de metal, onde ficam amarradas as estações de atrelamento da corda durante a Transladação Noturna, após passar pelos fundos da igreja das Mercês**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, outubro de 2015

A rápida chegada da berlinda a frente (dos fundos) da igreja das Mercês, fez desaparecer na mesma velocidade, um sentimento de frustração científica.

Quando o *preamar* humano, trouxe de *bubua* a berlinda com a Santa para às proximidades do arsenal e igreja das Mercês, pouco importava o ponto de observação,



estávamos no meio do *rio de gente*, vendo os devotos vivenciarem em êxtase a *ideologia de communitas*, que Alves (1980), inspirado por Dalcídio Jurandir (1960) e Eidorfe Moreira (1971), entre outros, fez uso para pensar esta identidade amazônica que conduz a um só tempo sagrado e profano em um espetáculo carregado de significados.

**Foto 15: Romeiros durante passagem da berlinda, nos fundos do “Arsenal de Guerra”, antiga rua da praia, espaço de interligação entre o arsenal e o Forte de São Pedro Nolasco**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, outubro de 2015

Espectáculo etnográfico que se colocava diante dos olhos do pesquisador, condensando passado e presente em um único instante, e se para muitos dos devotos era a resignificação do mito da *cobra grande*, ha todo momento, desfilavam em minha frente, os embates cabanos de agosto de 1835, juntamente com duas questões básicas: O que teria mobilizado os cabanos, a obedecerem Angelim e duelo de forma tão despreendida, determinada, no “- É morrer, matando!” (Chiavenato 1984, p.9) pelo domínio da capital, que marcará como nunca a história da região? E por consequência, qual a proximidade entre este momento cabano, e o de agora, quanto devotos se amontoam ao largo da parede do Trem de Guerra para ver a *Santa passar*?

Em certo sentido, que cada cena, há seu tempo e de forma peculiar, está condicionada, por histórias próprias de luta e resiliência, que se condensam em um *preamar* de esperanças por um mundo melhor. Em momentos de (que conduziu a)<sup>67</sup> uma grande festa popular.

---

<sup>67</sup> Segundo DI PAOLO (1985, p. 275), imediatamente após a vitória de 23 de agosto de 1835 que levou Eduardo Angelim a presidência da província, apesar de ter havido excessos nos festejos: “Enquanto o comandante cabano iniciava as gestões com relação à presidência, os grupos revolucionários vencedores, verificada a ausência da força legalista na cidade, iniciaram os festejos da vitória: “abriram as igrejas, repicaram os sinos em

O *rio de gente*, em sua imensidão segue lentamente, passando pelo Ver-o-Peso, “- Lá vai a imagem.” (Jurandir 2004, p. 468), com a cidade em festa, passando diante do Palácio do Governo, onde Angelim proclamou a vitória dos cabanos<sup>68</sup>, e complementarmente em toda a região, na espreita da noite, devotos, cabanos pela similitude de esperança aguardam as primeiras horas do domingo, para que a massa infrene desperte “[...] a Santa do seu bom sono na Sé, trazendo a Berlinda, como num carro de terça-feira gorda>>>”. (Dalcídio Jurandir 2004 p. 288). Para que o espetáculo recomece, e a *cobra grande* deslize no rumo da Basílica de Nazaré.

Ao pesquisador, enquanto a *Nazica* adormecia e a cidade estava em festa, restou pensar no exemplo dos devotos que vão seguir de pés descalços o caminho, procurando superar as dificuldades que se apresentam, na vida e no percurso que a Santa fará daqui a pouco, quando começar a clarear o dia, histórias de luta e resiliência serão reveladas enquanto o *rio de gente*, a *maré* enche e a correnteza segue no rumo da basílica.

Tendo a clareza dos limites da observação-participante e do pequeno passo dado na compreensão da *identidade amazônica* (Maués 2006), caracterizada pela luta e resiliência de um povo, que devemos considerar, para que se possa compreender, explicar e (re)vivenciar etnograficamente sua condição cabana, ligada a uma infinitude de horizontes hermenêuticos (Gadamer 2002), uma *teia de significados*, densamente entrelaçada, para lembrar o velho Geertz (1989), que ao destacar a superficialidade de nossos mergulhos etnográficos, na tentativa de interpretar as culturas, usa uma metáfora indiana: sobre um inglês (possivelmente

---

demonstração do regozijo, cantaram ladainha na catedral, deram salvas e vivas à liberdade, assim como morras ao governo, aos covardes fugitivos; acenderam girândolas, queimaram bombas, embandeiraram as ruas, saudaram o povo, felicitaram os seus chefes e dispersaram-se em magotes pela cidade... Durante três dias e três noites houve festas de toda a sorte, reuniões, discursos, hinos, serenatas, iluminações forçadas pelas casas, passeatas pelas ruas, tudo naturalmente para completar os festejos pelo triunfo solene da moralidade e justiça de tão santa causa...”. Registre-se que na mesma página, em nota de rodapé Di Paolo, informa a fonte da narrativa e comenta: “Embora com objetivos irônicos, Raiol retrata com vivacidade o clima da vitória”.

<sup>68</sup> Logo após a “Tomada do Trem de Guerra” Angelim lança proclamação em que se refere aos últimos acontecimentos na capital e a vitória cabana, nos seguintes termos: “Corajosos paraenses, valentes defensores da Pátria e da liberdade! Depois de nove dias de fogo mortífero com outras tantas noites, estamos senhores da formosa Belém, capital da Província.... Com dor o digo, esta tão bela cidade, tão cheia de encantos, está *reduzida a um montão de ruínas!*... Seremos nós os responsáveis perante Deus por tantos males que hoje pesam sobre o Pará? Certamente que não. Os dois monstros e fugitivos estrangeiros Jorge e Taylor serão os únicos *responsáveis diante do Ser Supremo e perante a história!*...Seja cada um de vós o pai, um protetor da inocência desvalida! Procedendo assim bem teremos merecido da Pátria e das gerações futuras. Meus amados patrícios! Eu vos afiançei que o infame e *opressor jugo estrangeiro* havia de cair por terra e que seríamos os vencedores. Realizaram-se os nossos bons desejos e gratas esperanças. Vós sois dignos do nome paraense!... *A nossa obra ainda não está concluída, ainda resta muito a fazer.* Antes de tudo, peço-vos que modereis o vosso ardor guerreiro, e amanhã ou depois teremos que aclamar um presidente que mereça a nossa estima, confiança e respeito... Vivam os descendentes dos *Ajuricabas* e *Neengahibas* (“*Anagaibas*”)! Viva os paraenses livres! Viva o Pará” (RAIOL *apud* DI PAOLO 1985, p. 277).

um etnógrafo) a quem contaram que o mundo repousava sobre uma plataforma apoiada nas costas de um elefante, o qual, por sua vez, apoiava-se nas costas de uma tartaruga, e que indagou: onde se apóia a tartaruga? Em outra tartaruga. E essa tartaruga? "Ah, "Sahib; depois dessa são só tartarugas até o fim". (p. 26).

Metaforicamente falando, ao refletir sobre a dimensão cultural da Festividade de Nazaré ou da memória da Cabanagem, como elementos de constituição da vida amazônica, penso agora, que estaremos sempre distantes dos elefantes... Ou do dorso da *cobra grande*, para usar uma imagem mais apropriada a cultura regional.

É preciso, portanto, estar atento e aguardar a próxima *subida da maré*, que nos levará de *bubuia* para (re)encontros, no vale do rio Capim, onde a Cabanagem tem a face de um passado/presente, resignificado pela Revolta do Capim de 1891.

### CAPÍTULO III

#### **(RE)ENCONTROS ÀS MARGENS DO RIO CAPIM: entre Santos, *bons católicos* e memórias cabanas**

*“Depois de cinco anos de luta, os cabanos criaram ódio aos brancos e às autoridades impostas, aprendendo a amar a aclamação popular e a revolução infinita. Cultuavam a beleza revolucionária, mas viveram outras mazelas: a fome, as doenças, as mortes e a instabilidade da guerra. Em um processo de fuga da escravidão, tal qual Moisés no Egito bíblico, os cabanos foram perseguidos e mortos, mas seus ideais não desapareceram completamente. Em busca de sua “terra prometida”, muitos revolucionários se embrenharam nos rios e nas matas da Amazônia, ampliando quilombos ou criando comunidades mistas de negros, índios e mestiços, exemplos ímpares no Brasil.*

*Em contraste com este universo das fugas, os cabanos que se voltaram para as grandes cidades e zonas produtoras de açúcar ou de gado tiveram outro destino. O pós-Cabanagem para eles significou mudanças na estrutura agrária, estimulando-se a criação de latifúndios ainda hoje tão presentes na Amazônia.*

*Os presos cabanos e muitos outros suspeitos de “cabanagem” foram recrutados forçosamente e engrossaram os chamados “corpos de trabalhadores”. Eram recrutados que foram os responsáveis pela reconstrução produtiva do campo e das cidades no pós-cabanagem, abrindo caminho para a tão comentada época da borracha na Amazônia. O certo é que à mortandade cabana se seguiu a dos corpos de trabalhadores. Ao lado disto, desde os anos de 1870, vieram outros migrantes nordestinos para a Amazônia. Durante os anos áureos da borracha, a Amazônia tornou-se internacional, recebendo todo tipo de pessoas, misturando culturas e criando novas identidades. Tudo parecia abafar as antigas lutas cabanas. Mas a cada nova crise política ou econômica, a memória cabana era acionada” (RICCI 2006, p.29).*

O Círio de Nazaré, como ensina a memória consagrada, sobre o evento, se origina do gesto simples do achado da imagem da Santa, no igarapé Murucutu e do retorno permanente da *Nazica*, ao local de origem, resignificando o imaginário regional, sobre a *Cobra Grande* que vive e caminha entre a Basílica de Nazaré e a Catedral da Sé e apesar das polêmicas, que envolvem o *Carnaval Devoto* (Alves 1980), o evento profano-religioso, conseguiu ao longo de mais de dois séculos de história, agregar um número cada vez maior de romeiros, devotos e expressões de fé. A tal ponto que, em setembro de 2004, foi considerado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN como patrimônio cultural imaterial. Por retratar “[...] dias sim, de um intenso, por vezes dramático, encontro que envolve fé, alegria, festejos e sentimentos profundos”. (Alves 2005, p. 315), que se reproduz em diferentes escalas e em calendários próprios, levados pelas águas dos rios, (hoje também pelas estradas), nas vilas e cidades da região<sup>69</sup>, em um ciclo de Círios pelo interior amazônico, que potencializa a participação popular no Círio da capital.

---

<sup>69</sup> O Círio como representação da identidade amazônica, cada vez mais se reproduz em diferentes pontos da Amazônia e para fora da região, conforme registrou ISIDORO ALVES (2005 p. 72): “O Círio reproduz-se em outras partes do Brasil. Eu tive experiências muito interessantes porque também acompanhei o Círio no Rio de

A Cabanagem, que explode em Belém, em janeiro de 1835, em comparação com o elemento identitário anterior, também foi levada de *bubuia*, pelos rios sinuosos da Amazônia: “Populações inteiras de índios e quilombolas foram chamadas à luta armada, em um movimento tão vasto e complexo, que só pode ser entendido dentro de uma perspectiva internacional” Ricci (2006, p.28), e após anos de perseguição empreendida, pelo governo provinciano, a memória subterrânea do movimento, não foi destruída pela repressão, apesar de parcialmente esquecida pela história oficial.

Indo repousar nas margens meandantes e memoriais de diferentes espaços geográficos, como entre os *velhos das antigas* (Rabelo 2010), do vale do rio Capim, com os quais mantive contato, para a elaboração minha dissertação de mestrado, dentro de um projeto de compreensão da *identidade amazônica* (Maués 2006). Memória que, contemporaneamente, está atrelada aos rumos de um movimento, de reconfiguração e valorização relativo “A Memória Coletiva” (Halbwachs 1990), agregada a uma identidade *Quilombola*, na qual, a noção de *populações tradicionais*, “o sentido de “terras tradicionalmente ocupadas” e suas implicações encontra-se, entretanto, implícito”. (Almeida 2004, p. 27). Que por ora procuro reinterpretar, em um (re)encontro, com o vale do rio Capim, sua gente e suas memórias, como parte de uma circularidade hermenêutica de compreensão infinita (Gadamer 2002), do espaço onde há pouco tempo havíamos encontrado, narrativas de festas de santo, *botos encantados* e uma *Cabanagem* ocorrida em 1891.

### **3.1- O Retorno ao Vale do Rio Capim: a infinitude do círculo hermenêutico do *trapiche do Cai N'Água***

As tessituras fundamentais do pensamento hermenêutico moderno estão agregadas as concepções de compreensão de mundo e círculo hermenêutico, desenvolvidas por Hans-Georg Gadamer, em sua obra fundante - *Verdade e Método: Elementos de uma Hermenêutica Filosófica* (2002), onde o filósofo alemão apresenta-nos uma revisão crítica da estética

---

Janeiro, promovida pela chamada “colônia paraense”. É comovente ver como as pessoas são capazes de reproduzir vivências pessoais e referências simbólicas, além de festejar suas relações pessoais. Todos se encontram naquele dia, não para simplesmente acompanhar uma procissão, mas se encontram porque são paraenses, para reviver laços comunitários que não vivem no dia-a-dia, ainda mais vivendo fora do Estado. É um exemplo típico de um momento ritual em que os participantes se reapropriam de suas próprias identidades. É uma característica que nenhuma outra festa religiosa no Brasil tem. O Círio de Nazaré é realizado em diversas cidades do Brasil. Onde houver paraenses pode-se ter certeza de que ali vai haver uma reprodução do Círio, em maior ou menor escala. É um momento de reprodução do formas identitárias só percebidas nesses momentos especiais. E os paraenses lá fora não deixam de comer o pato no tucupi ou a maniçoba”.

moderna e da teoria da compreensão histórica, com ênfase nas concepções heideggerianas, bem como, uma nova hermenêutica filosófica baseada na ontologia da linguagem. (Palmer 1969, p. 167).

De fato, Gadamer proporcionou a corrente de pensamento chamada hermenêutica, um projeto primordial, o que poderia explicar, em parte, uma confusão recorrente quanto à identificação do filósofo, como precursor, no uso deste termo em sua obra principal, o livro *Verdade e Método*. Entretanto, “o termo já era muito conhecido no âmbito acadêmico alemão”. (Casanova 2010, p. 66).

Neste contexto, Casanova refere-se ao que Gadamer conceitua de *milagre da compreensão*, fundamentado em uma abertura para requisições soberanas do texto que se desenvolve em meio a uma correspondência de significação, e ganha sentido quando o texto começa a falar por nós, produzindo uma inserção do intérprete no horizonte de realização do compreender. Uma hermenêutica verdadeiramente filosófica, que leva-nos ao abandono de nossas concepções prévias, que podem se mostrar como incompletas, dentro de um movimento contínuo de compreensão do mundo a nossa volta, e de si mesmo como ser do mundo, num jogo envolvente entre as tessituras memoriais.

Em síntese, a compreensão para Gadamer, sempre trás consigo o requisito de uma oxigenação permanente na sua dinâmica de realização, se projetando na definição de que nunca partimos de um ponto zero de compreensão, mas de potencialidades que vão sendo descobertas, com a aproximação de algo que procuramos entendimento, em um trabalho inesgotável em torno da linguagem, objetos e paisagens, com as quais nos deparamos em diferentes momentos.

No contexto de circularidade compreensiva como ponto de ancoragem teórico-metodológica, a revisitação de uma *experiência etnográfica* (Peirano 1995), (permeada pela oralidade), permitiu-me a releitura desta, vivenciada às margens do rio Capim. Este é ponto fundante, da retomada da pesquisa etnográfica, ocorrida a partir do final do primeiro semestre de 2012.

Neste retorno ao Capim, o primeiro passo era tentar verificar até que ponto, as condições para permanência na vila de Santa’Ana, no município de Aurora do Pará na região Nordeste do Estado, foram modificadas, pois, no tempo primeiro de pesquisa, o ponto de ancoragem era a casa apelidada de *Cai N’Água*, alcunha que lhe fora dada pelos moradores da vila, por ter sido em outra época, um grande comércio à beira do rio, onde se realizavam

concorridos bailes, em que as desavenças eram resolvidas no braço, e aqueles que não suportassem a peleja tinham com alternativa *cair na água*, saltando da *cabeça do trapiche* para empreender fuga a nado.

Casa que pertencia a um dos filhos, da terceira mulher, de meu avô materno, nascido e criado no rio Capim, que se tornou figura conhecida nesta beirada, por ter sido picado duas vezes por cobras venenosas, o que lhe rendeu uma alcunha, que complementava o nome principal, o Domingos Ivo, virou *Domingos Cobra*.

D. Figênia faleceu ainda em 2008 e a casa ficou sob a tutela de outro filho, *Alumínio*, um dos meus fiéis *escudeiros*, durante as incursões etnográficas. Pouco depois de encerramos a pesquisa de campo, no final de 2009, a casa foi vendida. Apesar disso, o fato de ter vários tios residindo na região, facilitou o retorno. Passei então, a hospedar-me na casa de uma tia, construída em alvenaria, na beira da Rodovia PA-252, próximo à ponte recém inaugurada, pelo Governo do Estado.

Contudo, em comparação com o espaço do *Cai N'Água*, para a pesquisa, a mudança foi significativa, pois uma casa com este padrão de construção configurava algo estranho, em relação a primeira hospedagem toda em madeira bruta; se na estrada as noites eram invadidas pelo barulho de carros, motos e caminhões e sons de aparelhagem, no *Cai N'Água* o que quebrava a rotina do sono era o barulho do motor de uma ou outra embarcação, ou a ansiedade com a *preamar*, que poderia invadir a casa subitamente - subida da *maré* que marcava o tempo da gente - que vinha até lá, em qualquer horário, mas, especialmente no final da tarde, quando a mulecada fazia acrobacias no banho de rio, e início da noite, quando as canoas traziam a gente do Capim, entre muitos aparentados, para conversas, que se arrastavam até as primeiras horas da madrugada.

Mais do que o aspecto estrutural, na beira da estrada os contatos, se restringiam aos moradores da casa, e a um ou outro visitante, que vinha até lá conversar, enquanto aproveitava para comprar farinha, *tucupi*, ouriços de castanha (na época da safra), molho de pimenta e *urucum*, e outros produtos que a tia Tereza comercializa, sem um ponto de venda, para complementar a renda da família. Venda potencializada, durante o período final de construção da ponte que cruza o rio Capim, quando dezenas de trabalhadores, empregados na obra permaneciam alojados, em um prédio da construtora, carecendo cotidianamente de tais produtos, o que ajudou a concretizar o sonho da casa própria, na área da antiga Serraria “Benevides”, que dá nome ao lugarejo.

A casa configurou-se mais como ponto de hospedagem, para ter maior contato com a gente da beira do rio, quando não tinha nenhuma visita agendada, o que é feito normalmente mandando avisar o morador, por alguém que sobe ou desce o rio, enfatizando o dia e hora da visita, a fim de evitar algum imprevisto, como chegar na casa e o proprietário estar para a roça ou em viagem, para alguma outra localidade. Procurava ficar durante o dia e as primeiras horas da noite, na “*casa do Batata*”, localizada na margem do rio Capim, contígua a Benevides, em área de antigo castanhal livre, cujo uso coletivo era mediado pela permissão de acesso, concedida, em linhas gerais, pelos *velhos das antigas*, e que, atualmente, com a instalação de grandes fazendas pecuárias, e conflitos familiares, pelo direito de uso dos espaços restantes vivencia um estado de forte tensão fundiária<sup>70</sup>.

A moradia do *Batata* retratava o título da obra *Três Casas e um Rio* de (Dalcídio Jurandir 1994), correspondendo, de fato, a três pequenas estruturas, posicionadas na beira do rio Capim, cada uma com funções bem definidas, a primeira, um quarto de madeira, com chão batido, coberta com telha de um lado e *cavaco* (lasca de madeira) do outro e partes de lona, onde se destaca um jirau, para preparo do peixe, lavagem da louça e a garrafa de café, que é reabastecida durante todo o dia, para bem receber os visitantes, ao centro um fogaréu de pedras feito para assar ou cozinhar o alimento diário, e o aquecimento contínuo da água do café. O local funcionava como uma cozinha.

A segunda é feita de *taipa* (enchimento de barro), protegida a frente com uma lona e coberta com palha de *najazeiro*, sendo a única que dispõe de um bico de energia, até porque é onde ficam reservados uns poucos eletrodomésticos, é o espaço dormitório de *Batata*, Maria e do filho caçula dela, o menino chamado por todos de *Parente*. Finalmente, a terceira estrutura é uma *casa de farinha* tradicional, local da labuta, complementada por um pequeno chiqueiro,

---

<sup>70</sup> Em razão da redução das terras de uso coletivo na região do Capim, processo relacionado a ampliação da fronteira agrária e a total ausência do Estado, os casos envolvendo disputas de terra foram falas recorrentes durante a pesquisa de campo e parte do cotidiano do lugar, tanto que, na visita a campo seguinte, o *Tio Batata*, após sucessivas ameaças quanto a sua permanência em faixa de terra, que esteve sob a posse do pai, o velho Domingos Cobra, por mais de quatro décadas, acabou se vendo obrigado a adquirir em prestações a perder de vista, um outro terreno, também na margem do rio, mais próximo em relação a ponte e a PA-252, onde construiu uma pequena casa de madeira, para onde transferi meu espaço de contato. Quanto as ameaças relacionadas a posse do terreno inicial, se estenderam para outros membros do grupo familiar em diferentes momentos da pesquisa. Situação que pude observar também em outros pontos do vale do rio Capim, como durante uma das visitas de campo em zona de fronteira entre a área dos descendentes dos negros do *Aproaga* e ocupação recente em antiga fazenda, quando cheguei a ser interpelado e confundido com agente do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, e também como policial civil, durante acalorada discussão entre as partes envolvidas. Nas proximidades desta faixa de fronteira, em razão das disputas, certa de dois meses após minha visita, ocorreram dois assassinatos a bala, sem que com isso os ânimos tenham se arrefecido. Ao que tudo indica este estado de tensão tende a se agravar.



com meia dúzia de porcos, espécie de poupança para qualquer necessidade, posto que, com a carência de terra, não tem sido fácil ter um roçado. Daí a criação de pequenos animais, como galinhas, a busca por áreas onde se consegue apanhar açaí, ou se arriscam, por sob as cercas das fazendas, para juntar ouriços de castanha-do-Pará. Além da pesca desenvolvida em camboas (pequeno curral de pesca) posicionadas na beira do rio, ou desenvolvida subindo e descendo o rio, fazendo uso de anzol, *zagaias* (arpões), rede de pesca e *tarrafas*. Pesca que pode ser desenvolvida para áreas mais distantes da vila:

“[...] em viagens que duram em média dois, três dias, ou até uma semana, dependendo da *panema* ou sorte dos tripulantes: discutiam assim, como conseguir um barco, a rede de pesca, a compra do óleo diesel, o armazenamento do pescado e a necessária habilidade com a atividade, para poder compor um grupo de *pescadores*.

A alternativa viável, que se propunha era tomar estes recursos emprestados, com alguém próximo e de confiança que os possuísse e que aceitasse em pagamento pelo empréstimo, uma parte do peixe conseguido. *Alumínio* funcionava nestas conversas, como uma espécie de conselheiro do grupo, por conta de sua experiência, ao final, pensando nos prováveis custos, falavam dos possíveis ganhos e como o dinheiro conseguido poderia ser utilizado: para pagar uma dívida bastante prolongada, a oportunidade de comprar móveis e utensílios domésticos ou uma rede de pesca. E finalmente, se a empreitada fosse positiva, com mais algumas viagens, poderiam comprar inclusive um barco e conseguir certa autonomia financeira. Quando pude levantar alguns questionamentos sobre as dificuldades desta prática, eles me responderam com sabedoria e disposição que: *não existe trabalho difícil e sim dinheiro pouco*. Demonstrando, assim, grande interesse em realizar as tais viagens, muito embora, por vezes, estas não se efetivassem. Mesmo assim, na conversa seguinte, passadas as lamentações, era preciso pensar em uma nova empreitada, e assim, sempre se destacava as experiências vivenciadas por *Alumínio*”. (RABELO 2010, p. 23, 24).

**Foto 16: A casa do Batata, localizada na margem esquerda do rio Capim**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, agosto de 2012

A casa, para além das atividades cotidianas e a função inerente a cada estrutura, era acima de tudo um espaço de (re)encontros com a gente do lugar, o que permitia que a toda hora pudéssemos lembrar as histórias da antiga moradia intermitente, o *Cai N'Água*, que fica posicionado no lado oposto do rio, falava-se, por exemplo, sobre a situação de venda, o estado de abandono da casa, as dificuldades em *ganhar o pão*, pela falta de terra, e os conflitos pelo acesso a mesma.

No início da noite, as conversas eram ainda mais concorridas, entre um cafezinho, uma cerveja (para os que bebiam), e um peixe assado na brasa, em geral, um *Aracu*, que catávamos as espinhas no escuro e degustávamos com farinha de mandioca. E as lembranças do primeiro período de pesquisas no Capim, acabavam *cambando*, sempre para as notícias sobre as festas religiosas da região, especialmente, a Festa de Nossa Senhora de Sant'Ana, que mobiliza o rio Capim, em torno de um ciclo de festas católicas que se complementam, cena profano-religiosa, que por hora, busquei redescrever, para pensar nas mudanças e permanências na festividade, com uma ênfase comparativa, entre o tempo presente e um tempo de dantes do evento e da vila, em que aparecem pressupostos cabanos e a figura sempre presente de um *bom católico* e sua condição de *boto encantado*.

**Foto 17:** Roda de conversa noturna na margem do rio Capim, entre “Três Casas e um Rio”



**Fonte:** Acervo da pesquisa, agosto de 2012

*“Faz algum tempo que o sol raiou, invadindo a copa das castanheiras prisioneiras das fazendas, mas a neblina ainda se dissipa sobre a linha d’água, que corre lentamente para cima, em direção a nascente do rio Capim, levando em suspensão uma borra acinzentada que indica que a maré novamente começa a encher, botos e troncos de bubuia refazem o caminho*

*dos corpos de cabanos pyrajauaras e milicianos que tombaram na foz do igarapé, lembrando um “Tempo de Revolta”. (PANTOJA 2014).*

*Enquanto escovamos os dentes com a água do rio, percebemos que outra vez, a subida da maré chegou próximo de atingir o assoalho da casa do Cai N’Água. Dormimos todos com medo, que durante a noite a maré ultrapassasse a altura do assoalho, como demonstram as marcas amareladas, de outras subidas, nas tabuas da parede que assim apodreceram mais rápido, talvez por isso o sono sempre leve, quase um estado de torpor, se fez presente. Lembramos assim, do Tenente Antônio de Sousa, no conto ‘A Feiticeira’ de Inglês de Sousa. Este personagem após confrontar-se ferozmente com a velha bruxa Maria Mucumim, no interior do casebre em que um bode preto dançava no telhado, retorna correndo ao sítio do Tenente Ribeiro nas margens do Paranamiri, açoitado pela tempestade ruidosa que vem em sem encaicho, parecendo que as forças da natureza queriam castigar o homem da cidade que despreza os valores interioranos. Extenuado pela correria, ao chegar ao sítio, entorpece no fundo de uma rede e: “De repente, ouviu um leve ruído por baixo da rede e despertou da espécie de letargo em que caiu. Pôs um pé fora, procurando o chão, mas sentiu uma umidade. Olhou e viu que o quarto estava alagado. Levantou-se apressado. A água vinha enchendo o quarto, forçando a porta. Assustado correu para fora.*

*Um grito chegou-lhe aos ouvidos:*

*– A cheia!”, (2005, p. 45), o rio Paranamiri vinha arrastando tudo em seu caminho, como a pororoca de São Domingos do Capim, que após o encontro das águas com o Guamá na frente da cidade, vinha refazendo, solapando as margens do Capim enquanto carregava árvores, embarcações, corpos de gente e bicho, chegando até a frente da Aproaga onde lambia a formação rochosa e o que estivesse na frente, salvo se os três pretinhos que vinham encabeçando a grande onda recebessem uma dose de cachaça para abrandar a fúria do movimento.*

*De fato a noite foi longa...*

*Com a chegada de alguns parentes que atravessaram o rio em suas pequenas canoas, dispendo-se a me acompanhar na procissão de Nossa Senhora de Sant’Ana, depois do café simples, dirigimo-nos para a DER<sup>71</sup>, por uma estrada de terra, a época recém aterrada e intercalada por buracos e lama, motivo de desconforto para os que foram seguir o cortejo, e alvo das reclamações dos moradores em geral. Estrada de terra que mais recentemente, as vésperas do pleito eleitoral e as pressas para garantir a simpatia do eleitores da região pelo candidato da Prefeitura de Aurora do Pará, como outras vias da vila recebeu pavimentação asfáltica. O transcurso do Círio está prestes de começar, ao longe ouvi-se o tocar dos sinos da igreja matriz e à medida que nos aproximamos da casa do senhor Vavá Forrier, na DER, ponto de partida da procissão, fica mais intenso o estampido do foguetório, que anuncia o seu início, alguns poucos, correm para conseguir um bom lugar no conjunto de fiéis, que vão participar do evento, enquanto são feitos os últimos acertos. Lá vai um apressado diretor da Festividade tentando na última hora, colocar no entorno da berlinda, arrumada sobre uma camionete cinza, um pedaço de corda de cisal,*

---

<sup>71</sup> O DER, citado na narrativa anterior, corresponde a uma continuidade da vila de Sant’Ana do Capim, de ocupação mais recente que se formou a partir de 1971, com a abertura de uma estrada vicinal, a atual PA-252, o nome do lugar é uma referência ao acampamento dos trabalhadores do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem - DNER, responsável pela abertura.

comprado naquela hora no comércio do Zé Azul. À frente segue o fogueteiro, responsável por anunciar com o seu fazer de estampidos a passagem da imagem e o chamamento dos devotos para a procissão, juntamente com três crianças vestidas com longos mantos brancos, representando os discípulos em sua caminhada sacerdotal, o que vai ao centro, carrega em suas mãos um grande crucifixo de madeira, como um porta-estandarte, entrelaçado por fitas coloridas e um pano branco, a alegoria faz referência ao sacrifício do filho de Deus pela salvação da humanidade, caminham sempre com a orientação de um dos líderes da festividade, alertando-os sobre os momentos de parada durante o percurso e a necessária postura devocional.

Logo em seguida, a berlinda da santa (imagem peregrina) cuidadosamente acondicionada na pequena camionete, envolvida em flores de predominância mais clara e ladeada por duas bandeiras vermelhas, com predominância das vestimentas tingidas de muruxí que os cabanos trajavam em certa altura de suas batalhas. A berlinda vem arrumada em altura peculiar à visualização da imagem por todos, ou pelo menos por aqueles que se dispuseram a abrir as suas casas após o chamamento do fogueteiro. Seguem ainda, ordenadamente no cortejo, diretores da festa e leigos em geral, sendo reservado aos primeiros uma maior proximidade da berlinda, como forma de identificação dentre do grupo devotos estes usam camisetas brancas com imagens e frases de louvação à Sant'Ana. A procissão avança sobre o piso de terra avermelhada, enquanto canta-se com fervor o hino oficial da "Gloriosa Sant'Ana":

*"Oh! Minha Santa padroeira gloriosa Sant'Ana*

*És uma santa milagrosa que se viu gloriosa*

*Matriz da margem do rio [...]".*

Intercalando o cântico local com o hino oficial do Círio de Nazaré: o "O Virgem Mãe Amorosa".

Louvores revezados com outros cânticos devocionais, católicos ou não: de tempos em tempos realizam-se paradas para reflexão, orientadas por um membro da diretoria, que faz a leitura de trechos bíblicos previamente selecionados, a fim de promover meditações sobre fé, devoção, superação de dificuldades materiais, entre outros, que envolvem uma propensa dedicação a estes paradigmas católicos como possibilidade de que "a gloriosa", intervenha nas condições sócio-espaciais da vila, como a violência, a beberagem e o consumismo que se impõem aos jovens do lugar. Dentre estas dificuldades materiais é relevante a percepção de que as ruas próximas da área central da vila, com destaque para aquelas destinadas ao comércio mais dinâmico da atualidade, reproduzem o modelo de caracterização de moradia que Galvão (1955) identificou pelas ruas de Gurupá (Itá) no Baixo-Amazonas.

Conforme nos afastamos da área central a condição das moradias se torna mais precária, literalmente, reproduzindo as moradias de indígenas, tapuios, negros e brancos pobres (cabanos em sua condição histórica de exploração social, política e econômica) que deram origem ao movimento cabano. Situação que é agravada pela dificuldade de acesso à terras onde possam trabalhar, para com a produção subsidiar o sustento da família. É fato recorrente entre os moradores da região que com a chegada dos grandes latifúndios, as atividades de cunho coletivo, como a agricultura familiar perderam espaço para o gado, o pasto e as cercas. O que condicionou a migração de muitas famílias para novas áreas de ocupação, com latente carência de infraestrutura e serviços públicos. A sensação

*imediate é de que pouca coisa mudou entre as condições sociais que mobilizaram o levante cabano e a situação atual.*

*Retomando a procissão, à medida que caminhamos, realizam-se outras paradas diante de algumas casas, nas quais se arrumam pequenos altares improvisados, em que são colocadas imagens de santos, frutos produzidos nos roças ainda existentes no entorno, a bíblia sagrada ou folhetos com representações das imagens de santo e papéis de oração. Todos estão envoltos em rituais de agradecimento à padroeira, que são reforçados por estas paradas, onde se proclamam os nomes as famílias e as graças alcançadas: boa colheita, cura de doenças, melhoria social ou a longevidade dos velhos. Estes últimos, alguns assentados diante das casas, estendem as mãos em direção à berlinda com a santa, enquanto outros, amparados por parentes ou amigos, andam com dificuldade em direção à berlinda para tocá-la, o que é percebido com aplausos e lágrimas entre os que assistem ao esforço gestual.*

*Fogos, cânticos e devoção interagem continuamente enquanto o cordel segue engrossando, no ritmo da berlinda, quanto nos aproximamos do centro da vila, uma parada estratégica em frente a uma das mais antiga igrejas evangélicas, onde estão assentados alguns evangélicos que observam a passagem da procissão, marcando a diferença, pela fala dos diretores no sermão proferido naquele ponto, entre uns e outros. Apontando um conflito latente em toda a região amazônica, conforme o avanço das igrejas evangélicas, que pregam a repulsa a adoração de imagens e o acreditar, ainda que possam falar destes em particular, em seres encantados como a Cobra Grande, o boto e outras malinesas. Assim, uma vida toda de socialização em torno da margem do rio deve ser “esquecida” em nome da conversão religiosa e o santo deve ser ‘jogado n’água’<sup>72</sup>.*

*O caminhar a passos lentos avança em direção a igreja de Nossa Senhora Sant’Ana, posicionada ao centro da área mais antiga da vila, ladeada pelo casario de origem portuguesa, antigas casas comerciais, e a praça matriz, onde muitos se posicionam para aguardar a chegada da imagem. Entre estas casas antigas podemos visualizar o salão onde o boto, atraído pelo sangue das meninas-moças lavado dos panos quarados na proximidade dos rios, veio vestido de branco e chapéu de aba, bailar com a dama mais sedutora da festa, reproduzindo uma cena carregada de mistérios por este desafio dos encantados em estado de liminaridade com o mundo real:*

*Novamente o foguetório se intensifica, agora, mais próximo, soma-se aos badalos do sino e aos gritos de ‘salve Sant’Ana’, no trapiche um número considerável de pequenas embarcações estão aproados. Entre correrias para conseguir um bom assento, saudações, lágrimas e vivas, a imagem soberana adentra a igreja carregada pelo padre, agora um ambiente de faces estremecidas, velas e expectativa, até que o sacerdote-visitante dá início ao cerimonial da missa.*

*Diretores da Festividade, comerciantes e autoridades locais, assentam-se nos lugares primeiros, e outros são reservados aos que se dispõem a participar do evento final cumprindo promessas, reconhecidas coletivamente. O cerimonial segue a mesma perspectiva da procissão, com uma participação mais intensa dos devotos, empenhados em demonstrar a sua fé: cânticos, louvores de adoração.*

---

<sup>72</sup> O termo “jogar o santo n’água” é usado comumente no vale do rio Capim, ao referir-se a situações em que pessoas conhecidas por sua devoção católica, por promoverem festas de santo, por exemplo, convertem-se a religião evangélica e, em tese, abandonam estas práticas do catolicismo popular.

*O sermão do padre segue o tripé: fé, oração e obediência, demonstrando uma aparente afinidade entre o representante da igreja oficial e o discurso que se desenvolveu pelas lideranças da festa, ao longo das novenas que pudemos acompanhar, e assim segue o ritual, com a entrega das hóstias, os dízimos, os testemunhos de intercessão da “gloriosa”. Entre estes chama a atenção o caminhar de joelhos de uma devota vestida de branco e segurando nas mãos um pequeno coração de cera, sobreposto por uma vela, um ato de agradecimento por uma graça alcançada por pessoa da família, bem como, destaca-se a grande quantidade de crianças vestidas de ‘anjinhos’ que acompanhadas de seus pais vem agradecer alguma graça. É neste ritmo de reafirmação da fé em torno da devoção a Sant’Ana que a missa de encerramento da festividade é realizada até que chegamos saudação de encerramento em que “todos” se dão aos mãos e declama-se o “Pai Nosso”, e em seguida, canta-se o “Gloriosa Sant’Ana”. Este é sempre um momento tenso, oferecidas as mãos para proferir coletivamente as orações, sentimo-nos como Geertz (1989,) em a briga de galo, sem ter como correr para fora da igreja, acabando por participar sim, do rito final, sob os olhares desconfiados de que nos ofereceu as mãos. Segue a cerimônia religiosa com o batismo de crianças pequenas que recebem a benção dos pais e padrinhos, responsáveis pelo encaminhamento destas na vida cristã. Realizados os agradecimentos nominais aos que contribuíram financeiramente com a festividade e os avisos finais, entre eles sobre os festejos a serem realizadas nos próximos períodos em comunidades que vêm participar da Festividade de Sant’Ana, considerada a maior da região, e que realizam as festividades dos santos padroeiros de cada comunidade, funcionando como momentos mobilizadores da agregação em torno de Nossa Senhora de Sant’Ana. Encerrada a cerimônia muitos vão em direção a imagem da santa (cada um para aquela de sua preferência)<sup>73</sup> para beijar as fitas entrelaçadas, tomar a ‘bença’ da santa e reforçar os pedidos (os votos). Enquanto outras retiram-se do templo, saudando todos aqueles quanto possível, especialmente os conhecidos, alguns destes não residentes, devotos que vieram participar do ritual, reforçando a importância da vila, como local de agregação católica. É como se essa fosse a festa mais intensa, o ponto de reunião, de encontro de devotos das mais distantes comunidades da região. Muito embora, outras festividades realizadas na própria vila reproduzam em escala menor os conflitos e as devoções a Nossa Senhora Sant’Ana, como a Festividade de Nossa Senhora de Nazaré, que ocorre durante o mês de novembro e onde um dos primeiros a chegar, descendo a rua paralela a igreja Matriz de Sant’Ana, seja o bom católico Bonifácio. Enquanto isso, outros se dispersam rapidamente. Sinos e foguetório unem-se mais uma vez, para anunciar o final simbólico da festividade. É hora das famílias reunirem-se para o tradicional almoço, embora, sem que se use necessariamente o mesmo cardápio do Círio da Capital, o importante, de fato, é reunir os capienses para vivenciar o encontro e experimentar, por alguns momentos, um mundo melhor”, (adap. RABELO 2010, p. 79 a 83).*

---

<sup>73</sup> Esta coexistência entre imagens diferentes da mesma Santa, no espaço de pesquisa é uma constante. Pois, percebe-se a devoção a duas imagens de Nossa Senhora Sant’Ana, durante muito tempo a primeira imagem da Santa, foi esquecida na parte superior da igreja. É a partir de uma promessa paga que se restaura a imagem, que passa então, a ser sobreposta em um pequeno altar na igreja, juntamente com a outra que ali estava.

**Foto 18: Chegada da *procissão* a igreja de Nossa Senhora Sant'Ana, no fundo o trapiche da vila**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2009

Durante a pesquisa etnográfica inicial na ânsia de compreender, explicar o momento vivenciado entre os *bons católicos* do Capim, procurei fazer uma aproximação de interfaces da identidade amazônica, conforme realidades antropológicas e literárias, segundo a proposta de Maués (2007), foi quando percebi o quanto estive imerso e, literalmente, como mergulhei profundamente na proposição gadameriana de circularidade hermenêutica, vejamos, por exemplo, a cena dalcidiana seguinte:

“O tempo anunciava chuva. O arco-íris sobre a mata, caindo no rio onde bandos de curumins nadavam até o meio entre as montarias, pendurando-se na borda das canoas.

Guita, indiferente as moças que brincavam e riam alto, permanecia recostada ao parapeito do trapiche, junto à escada, certa de que Rafael, seu padrinho, não lhe daria a Coroa para carregar até a igreja, pedira com tanta insistência. As moças da alta não permitiriam sem dúvida. Fique sossegada, lhe dissera o padrinho, isso não a convenceu.

Pássaros num vôo vagaroso atravessam o rio, o arco-íris, a voz dos sinos espalhada, alegremente na tarde chove-não-chove. O arco-íris se fez mais luminoso, o grito dos meninos no rio era como o grito de meninos que se afogassem.

Em silêncio, sentado na beira do trapiche. Tenório contemplava o estirão por onde havia de surgir a embarcação da santa. Tristeza de folião extremamente sujo e maltrapilho que perdeu a viagem, nunca mais tirou folia, ficou sem a companhia dos santos. Felicidade tinha sido a morte de Marcelino, e o rosto quase transfigurado de Ormindá<sup>74</sup>. Santo Ivo jazia no fundo do aningal. A mulher bebida teria atirado a Cabeça no encantado onde os peixes adquirem

<sup>74</sup> Sobre este personagem emblemático de Dalcídio Jurandir (2008) ver: RABELO, Eleni Bonifácio. Questões de Gênero em Marajó: Ormindá e os Discursos sobre Prostituição. PMCLC/UNAMA. Belém, 2014.

poder para flechar os homens, endoidecer as mulheres, furtar criança nos jiraus”. (JURANDIR 2008, p. 226).

Não era possível incorporar fisicamente Tenório, mas se seguirmos a orientação de Maués (2007), é como se esta possibilidade se concretizasse espiritualmente diante dos olhos: após mergulhar nas águas memoriais do Capim, estamos sentados em silêncio, na *cabeça do trapiche* do *Cai N’água*, nas proximidades do núcleo principal da vila de Sant’Ana do Capim: o barulho dos frutos de *miriti*, penetram a água, crianças, como de costume atentam os barqueiros, saltam acrobaticamente dos *toldos* dos barcos, mergulham na água, tentam morcegar as pequenas embarcações ou o *tronco* que passa de *bubuia*, lembrando os corpos dos cabanos que flutuavam por estas águas, a *Cobra Grande*, ou um jacaré-acú que possa vim fazer uma *malinesa* com quem faz muito barulho ou não respeita a hora apropriada, segundo o imaginário local de descer ao rio, sem que por lá encontre estes encantos ou a *mãe d’água* descansando sobre um tronco deslizante.

De vez em quando, *lainvem* (lá vem) alguma menina-mulher lavar roupa ou louça sobre o trapiche, que interliga a margem e o rio, trazendo sempre um bando de crianças, *curumins* cabanos, filhos e aparentados, na sua *ilharga*, que aproveitam para banhar, não sem lembrar dos *encantados* que habitam o fundo do rio, entre eles o boto, cujo o interesse maior é a mulher em período menstrual. Em relação a esta situação, ao destacar as proibições de ordem sobrenatural que condicionam o comportamento feminino em estado de liminaridade, MOTTA-MAUÉS (1993, p. 119, 120) afirma que:

“A mulher, em certas fases de sua vida, torna-se mais vulnerável às investidas de agentes sobrenaturais e, por isso, ela deve evitar situações que as propiciem. As entidades que podem causar mal à mulher nos seus “tempos” são os “bichos” ou “encantados-do-fundo”. Eles costumam habitar ou freqüentar certos locais como o mangal, o porto, os rios e igarapés, que por isso devem ser evitados pela mulher naquela situação, desse modo, ela não deve “passar água”, isto é, atravessar um rio ou igarapé, nem chegar próximo ao porto e, principalmente, deve se afastar do mangal, considerado o lugar mais perigoso.

Entre os chamados “bichos-do-fundo” ou “encantados” estão as *oiaras* e o *boto*, que são considerados mais danosos para a mulher menstruada, sendo que o boto pode prejudicá-la mesmo em qualquer ocasião. Na menstruação, porém, essas entidades são como que *atraídas* inconsequentemente pela mulher, que deve então estar prevenida contra elas.

As *oiaras* podem provocar uma doença não-natural na mulher, que passará a sofrer de “corrente-do-fundo”, isto é, ataques periódicos que são uma manifestação dessas entidades (que, neste contexto, surgem como *caruanas*) e, durante os quais, a pessoa perde o controle sobre os seus atos, ficando fora de si (fenômeno de possessão). Nesses casos, é necessária a intervenção de



um pajé ou curador, para afastar a entidade, eliminando as consequências do ataque de que a mulher foi vítima.

Dos bichos-do-fundo, o boto apresenta uma característica peculiar, pois, enquanto todos os outros podem eventualmente atacar qualquer pessoa, independentemente de sexo ou idade, ele só o faz em relação a mulher e, além disso, enquanto ela esteja gozando da plenitude de sua capacidade reprodutiva ou seja, desde a menarca até a ocorrência da menopausa. O boto é perigoso porque pode, segundo acreditam os itapuaenses, assumir a forma humana, conseguindo desse modo aproximar-se mais facilmente de suas vítimas”.

Nestas situações de liminaridade, conforme destacado, pela Antropóloga, ao se referir aos *tempos da mulher*, dois momentos tem especial atração, quando se trata de encantamento pelos bichos-do-fundo, notoriamente, durante a menstruação e o resguardo, pois, o quadragésimo dia de resguardo, seria um momento potencialmente arriscado para a mulher, em que além dos cuidados de ordem natural, outros que envolvem este risco de aproximação dos bicho- do-fundo, no caso o boto, devem ser assegurados. *Tempos* que Galvão, há seu tempo, também indicou:

“Há ocasiões em que sentindo-se atraídas pelos botos ou pelos *companheiros do fundo* as mulheres “correm para a água”. Fomos testemunhas de uma dessas ocorrências em Itá. Uma jovem da segunda rua estava em casa quando sofreu um desses acessos. Jogou-se ao chão rolando e gemendo. Levantando-se, correu para a rua arrancando o vestido. Agarraram-na, mas resistiu como possessa. Dominada, caiu em convulsões pedindo que a deixassem ir para o rio. Finalmente acalmou-se. Dizem que nesses acessos a mulher ignora o que está fazendo. O mesmo acontece quando tem relações sexuais com o boto”, (1955, p. 69, 70).

O trapiche do *Cai N'Água* como outros portos dos rios amazônicos, além da estrutura física, carrega uma estrutura de simbolismos, não são simples locais de ancoragem, chegada ou saída de embarcações embora esta seja a função mais aparente, principalmente, quando observamos o descanso destas no porto.

Podendo trazer, como nos períodos de permanência no antigo refúgio do pesquisador, as lembranças de um boto, que costumava vir ao trapiche todas as noites em sua face humana, juntamente com outros “companheiros” que o protegiam e que era conhecido em toda região por sua capacidade de encantar as moças e atuar como *pajé*, embora não gostasse de ser chamado assim. Em uma destas noites, foi possível vivenciar uma experiência antropológica, que carrego comigo até hoje e, que rememoramos, quando nos (re)encontramos, na *casa do Batata*, juntamente com alguns dos presentes, no trapiche, na noite do ocorrido, em que não estávamos em área de mangue, mas a *catanga* de lama, que vinha do fundo era forte.

### 3.2 - Entre o Congá, o Trapiche e a Catinga do Fundo

Final de tarde, quase anoitecendo, após superar a habitual falta de canoa, pois são poucas as pessoas que as possuem ou sabem produzi-la, com a ponte ainda não concluída, atravessei lentamente o rio para chegar a casa de Bonifácio, não é a mesma casa e nem está no mesmo lugar, de onde na infância escutava a batucada noturna, durante os trabalhos no Congá, embora guarde os mesmos mistérios. Com a divisão das terras, outrora de uso coletivo, pelos ascendentes de Bonifácio, entre os quais, o meu avô, a casa foi realocada para atender a esta compartimentação das terras, que agora tem alto valor de troca, gerando, vez por outra, conflitos sobre os seus limites, mesmo entre os parentes. Após a partilha das terras, a moradia foi transposta para mais perto da beira do rio, não muito distante do antigo porto, onde algumas pessoas da vila costumam afirmar *sair pra terra*, um boto *encantado*, que se transforma em um belo rapaz, para ir às festas, e sobre o qual, não se cogita, como seria comum, tentar reprimir as investidas à terra.

Entretanto, existe certa dificuldade em falar sobre este rapaz que *sai da água* sempre ali, e alguns afirmam ser o próprio Bonifácio, quando de retorno da “cidade de fundo”, o que não é muito bem aceito por ele. A presença constante do ser *encantado* ali, não supõe a perda do seu poder de promover infortúnios e atitudes, que embora o próprio pesquisador tenha vivenciado, não são facilmente aceitáveis a um cientista, herdeiro de uma tradição onde “as explicações de natureza científica e naturalista têm pouco a pouco substituído as explicações de ordem mágica e sobrenatural dos fenômenos e ocorrências”, (Wagley 1977, p. 213). Para entender então, determinadas situações que nossa racionalidade científica teimavam em recusar, um caminho possível, nesta *tênue* fronteira, seria estabelecer um sentido inverso ao proposto por Wagley, ou seja, tentar caminhar da ciência à magia.

A pequena casa da beira do rio, com paredes de madeira e telha de barro, tem assoalho estrategicamente levantado para prevenir a cheia, sendo guardada por alguns cachorros dispersos pelo terreiro. Na morada residem além no nosso personagem, Tia Joana, sua companheira de longa data e uma filha, que em nosso retorno ao campo tinha dado a luz ao primeiro neto do casal.

Depois de adentrar a casa e das saudações costumeiras conhecemos o compartimento especial, que fica trancado, na corrente com cadeado, uma espécie de antesala pequena, iluminada pela claridade que vem das brechas, entre as tábuas da parede, ao fundo uma estreita mesa, coberta com um pano branco, na qual estão colocadas inúmeras imagens de

santos: Divino Espírito Santo, Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio, São Benedito, entre outros, e folhetins que representam as imagens dependurados na parede, iluminados por velas permanentemente acesas.

**Foto 19: Imagem de Bonifácio em seu Congá na margem esquerda do rio Capim**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2009

Após alguns registros fotográficos, sentados em um *mocho* no canto da sala, onde costumam se acomodar os acompanhantes daqueles, que são submetidos às sessões de cura, Bonifácio contou-me então, um pouco de sua própria história.

Reafirmou inicialmente, o fato de não gostar de ser chamado de *pajé* ou *curador*, para ele isso é coisa de *feiticeiro*, dizendo ser, alguém ligado à *medicina natural*, uma *medicina da terra*. Um *dom* recebido por Deus, para ajudar as pessoas com algum tipo de sofrimento, *atuando* quando o doente não obtém resultado na medicina tradicional: “*aí já vem pro nosso lado pra descobrir o sofrimento*”.

A descoberta do dom de cura e, sua iniciação nesta medicina natural ocorrera de maneira inusitada, como acontece, de modo geral, nestes casos. Segundo Bonifácio, o seu *dom* seria um *dom de nascença*<sup>75</sup>. Nascido no alto Capim, no lugar chamado *Açaiteua*, com três dias de vida, encontrava-se em estado de “dormência”: não chorava não se mexia, nem se alimentava estaria segundo pensavam os parentes, prestes a morrer. Preparou-se então a *caixinha* (pequeno caixão de madeira) para colocar o corpo do *anjinho* e as pessoas já

---

<sup>75</sup> Sobre esta categoria ver o capítulo quinto, sobre *Pajelança*, em Galvão (1955), onde aparecem alguns relatos de sua pesquisa, envolvendo está situação. Outra referência importante é a diferenciação que Maués (1990 p. 184), faz desta categoria relacionada ao *pajé*, diante do que chama de *pajé-de-agrado*.

estavam se arrumando para levá-lo ao cemitério, àquela época<sup>76</sup>, como também ocorre nos dias atuais, espaços reservados, em áreas de relevo elevado, para sepultamento, em regra, sem o registro pela Polícia Civil e cartórios da região, todos choravam a sua perda certa. Foi então, que uma mulher, *cumadre* de sua mãe, que “*conhecia um pouco da lida*, disse: *que a criança não estava morta, que se pedisse a Deus, tivesse fé, Deus abençoava!*”.

A mulher teria feito um preparado com ervas especiais, alho, óleos naturais e passado em todo o seu *adormecido corpo*, ritual acompanhado de uma *reza*, e em seguida a criança reagiu, voltou a se movimentar, *demonstrando que estava viva*, mas, não livre de sofrimentos, impostos por *companheiros*, àqueles que são escolhidos para desenvolver o *dom*. Com oito anos de idade, para tentar conter os tais *sofrimentos*, Bonifácio foi levado por sua mãe, até um homem que tinha conhecimento e que *descobriu o seu lado*, ou nos termos de Galvão: levá-lo a um *pajé* experiente de modo a “endireitar os companheiros no corpo”, (1955, p. 92), ensinar-lhe a ver os espíritos e aprender a dominá-los e livrar-se do sofrimento, dentro de um longo processo de aprendizagem com este mundo de *encantados*.

Este processo de descoberta *dos outros* e de si mesmo, pelo necessário *tratamento* para *endireitar os companheiros*, no sentido em que me fora advertido por Bonifácio, guarda certas particularidades com um caso semelhante descrito por Galvão (p. 95):

“A história de Fortunato Pombo, um sacaca, ilustra a formação desses pajés. Com seis anos de idade, Fortunato tinha o costume de passear pela praia e atirar em camarões e peixinhos com arco e flecha. Um dia desapareceu. A mãe dando pela falta procurou em toda a beira do rio, mas só encontrou a camisinha de Fortunato enganchada em um pau junto ao trapiche. Ficou desesperada e chorou muito. Chamou pelo menino mas ele não apareceu. Fez promessa de oferecer o peso da criança em ouro “se ao menos aparecesse u’a mãozinha ou um pé” para ver. Passaram dois dias e ela sempre rezando na beira do rio. Ao terceiro dia, sem esperanças, teve a surpresa de encontrar Fortunato nuzinho, em cima das tábuas. Correu para ele, indagando ansiosa onde ficara todo esse tempo. Fortunato respondeu que não sabia e em casa não houve jeito de arrancar dele outra resposta. Três dias mais tarde foi que falou. Tinha ido ao *fundo*. Era tudo muito bonito e tinha muito povo. Convidaram para ficar. Se fumasse um cigarro bonito, todo pintado, e provasse da comida que ofereciam não voltava mais. Mas teve pena da mãe - “tu chorava muito e me chamava”. Voltou, então. Muito tempo passou sem acontecer nada de extraordinário, já haviam

---

<sup>76</sup> Em minhas memórias de infância no alto rio Capim, está presente a lembrança de um caminho para o “centro”, na área do igarapé Açaiteua, onde morou o meu bisavô até os seus últimos dias, por onde, vez por outra, passavam cortejos de sepultamento que conduziam o corpo do morto em um caixão de madeira ou rede, até um local onde os corpos eram enterrados, sendo este ponto identificado somente por cruzeiros de madeira. O Caminho era para as crianças um lugar a ser evitado, como para as moças o rio ou igarapé quando em seu “tempo”. Quanto a estes cemitérios clandestinos faço aqui o registro de um exemplo desta situação, que tem relação direta com a memória da “Cabanagem” do rio Capim que abordarei ao final deste capítulo.

esquecido a história de sua viagem ao fundo. Estava com doze anos quando foi com a mãe visitar um menino muito doente. Fortunato começou a rir no quarto da criança. A mãe ralhou com ele, que isso não eram modos. Mas Fortunato continuou a rir e explicou que o menino não ia morrer. Deixou a casa e foi para o mato de onde voltou com umas ervas para fazer um chá e dar ao doente. Com um pouco mais o menino estava bom. Daí por diante era alguém cair doente e logo chamavam Fortunato para curar. Com o tempo transformou-se em um dos pajés mais poderosos que Itá já teve”.

Para além desses processos *iniciáticos*, como, de certo, é o próprio trabalho de campo: a conversa desenvolveu-se em outro sentido, do qual Galvão também nos alertava, a concepção de que na vida religiosa do *homem amazônico*, existe, pelo menos na aparência, uma distinção entre o culto aos santos católicos, através de *promessas* e orações, que garantem a proteção destes aos seus *devotos*, embora, ao mesmo tempo, exista também a crença em fenômenos que escapam ao poder dos santos, como a *panema*, o *assombro de bicho* ou o *ataque de boto*, entre outros, que resultam em situações que requerem a atuação de um *especialista*, seja o *pajé*, *curador* ou *benzedeira*, constituindo-se em fator determinante para o retorno à normalidade.

Contudo, mesmo que, pensados em perspectivas distintas, podemos encontrar uma proximidade, entre a *devoção* aos santos, entendidos como católicos e a adoção de práticas *xamanísticas* da *pajelança cabocla* (Maués 2006, 2008) em que são *incorporados companheiros do fundo*, conhecidos como *caruanas*, estes elementos simbólicos, não podem ser pensados como forças opostas, fazendo parte do mesmo universo, de um mesmo *ethos* cultural.

Tanto que, na continuidade da conversa, Bonifácio fez questão de evidenciar a importância de uma vida regrada, segundo os preceitos da Igreja Católica, como a necessidade do batismo como elemento fundamental para a proteção das crianças *pagãs*, seja esta proteção espiritual, contra *infortúnios* como o *quebranto* ou *mau olhado*, ou de forma mais concreta, pela garantia de um “segundo pai”, que guie os caminhos da criança em uma vida de retidão cristã, no caso de ocorrer a *ausência* dos pais verdadeiros. Fez questão assim, de lembrar os seus *trinta e poucos afilhados, e mais uns oito por ai*, que estavam aguardando o momento do batismo, durante a Festividade de Nossa Senhora Sant’Ana.

E explicou mais uma vez, a razão de não gostar que o chamem de *pajé* ou *curandeiro*: segundo ele, são chamados assim os que trabalham nesta linha que, *costumam mexer com bruxaria*, dizendo não ser o seu caso, e que embora tenha conhecimento desta área, faz questão, de colocar em prática uma velha *promessa* feita a sua *mãezinha*, de atuar

sempre na *linha branca*, para não correr o risco de “fazer o feitiço voltar contra o feiticeiro”, expressão que Maués (1990, p.234), também identifica, em relação, ao cuidado em se desfazer um determinado *feitiço*, nestes casos, seguindo o possível interesse da pessoa atingida pelo *trabalho*, o mesmo pode ser *mandado de volta ao pajé* que o enviou, com força dobrada.

Bonifácio confessa temer estas trocas, que ocorreriam de maneira semelhante a uma *flechada*, que vai e volta, seguindo esta lógica, na *sétima flechada* trocada, o *pajé* estaria sujeito à morte, pela atuação de forças sobrenaturais que acompanham estes *trabalhos*.

Deste modo, da mesma forma em que demonstra grande prazer na prática da *medicina natural*, nosso personagem sabe dos riscos de confrontar as *forças sobrenaturais atuantes*. E concomitantemente, é figura marcante nos eventos que envolvem a devoção a Nossa Senhora de Sant’Ana ou em outras procissões católicas da vila e região:

**Foto 20: Procissão de Nossa Senhora de Nazaré, que sai da igreja de Nossa Senhora Sant’Ana, passando pela DER, rumo a pequena Capela de Nazaré, sob a camionete, Bonifácio segurando a berlinda como um gurdão da Santa**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, novembro de 2014

Neste sentido, as notícias sobre seu envolvimento em casos de *feitiçaria*, que na região de Sant’Ana circulam na mesma velocidade, que as supostas *flechadas*, poderiam inviabilizar a credibilidade do homem, perante os representantes da Igreja Oficial, em Sant’Ana do Capim. De fato, se é possível colocá-lo dentro de uma categoria conceitual, ele é o que Galvão (1955, p. 5) e Maués (2008, p. 122) referindo-se aos *pajés* do vale amazônico, chamaram de “bom católico”, categorização que cabe a um *capiense* que frequenta

continuamente, tanto as igrejas e procissões católicas como a *cidade encantada* do fundo do rio.

Como o dia havia se escondido há algum tempo os seus últimos raios de sol, resolvi voltar ao *Cai N'água*, me despedindo da “tia Joana”, que durante toda a prosa, manteve-se sentada no assoalho do compartimento ao lado do *Congá*, juntamente com *Alumínio* e *Tiradentes*, meus fies escudeiros de campo, que lá estavam. Descemos assim, em direção ao porto, para embarcarmos juntos na *montaria*, pois, Bonifácio fez questão de me acompanhar na travessia de retorno até o meu refúgio.

A experiência vivenciada com este mundo mágico-religioso não houvera de cessar, pois, na medida em que nos afastávamos da beirada, tive a estranha sensação de que éramos observados. Aparentemente, era fácil explicar esta situação: durante toda permanência na casa da beira do rio, escutei inúmeras casos que envolvem esta convivência com um *imaginário*, carregado de elementos mágicos, associava-se a este contexto, o frio da brisa que pairava sobre a linha *d'água*, a sensação de estarmos em uma pequena e frágil canoa, sobre uma densa massa hídrica, a noite escura e a própria fala de Bonifácio, que priorizava, neste instante, suas idas e vindas à *cidade do fundo* e a possibilidade de viajar rapidamente entre longas distâncias, seja pelo fundo do rio, na casca de uma *Cobra Grande*, como os *pajés* de *Itá*, ou sobre o dorso de um grande pássaro noturno, que lembra a *Matintaperera*<sup>77</sup>.

Penso hoje, que esta foi a mais longa das travessias que fiz no rio Capim. Ao desembarcar no trapiche, senti vontade de perguntar aos meus parceiros, se tiveram as mesmas sensações. A minha inquietação foi satisfeita, porém, de outra maneira.

Depois da travessia, sentados, no trapiche do *Cai N'Água* agora rodeados por outras pessoas, alguns parentes, que me aguardavam para o nosso costureiro *prosear*, regado por um bom cafezinho, que o cheiro, o vento trazia da cozinha. Algumas vezes, os companheiros de prosa, traziam algum tipo de pescado, *Tucunaré*, *Tambaqui*, *Acará*, entre outros. Estes me eram oferecidos, para comprar, o mais comum, porém, era trazê-los por amizade, como também, por vezes, traziam para degustarmos um vinho de qualidade duvidosa. Poucos momentos, como este de compartilhar o vinho me gerava tanta angústia. Era necessário separar o cientista do *nativo relativo* (Viveiro de Castro 2002 p. 1). Esta não era uma tarefa fácil de ser colocada em prática, era preciso lidar com as regras do jogo de alteridade:

---

<sup>77</sup> Sobre o imaginário regional em torno da *Matintaperera* ver: FARES, Josebel Akel. A *Matintaperera* no imaginário amazônico in *Pajelaças e Religiões Africanas na Amazônia*. EDUFPA, Belém, 2008.

“O ‘antropólogo’ é alguém que discorre sobre o discurso de um ‘nativo’. O nativo não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra; o antropólogo não carece ser excessivamente civilizado, ou modernista, sequer estrangeiro ao povo sobre o qual discorre. Os discursos, o do antropólogo e sobretudo o do nativo, não são forçosamente textos: são quaisquer práticas de sentido. O essencial é que o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o ‘observado’). Essa relação é uma relação de sentido, ou, como se diz quando o primeiro discurso pretende à Ciência, uma relação de conhecimento. Mas o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos”.

Quando então, o café foi servido, diferente do que seria habitual, não foi o cheiro saboroso que predominou no ambiente. Sentia-se outro muito forte, que lembrava o odor da *aninga*, (vegetação predominante nas áreas de várzea, dos compostos ciliares das margens hídricas), cheiro misturado ao sentir lamacento, que caracteriza o *barranco* dos rios, era o mesmo cheiro que senti durante a travessia. Por um momento: pairou o silêncio! Todos se olhavam desconfiados, faces curiosas, foi então, que resolvi tentar satisfazer minha condição e indaguei: se alguém estava sentindo a pretensa *catinga*?

A resposta com o balançar de cabeças confirmava minhas suspeitas. Bonifácio interveio com a tranqüilidade que lhe é própria, dizendo assim: “*Este pixé não é de peixe, a catinga não é de aninga; é dos três botos que me acompanham onde quer que eu vá, eles vão sempre comigo, na minhailharga. São os meus companheiros*”.

Tal situação se assemelha muito, a um caso registrado por Galvão, (1955, p. 69), no qual indica a presença, de uma “*catinga dos companheiros do fundo*”:

“Raimundo, outro morador de *Itá*, revela uma experiência que ele e a família tiveram com um boto. Residiam nesse tempo em um barracão de comércio, situado na beira do Amazonas, pouco acima de *Itá*. Uma noite ouviram um assobio como se alguém estivesse chamando do lado de fora. A irmã, que dormia no quarto dos fundos, começou a cantar uma cantiga estranha. Não se percebia o sentido das palavras. Suspeitaram que fosse uma *catinga do fundo* (própria dos companheiros do fundo), despertados pelo fato dos assobios. Correram ao quarto, justamente, a tempo de agarrar a jovem que se preparava para atirar-se à água. Ela fez tudo para livrar-se. Seu corpo, desnudo, estava escorregadio como peixe. Só deixou de resistir quando lhe esfregaram alho. Raimundo e o irmão foram olhar fora do barracão e perceberam alguém correndo pela praia para logo cair no rio. Parecia um homem vestido de branco, mas, era um boto, porque saiu bufando. A moça passou a sofrer de ataques, durante os quais, entoava cantigas que agora todos sabiam ser dos *companheiros do fundo*. Um pajé tentou inutilmente curá-la. Morreu alguns anos depois daquela noite”.



Entre os presentes no trapiche, chegou-se a reivindicar a necessidade de pegar, alho e pimenta, a fim de espantar os botos. Bonifácio interveio novamente, explicando não ser necessário, apesar de serem *encantados*, não seriam *malignos*, funcionavam como uma espécie de *guardiões*, de presença positiva que lhe acompanha. A conversa durou quase toda a noite e a *catinga*, apesar de atenuada, somente desapareceu quando o morador da outra margem, a bordo de uma canoa, desapareceu na imensidão da noite.

Depois do acontecido, compreendi o quanto esta experiência com os *bichos visagentos*, em especial, os *companheiros do fundo*, exemplificados pelo *boto encantado*, é sim um elemento fundamental, de acordo com a perspectiva de Maués (2006), para que se compreenda esta *identidade amazônica*, própria desta Amazônia de predominância ribeirinha, com características culturais bem peculiares, como as crenças na devoção a um santo que mobiliza toda uma região em torno de uma festa, que como o Círio da capital, tem características de um *Carnaval Devoto* (1980), bem como, recorrem paralelamente às práticas de cura de um *pajé*, um *bom católico* que segue a procissão, como o seguem os botos companheiros, que ao emergir do fundo do rio lembram a *Cobra Grande*, ou o corpo de um cabano, que passa de *bubuia*, e que não morreu na Cabanagem oficial, mas em uma que é mobilizada pelos descendentes de homens e mulheres que foram escravizados no engenho *Aproaga*, moradores da curva grande do rio Capim, que a seu modo reagem frente a um de expansão agropecuária que se intensifica na região a partir da década de 1960.

Agora que a *maré* subiu e retornei ao vale do Capim, passo a refletir sobre estas transformações na paisagem socioespacial da região, para em seguida, descer o rio e (re)encontrar a memória de outra Cabanagem, foco principal desta etapa da pesquisa.

### **3.3- O Vale do Rio Capim: lugar de memórias, mudanças e permanências locais/regionais**

Da *Casa do Batata*, meu refúgio para encontrar os contatos da época da primeira incursão a campo, onde rememorávamos boas lembranças no começo da noite, era possível perceber durante as horas do dia o cenário de intensas modificações da paisagem socioespacial do entorno, transformações, que afetam a Amazônia Legal, e a área desta, concomitante ao vale do rio Capim e o Nordeste do Estado do Pará, que chegam em uma velocidade, que supera, em intensidade, a proporcionalidade de *preamar* e vazante, que condiciona a vida das populações locais, afetando significativamente o seu modo de vida.

Apesar deste entrave de modernização, é possível perceber que os capienses, procuram manter suas práticas cotidianas, como forma de resistir a um tempo violento, que lhes é estranho.

Ao longe, avista-se, vez por outra, uma *rabeta* veloz ou uma canoa que atravessa lentamente o rio carregando pacotes de farinha, peixe, pencas de banana, que são levadas a igreja de Sant’Ana para pagar uma promessa, uma dívida com um parente ou simplesmente para ajudá-lo, trazer ou levar notícias do cotidiano e conversar sobre aqueles amigos ou parentes que estão tentando a sorte em outro lugar, lembrados pelos quadros velhos, dependurados na parede da sala.

Quando a *maré* sobe é intenso este movimento de pequenas embarcações. Já não são tantos os barcos de grande e médio calado, como os *correios*<sup>78</sup>, que por ali navegam, os ônibus, os caminhões, a estrada pavimentada, trouxeram na *ilharga* a ideia de modernidade, estes, se juntam à paisagem das fazendas avistadas daqui, marca da pressão latifundiária, onde estão recruzadas aos pastos e as cercas de arame, as velhas árvores de castanheira, símbolos de um tempo em que estas alimentavam, juntamente com a produção de farinha, famílias inteiras, enchendo a barriga dos moleques inchados pela desnutrição, misturando a um só tempo farinha de mandioca e Castanha-do-pará, no mingau que, de modo geral, era servido coletivamente nas casas de farinha.

Contudo, mesmo que pressionados é possível perceber a manutenção de antigas práticas cotidianas, sem a pressa que o capitalismo modernizante procura impor a região, e que contrastam, estão sobrepostas por um turbilhão de imagens memoriais e a lembrança de um *Tempo de Menino*, em que saltávamos da cabeça dos trapiches, vivendo como um *Alfredo do Capim*, condição assemelhada a que aparece em trechos de uma descrição poética de um membro da *aristocracia de pé no chão* amazônico-marajoara:

*[...]Ao entardecer no tempo de inverno.  
O quintal de casa  
Cheio d’água,  
Para minha alegria de menino levado,  
doidinho pela água como filhote de pato brabo.  
Alegria de brincar com meus barquinhos de miriti  
E de espantar as sardinhas.[...].  
Pensava nas canoinhas de miriti bubuiando nas águas...  
Nos cabelos verdes da mãe d’água...*

---

<sup>78</sup> Os *correios* ou *barco de linha* correspondem a embarcações de médio e grande *calado*, que realizam o transporte de passageiros e cargas entre as cidades ribeirinhas amazônicas. Esta denominação está associada, principalmente, ao fato de levar e trazer notícias de parentes distantes através de cartas escritas, ou recados verbais, além de encomendas que ficam sob a responsabilidade do comandante da embarcação.

*Eu tinha a Sabina, cria de casa,  
Para me ensinar a linguagem dos bichos marajoaras,  
Eu me mirava, horas e horas no espelho das águas,  
E quando o vento vinha arrepiando as águas,  
O meu retrato se arrepiava também, se desmontava,  
O sério de um retrato bem tirado,  
Para ser uma criatura que o vento bolia  
No espelho das águas...[...]*” (JURANDIR in NUNES 2011, p.39).

Um tempo de lembranças que ecoa sem parar, em um tempo real, violentado pelas mudanças na paisagem da região.

**Foto 21: Meninos *Alfredos* tomando banho no rio Capim, sobre o toldo da embarcação *El Shadai*, observando os moleques, *Tirantes* um dos meus *escudeiros* no campo de pesquisa**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2009

O vento que *bolia* com a *maré* e trazia o som dos miritis batendo *n'água*, permanece ativo, graças às peripécias da meninada, mas, agora carregam a fumaça e o cheiro das queimadas. Os banhos periódicos retratos de uma alegria difícil de encontrar, em uma sociedade tão tecnológica, sobrepõe-se a uma realidade de contrastes temporais.

No Capim, como é comum que se encontre em outras porções da Amazônia, entre as populações pobres, economicamente falando, mas ricas em formas de resistência, como apresentaremos em relação ao arquipélago marajoara, seja em espaços urbanos ou rurais, os meninos mantêm suas peripécias de criança, e viram homens muito cedo para ajudar no sustento das famílias.

Em relação à condição de vida das crianças, *Alfredos* que se tornam adultos muito cedo pude acompanhar, bem de perto, esta situação, em uma viagem de descida pelo rio Capim, que guardei comigo pela profundidade da experiência vivida.

O caso se, lembro bem, aconteceu em outubro de 2009. O ponto de partida, o trapiche do *Cai N'Água*, pois, dentre as pessoas que vinham sempre por lá, acabei por estreitar o contato com um morador da beira do Capim, chamado de *Guri*, um homem com pouco mais de sessenta anos conhecido de cima a baixo no rio, por ser filho de um dono de embarcação, *Raimundo Arubé*, que vivia pra lá e pra cá, no rio Capim a bordo do “Iate Paulo Fernando”, comprando e vendendo mercadorias, como os *regatões*<sup>79</sup> que cruzam a região. Com a morte do pai, *Guri* assumiu a função, trabalhando, por décadas, com esta atividade de comércio embarcado.

Ao *Cai N'Água*, vinha sempre, também, o filho José, enviado por *Guri*, para entregar açaí fresquinho, tirado na margem do rio, encomendado com o peixe, uma farinha, a lista era extensa. Com estas visitas para entregar encomendas passei a comparar o José, que tinha à época nove anos, e era um *fiel escudeiro* do pai, ao menino Alfredo do *Chove nos Campo de Cachoeira* (Dalcídio Jurandir 1997), que se aborrecia com as idas diárias ao mercado, para apanhar carne, entregando um vale ao Seu Cristovão, o açougueiro, que também vendia arroz doce, mandado pelo pai o Major Alberto, enquanto sonhava em ir estudar, no Colégio Anglo-Saxônico, no Rio de Janeiro, ou se fosse o caso, em Belém, para fugir do arquipélago e do destino a que estava fadado em Cachoeira do Arari:

“Alfredo, a caminho do mercado, jogando a sua bolinha, olhava o moinho de vento parado, os quintais, as janelas da casa do Cel. [Coronel] Guilherme faiscentes no sol. Os algodoeiros brabos abriam as suas flores roxas para o vento. As batataranas balançavam de leve. O menino sentiu aborrecimento com aquela ida, todo dia, ao mercado. Todo dia tinha de levar o vale. O açougueiro com as mãos sujas de sangue a verificar o vale. Os quartos de carne pingando sangue. O montão de gente a gritar. A bolinha o levava para o Anglo-Brasileiro. Jogaria bola na praia. Não sentia a falta de duzentos réis para comprar o arroz doce do aparador do seu Cristóvão. Também era o que havia no aparador. Nos outros tinha banana, farinha. No do seu Cristóvão nada. Só o triste arroz que pouco vendia. Às vezes Mariana mandava buscar

---

<sup>79</sup> Corresponde aos *marreteiros* (comerciantes) que percorrem os furos e rios amazônicos em embarcações, em geral, denominadas de *regatão*, parando de porto em porto para comprar e vender mercadorias. Em contato ficcional do menino Alfredo em Santana do Arari, no arquipélago marajoara, com o Diretor da Festividade de São Sebastião, esta relação comercial vai ser referendada na trajetória de vida do velho Almerindo: “Aqui seja bem-vindo, sou o Almerindo Gonçalves de Sousa e Lima, criado às ordens, antigo caldeireiro de ferro, criado na ferrugem, aprendiz em artes de pescaria em arpoagem e linha, cortei borracha, no regatão vendi por esses rios muita fazenda, muito perfume, muita fantasia, corri o Guamá, fumei nos tabocais do Moju, farinei no Acará, dou conta de uma ladainha, marco regular uma quadrilha, cavoco na tabuada, um cristão de tão pouco préstimo, crente de que ganho indulgência. O sr. meu filho, é filho do Major Alberto? Fina pessoa o seu pai. Muito me louvo conhecer seu pai. Aqui os fogos, o escrito do programa da festividade com imagem gravada, tudo em tipo de jornal, foi donativo do Major, uma especial deferência. Que em paga São Sebastião tenha sempre o seu pai na Secretaria Municipal, que é o posto dele por direito e boa escolha. Alfredo, sem uma palavra, num temor de desapontar os tios, estes interessados em ouvir e ver o desembaraço do sobrinho, por ser de estudo, estudava em Belém”. (DALCÍDIO JURANDIR 1984, p. 257).

algun dinheiro. Seu Cristóvão respondia: — Se ainda não vendi um caneco que fosse! Nem o menino do Major Alberto comprou hoje!

— Mas era pra comprar sabão.

— Mas diz pra Mariana que, assim como o arroz doce veio, assim está.

Não tenho um tostão, quanto mais... Paciência. Não posso botar isso na cabeça e gritar que tem arroz doce.

Já estava aborrecido com aquele mercado. Perdeu a bolinha numa toija. Agora ia sem bolinha. Um quilo de carne. Todo dia isso. Também assim, sem uma esperança para Belém, ficaria perdido em Cachoeira”. ( p.12).

A qualquer hora, lá vinha o Alfredo do Capim, atravessando o rio, para encaminhar os mandados do *Gurí*, com o detalhe de nunca reclamar, sob o comando da companheira de sempre a “Fobléia”, uma *rabeta* de casco estreito e alongado e pequena cobertura recuada para a *popa*, que amenizava o sol e a chuva, quando o navegar era para porto distante. Impressionava-me a agilidade do moleque, muito pequeno, desenvolvia práticas cotidianas de um adulto, e apesar de empenhado, nestas, permanentemente, destacava-se na escola de Sant’Ana que freqüentava.

Tanto acompanhei aquele ancora e desembarca de José, *Gurí* e da “Fobléia”, que pretendendo descer o rio Capim, para chegar as ruínas do engenho “Taperuçú”, localizado a cerca de duas horas e meia de barco de Sant’Ana, resolvi contratar os serviços de *Gurí*, o que de pronto foi dispensado, tomado quase como ofensa, atinei para o fato de que, apesar da labuta diária, nem tudo envolve uma relação financeira, apesar de que, a descida seria aproveitada para colocar em prática o papel social herdado do pai, o velho “Raimundo Arubé”.

Acertados os detalhes, cedo estávamos *descendo o rio*, no rumo de São Domingos do Capim, além de *Guri* e José, acompanhava-me também um dos meus *escudeiros*, o *Alumínio*, que alertou-me, para a demora da viagem, daí a necessidade de levar proventos, a costumeira garrafa de café, água e biscoitos, para amenizar a fome quando esta chegasse. *Guri*, acostumado ao trajeto, preparou-se melhor, carregando dois isopores com frango congelado e formas de ovo, parte comprado em um dos comércios da DER, onde também foi adquirido o óleo (diesel) para abastecer o motor a combustão, cuja manutenção é feita por *Gurí* e José.

Lá vai então a “Fobléia”, pelas águas do Capim, aproveitando a *maré*, carregada de mercadoria e de expectativas, no leme traseiro o menino Alfredo do Capim. Não demorou muito para encostarmos, no primeiro porto, uma estrutura alongada de madeira que avança para dentro rio, preparado para permitir o desembarque, durante a *preamar* ou a vazante, neste o menino-piloto conseguiu demonstrar o quanto estava preparado, apesar da pouca idade.

Não é qualquer um que consegue fazer a aproximação do barco em relação ao trapiche, é preciso ter habilidade para trazer o flutuante, conforme correm as águas, se vier navegando favorável à correnteza, não se pode seguir reto em direção ao ponto de desembarque, nem demorar demais para fazer o contorno e seguir no rumo contrário à *maré*, desta forma, a embarcação consome muito combustível, estar atento aos troncos que estejam submersos, verificar o sentido e velocidade do vento, e o tempo exato de desligar o motor, para deixar somente a força do *remanso* carregar o barco até o ponto de ancoragem. Na dúvida, há sempre uma vara longa, que dependo do tamanho do barco segue em cima do *toldo*, ou amarrada na lateral, complementa este equipamento, um *remo* de madeira, instrumentos essenciais, sobretudo, se a *maré* estiver baixa ou se a aproximação do porto for rápida demais.

Com a habilidade de José, atracamos rapidamente no trapiche, a mesma que é preciso ter para desembarcar sem cair *n'água*, enquanto os moleques correm para ver quem chegou. Com o desembarque *Guri* entrou então em cena, com toda a sua capacidade de comerciante da beira do rio, o que vai se repetir, nos cerca de uma dúzia de portos, onde estivemos.

Contudo, não se chega simplesmente oferecendo as mercadorias que estão *no porto*, o ponto inicial dos contatos, é a saudação, entre os que desembarcaram e os que estão em terra, somente o pesquisador fica “afastado” das primeiras conversas, para usar um termo que Geertz (1989, p.185) toma emprestado de Margareth Mead e Gregory Bateson, para configurar a indiferença dos balineses em relação ao interpretativista e sua esposa nos primeiros contatos na Indonésia, em abril de 1958, e que reforça a condição de invisibilidade do pesquisador, assim:

“Enquanto caminhávamos sem destino, incertos, ansiosos, dispostos a agradar, as pessoas pareciam olhar através de nós, focalizando o olhar a alguma distância, sobre uma pedra ou uma árvore, mais reais do que nós. Praticamente ninguém nos cumprimentava, mas também ninguém nos ameaçava ou dizia algo desagradável, o que seria até mais agradável do que ser ignorado. Quando nos arriscávamos a abordar alguém (e numa atmosfera como essa a pessoa sente-se terrivelmente inibida para isso), essa pessoa se afastava, negligente, mas definitivamente. Se ela estivesse sentada ou apoiando-se a uma parede e não se pudesse afastar, simplesmente não falava nada ou murmurava aquilo que representa para o balinês uma não-palavra — “yes”. A indiferença, sem dúvida, era estudada; os aldeões vigiavam cada movimento que fazíamos e dispunham de uma quantidade enorme de informações bastante corretas sobre quem éramos e o que pretendíamos fazer. Mas eles agiam como se nós simplesmente não existíssemos e esse comportamento era para nos informar que de fato nós não existíamos, ou ainda não existíamos”.

Rapidamente, entendi que neste deslocamento pelo rio Capim seguíamos o ritmo da *maré*, primeiro era preciso colocar a conversa em dia, comentar os últimos acontecimentos na região, a dificuldade dos *Alfredos* do Capim, para chegar à escola, que por serem distantes, em geral não permitem o caminhar até o local onde está instalada, é preciso aguardar a passagem, de uma das embarcações, que são contratadas pela Prefeitura Municipal de São Domingos do Capim, ou de Aurora do Pará, para fazer o transporte dos alunos, a prefeitura que oferece o serviço, depende do ponto da fronteira entre os municípios em que a moradia está localizada.

Destacam-se os casos de pessoas conhecidas que estejam adoecidas, a carência na infraestrutura, para fazer chegá-las a sede municipal e para conseguir atendimento. Quem consegue se aposentar, como reconhecimento, por uma vida de trabalho, as festividades religiosas da região e por ai vai, até que finalmente, se chega ao açaí, esta é a deixa para que *Guri* pergunte sobre a disponibilidade do produto para venda, como está no tempo de colheita, seguem-se perguntas sobre a qualidade, a redução da safra, proporcional a extração de palmito, e, finalmente, o valor da rasa e de outros produtos que estejam prontos para comercializar.

Garantida a disponibilidade de açaí, peixe, farinha de mandioca, banana, é acertado, um escambo, entre os produtos do morador e as mercadorias na “Fobléia”. A falta de produtos não quer dizer que o negócio não venha a ser concretizado, neste caso, acertasse o valor dos frangos e as formas de ovo e a possível data de passagem, pelo porto, para resgatar a dívida do morador.

Entre os acertos do escambo ou o valor das mercadorias, para retomar Geertz (1989, p. 186), como que em um momento mágico, que não se consegue explicar, que para alguns pode levar horas, dias, meses, e para outros nunca chega, supera-se a sua condição de invisibilidade, de “afastado” da conversa e: “você é pelo menos visto como ser humano em vez de uma nuvem ou um sopro de vento”. E a relação de contato muda drasticamente, passando a ser cordial, o sinal desta mudança é o cafezinho, que o cheiro chega primeiro, ao compartimento reservado para receber a visita, normalmente uma sala, com bancos e cadeiras por todos os lados.

Tomado o café e definidos os últimos acertos, para a concretização do negócio, a conversa ainda demora um pouco, até porque é momento do dono da casa conhecer melhor quem é o estranho, que até agora a pouco estava invisibilizado e estabelece-se uma relação

gentil, e brincalhona, pois até piadas ou casos jocosos são contados, cordialidade que está associada a presença de *Alumínio*, que ao se declarar como meu tio, registrando a mútua condição de descendente da gente do rio Capim, abre-me portas e sorrisos.

Chegava a hora de embarcar na “Fobléia” e partir, e como no Capim a notícia corre rápido, no porto seguinte, a destreza para ancoragem se repetia, juntamente, como boa parte do havíamos vivenciado anteriormente, com o adendo de que, sendo o porto não muito distante, os agora visitados já sabiam de nossa presença, inclusive do “professor de Belém” que vinha na “Fobleia”.

Como no tempo cabano, uma rede de informações circulava muito rapidamente entre os rios e furos, basta lembrar de como esta situação foi fundamental para resposta aos acontecimentos que acabaram levando ao ataque ao “Trem de Guerra” da Vigia. Era como se estivéssemos sendo vigiados, tanto que em alguns dos portos seguintes, as rasas de açaí descansavam no trapiche, em outros, os moleques *apanhavam* os cachos trepados na várzea. Cena que também registrei em outros momentos da pesquisa:

**Foto 22: Diante de trapiche na área de várzea do rio Capim, menino Alfredo inicia subida em açaizeiro, com o apoio de *peconha*<sup>80</sup> feita com o entrelaçar das ramas da mesma palmeira**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, setembro de 2014

Este entrelace entre trapiches se desenvolveu no ritmo da *maré*, em cada porto, olhares, assuntos, apertos de mão e cafezinho, até que fui informado pelo *proeiro*, do risco de continuar a viagem, a *vazante* das águas tinha começado, e no rumo que estávamos indo, no retorno navegaríamos contra a correnteza, aumentando o consumo de combustível,

<sup>80</sup> Segundo a Professora Rosa Assis (1992, p.141), no “O Vocabulário Popular em Dalcídio Jurandir” a *Peconha* é um laço de corda ou de cipó que se prende aos pés das pessoas para auxiliar a subida em árvores sem ramo, em especial, palmeiras. Acrescento a definição sobre este apetrecho, a afirmação de que no caso da confecção nas áreas de várzea amazônica, para apanhar açaí, o mais comum é o uso da rama do próprio açaizeiro.



que por sinal, conforme me confirmou *Alumínio*, daria para chegar ao Taperuçu, se fosse o caso, na volta teríamos que conseguir combustível com os moradores da beira, a aproximação rápida da chuva foi o fiel da balança, para optarmos pelo retorno. A chuva, contudo, acabou demorando e viemos encostando, nos portos, onde conforme tinha sido acertado nas negociações, as rasas de açaí e outros produtos aguardavam a passagem da “Fobléia”.

A esta altura o trabalho de José continuava, com o açaí a bordo, enquanto parávamos nos portos, o produto era acondicionado em galões de plástico, cortados na ponta, parte do volume preenchido com água, que *Guri* trouxe reservada, o restante do vasilhame completava-se com os caroços de Açaí, colocado *de molho* para chegar a Sant’Ana no ponto de ser batido, para que o caroço amolecasse e a massa se soltasse, faltava a água aquecida, pendência que foi resolvida de maneira inusitada, mas, certamente não pioneira.

**Foto 23: *Guri* navegando no rio Capim a bordo da “Fobléia”, a frente vasilhame com açaí de molho, escondido pelo corpanzil do pai segue José no comando do leme, o tempo nublado anunciava a chuva**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, outubro de 2009

Quem conhece minimamente os motores à combustão mais antigos, sabe que o sistema de resfriamento, funciona basicamente captando água, do próprio rio, e em seguida, com as impurezas do contato com a estrutura metálica e combustível é devolvida, ao meio ambiente. Não era o caso da água, que passava pelo motor da “Fobléia”, que aquecida (morna), era encaminhada, por José, direto para as vasilhas do açaí. De vez em quando, para evitar que o açaí fugisse do ponto e a massa endurecesse no caroço, a água era substituída por outra mais quente e assim, foi feito, até Sant’Ana, quando a chuva caiu com força e se tirou muita água da *rabeta*, até encostarmos no *Cai N’Água*.

Antes da vila o último trapiche que ancoramos, com todas as peculiaridades dos anteriores, além de ter que desviar das redes de pesca, dos moleques que mergulhavam da ponte e das mulheres, que se dividiam entre tomar conta dos curumins lavar louça, roupa e carregar água, para os *giraus* das casas. Feita a atracação, no porto, seguimos até a casa de D. América (Maria América dos Santos) àquela época, a principal liderança, entre os descendentes dos negros, que foram escravizados no engenho *Aproaga*, que com uma expressão facial serena, e carregada de sentimento encerra a mais recente publicação, sobre sua gente, emprestando também, a imagem de suas mãos calejadas, à capa do folhetim e encerra a coletânea, “Patrimônio, Cultura e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim”, assim:

“Ah, eu sinto uma dor no meu coração... Muita dor no meu coração, quando eu passei lá, que eu vi o Aproaga tudo destruído pelo que eu já morei lá, pelo que eu vi, e pelo eu deixei, eu senti uma dor no meu coração. Que o doutor é muito bom pra nós, tratava é muito bem só nunca deram dinheiro, mas roupa ele dava, comida, muita comida, muita tarangia assim por preto da casa, laranja. Então quando eu vi destruído tudo aquele, me deu uma dor no meu coração, fique sentida de eu ver aquilo”. (ACEVEDO MARIN *et. all* 2014, p. 121).

Expressão memorial de pertencimento à história do *Aproaga*, que é completada com a afirmação textual: “os gestos de amor, de profundo amor pelo Engenho *Aproaga* continuam povoados por encantados e por revoltas” (Acevedo Marin *et. all* 2014p. 121).

Não era a primeira vez que o ”professor que vinha de Belém” desembarcava, naquele trapiche, estávamos na Comunidade *Tapirinha*, conhecida também por “Mantegagem”, referência ao falecido marido de D. América. Uma das comunidades de descendentes *Quilombolas*, que residem na curva grande do rio Capim. Quem era D. América? O que é, essa relação entre amor, encantados e revolta quanto às ruínas do *Aproaga*? O Que significava esta coletânea, que tenta responder às expectativas dos quilombolas do *Aproaga*, diante de um cenário de *modernização conservadora*<sup>81</sup>?

---

<sup>81</sup> PIRES & RAMOS (2009, p.412), discutem este termo, partindo da definição cunhada Moore Junior (1975) , desenvolvido conforme: “o pacto político conservador tecido entre a burguesia nascente e os oligarcas terratenentes, fenômeno político que aconteceu originalmente na Alemanha e Japão para edificarem uma sociedade capitalista, mas totalitária e autocrática. Logo, a via de desenvolvimento capitalista determinada pelo processo de modernização conservadora difere daquelas vias objetivadas na Inglaterra, França e Estados Unidos da América, tendo em vista que as revoluções burguesas que se cristalizaram nestes últimos Estados nacionais determinaram violentas rupturas com o Ancien Regime, constituindo, assim, uma base econômica e social independente que desembocou em sociedades capitalistas e democráticas.

Já no caso brasileiro, este pacto político entre a burguesia nascente e os terratenentes condicionou a formação de uma burguesia dependente, que não conseguiu apresentar um projeto de poder autônomo e hegemônico para a nação, conduzindo-a, portanto, para os trilhos de uma economia dependente da dinâmica dos países centrais:

Exceto, a referência à coletânea publicada recentemente, procurei responder no capítulo final da dissertação de mestrado, parte destas indagações e retomo, na descrição final deste retorno, ao vale do rio Capim.

Antes disso, para usar uma expressão amazônica, “É preciso deixar a água correr embaixo da ponte”, e desembarcar da “Fobléia”, extenuado no porto do *Cai N’Água*. De onde pai e filho subiram o rio no dia seguinte, para vender o açaí, batido, ensacado e acondicionado em gelo, no isopor que carregou os frangos congelados. Mesmo espaço e processo de acondicionamento que foi usado para trazer peixe, resultado do escambo do alto Capim. Pela quantidade de pescado conseguido, não pareceu que a água com o óleo prejudicou o gosto da *surara* (açaí).

**Foto 24: Guri em desembarque da “Fobléia” no trapiche do *Cai N’Água*, sob o toldo segue José, o timoneiro Alfredo do rio Capim**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, outubro de 2009

Na memória guardei a experiência a bordo da “Fobléia” e a breve convivência com os embarcações que viviam lá e cá no *Cai N’Água*, sempre pensando, no que teria acontecido com o *Guri* e o menino Alfredo da margem do rio Capim?

No retorno ao Capim, a paisagem foi violentamente transformada, o espelho *d’água* reflete ao fundo, agora, contígua a estrada pavimentada, que trouxe junto, grandes fazendas cujo limite do pasto se perde no horizonte, a extensa ponte de concreto, contrasta com a pequena embarcação ancorada no porto de Bonifácio, próximo ao *Congá do bom católico*,

---

subdesenvolvida em termos estruturais e autocrática”. Modernização que, em linhas gerais, manteve intocáveis estruturas agrárias inerentes ao período colonial brasileiro.

sinais de tempos e vetores diferentes de circulação no espaço amazônico, um tempo de transformações socioespaciais, locais/regionais sintetizado assim por ACEVEDO MARIN:

“Na transição para os governos democráticos, novamente foi privilegiado a associação de interesses madeireiros, pecuaristas e de empresas de mineração, o que aprofundou o componente de devastação da floresta, de contaminação de rios e de destruição de formas camponesas de produção no Vale do rio Capim. As ações que se objetivaram para reduzir a pressão sobre as espécies madeireiras revelam-se pouco eficazes.

As florestas ainda existentes estão sob a mira das serrarias e de carvoarias clandestinas e aumenta a destruição dos recursos madeireiros, o que se faz acompanhar de efeitos sobre os rios e igarapés. Os novos projetos têm um componente predatório intenso e obedecem à lógica da elevação geral do preço das commodities (carne in natura, soja, papel e celulose, ferro-gusa, ferro e madeiras) o que tem levado a uma expansão simultânea de grandes empreendimentos voltados para pecuária, sojicultura, plantio de dendê, plantio de eucalipto, exploração madeireira, além de atividades de mineradoras e siderúrgicas, provocando uma devastação generalizada na Amazônia Legal”. (et all 2014, p. 18).

**Foto 25: Embarcações tipo *rabeta* e *puc-puc* fundeada no porto de Bonifácio, ao fundo a ponte inaugurada recentemente que cruza o rio Capim. Símbolos do contraste paisagístico temporal e da modernização conservadora que chega a região Amazônia.**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, agosto de 2014

Transformação que não modificou, positivamente, a vida das pessoas da região, ao contrário, as agravou sensivelmente, um sinal disso, é que no (re)encontro com *Guri*, próximo ao ponto, onde foi registrada a imagem acima, com quem pude conversar, por pelo menos duas vezes, onde lembramos com entusiasmo a aventura a bordo da “Fobléia”, ao mesmo tempo em que confirmei a venda da pequena embarcação e a pressão fundiária que sofre, que vem conseguindo manterá sua ponta de terra, mas pela necessidade de encaminhar os

filhos para a escola, restou ao homem a mudança, para uma pequena casa que possui do outro lado do rio, localizada entre Sant'Ana do Capim.

Uma situação de dificuldade de permanência na terra, que me foi indicada, no primeiro momento de pesquisa, por outra moradora de beira do rio, D. Flor (então com 72 anos), quando esta referiu-se a história e ao processo de mudança e permanência na estrutura produtiva de Sant'Ana do Capim e região adjacente:

*“Isso ai os castanhá! Esse castanhá aqui era do pai do meu marido, dos pai do meu marido... Ai foram criando os filhos e eles, e eles foram tomando de conta, isso aqui era um castanhal bonito ai, era dum senhor chamado Justiniano que morava ai. Ele comprou esse terreno... Fez roça desdai do terreiro e derrubou tudo os pau, cabô né. Agora este meu aqui tem um castanhalzinho ai. É daqui que a gente tira... a mantendo... nos tempo que dá... aí toma uns mingau, vende uma...*

Eu: Ainda faz farinha D. Flor ?

*Farinha? Não... eu não fiz mais, mas o meu filho tem roça. Ele mora ali, tem uma roçada [...].*

Eu: E como é esse negócio de divisão de terra quando o filho arruma mulher?

*Não, eles fazem no da gente... o meu neto e filho tá fazendo ai no meu pedacinho de terra... isso ai já é só fazenda... pra cá só fazenda, ai pra traz só fazenda.*

*Agora ai... a federal tá reclamando esse negócio de tora... castanheira mesmo some de tudo, se tivé no chão ele não dá permissão, se derruba uma castanheira é um processo [...].*

*Já... já tentaram comprar. Eles vão comprando tudo, esses da beira pra querer varar na beira... então o cara, o fazendeiro, que quer comprar o meu... ele só que o centro... a frente ele não que, por que é a varge né... e ali outra vez ele comprou do senhô, comprou... ele comprou tudo, mas que dize que a varge ele não pertence.*

*É não tem mais onde fazê roça [...] a extrema do terreno fica longe... pra cá é fazenda, pra cá ainda esse aqui ainda não tá mexido pra fazenda e desse senhor que ele mora numa casa... mas tem uma fazendinha lá pra baixo, dessa pra cá... até ali num senhor por nome de Clemente...mas de lá pra lá já é [...].”* (entrevista aberta, julho de 2008).

Naquele contexto, afirmei que as mudanças e permanências na estrutura produtiva ensejadas na entrevista de D. Flor, sentada no interior de uma casa de farinha, peculiares à Amazônia, pós década de 1960, e que em suma, resumem-se a um maior interesse pelas terras da região, vista como uma zona de fronteira expansionista do capital<sup>82</sup>, pela existência de

---

<sup>82</sup> Ao destacar o papel geopolítico da Amazônia como espaço de fronteira do capital BECKER (2005, p. 72) afirma que: “Constitui um desafio para o presente, não mais um desafio para o futuro. Qual é este desafio atual? A Amazônia, o Brasil, e os demais países latino-americanos são as mais antigas periferias do sistema mundial capitalista. Seu povoamento e desenvolvimento foram fundados de acordo com o paradigma de relação *sociedade-natureza*, que Kenneth Boulding denomina de economia de fronteira, significando com isso que o crescimento econômico é visto como linear e infinito, e baseado na contínua incorporação de terra e de recursos naturais, que são também percebidos como infinitos. Esse paradigma da economia de fronteira realmente

áreas produtivas consideradas tradicionais, entendidas como espaços passíveis de ocupação, por conta da “necessária” integração econômica da Amazônia ao restante do país.

Sant’Ana do Capim não foge a este contexto, neste processo desestruturante das práticas produtivas, tem um caráter aparentemente restrito ao econômico: antigas práticas produtivas como a coleta da castanha-do-pará, a produção da farinha entre outras, que estão sendo substituídas ou abandonadas, sem que, no entanto deixem de existir, pois há todo um modo de vida, processos culturais entrelaçados de valores e significados de integração e diferenciação, que diferente do discurso corrente de homogeneização cultural, segundo a perspectiva de Marshall Sahlins, quando defende que a cultura não é um “objeto” em via de extinção:

“Assim, dentro do ecúmeno global, existem muitas formas novas de vida, como nos ensinaram Hannerz e outros: formas sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais, em grande parte desconhecidas de uma antropologia demasiadamente tradicional. Do mesmo modo, as técnicas para se compreender as culturas classicamente estudadas pela antropologia não possuem uma relevância eterna. À luz das transformações históricas globais, a crítica pós-modernista da etnografia tem uma certa pertinência. Mas seu corolário não é o fim da “cultura”, e sim que a “cultura” assumiu uma variedade de novas configurações, e que nela agora cabe uma porção de coisas que escapam ao nosso sempre demasiado lento entendimento. Em lugar de celebrar {ou lamentar} a morte da “cultura”, portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana”. (1997, p. 58).

Neste processo de descoberta etnográfica, novas formas de mediação, diálogo e resistência vão se configurando, diante desta modernização excludente. O exemplo do (re)encontro com o *Alfredo* do Capim é a marca deste processo. Com José o contato foi quase impessoal, durante um banho de início da manhã em meados de 2015, de súbito encostou uma pequena canoa com dois garotos, já bem maduros, a “Fobléia” foi vendida, a vinda até ali, era para capturar e levar para o outro lado, os porcos do pai, que estavam sendo criados *de meia*, penso que com *Alumínio*.

A habilidade na imobilização dos porcos, e quando a canoa começou a travessia do rio, tendo na *popa* um remador arrojado, trouxe a certeza de que era o moleque, agora rapaz,

---

caracteriza toda a formação latino-americana. Hoje, o imperativo é modificar esse padrão de desenvolvimento que alcançou auge nas décadas de 1960 a 1980. É imperativo o uso não predatório das fabulosas riquezas naturais que a Amazônia contém e também do *saber* das suas populações tradicionais que possuem um secular conhecimento acumulado para lidar com o trópico úmido. Essa riqueza tem de ser melhor utilizada. Sustar esse padrão de economia de fronteira é um imperativo internacional, nacional e também regional. Já há na região resistências à apropriação indiscriminada de seus recursos e atores que lutam pelos seus direitos. Esse é um fato novo porque até então, as forças exógenas ocupavam a região livremente, embora com sérios conflitos”.

me peguei, então, pensando nas chances daquele *Alfredo*, frente ao estado de pobreza, que se agrava na região. Como professor, por acreditar na possibilidade de emancipação, que o processo educacional pode proporcionar, de antemão pensei que o caminho mais apropriado era a garantia da permanência de José na escola, mas, ao mesmo tempo me questionava, quanto a qualidade da educação, que tem sido oferecida ao *Alfredos* daqui, seria esta condição diferente a que é proporcionada, aos alunos de bairros periféricos da capital, ou de outros pontos interioranos da região, como o arquipélago do Marajó? No devido tempo tentarei responder a estas questões.

Recém iluminada e propaganda constante, do governo estadual reeleito, a ponte interligou às margens do rio Capim, reduzindo o tempo de travessia entre os lugarejos denominados “Benevides” e DER. Se a obra tão demorada trouxe alguns poucos empregos temporários, aos moradores do lugar, por outro lado, também provocou a retirada de uma dezena de famílias, da área de antigos comércios, moradia de trabalhadores e ponto de travessia da balsa, para dar lugar à estrutura de concreto. Ao passo que dinamizou a circulação de *aviões* do tráfico, vagalumes noturnos, que cruzam a ponte e contaminam a região com o comércio e consumo de drogas, ao mesmo tempo enfraqueceu consideravelmente o comércio local, pois, os poucos barcos já não aportam nos velhos trapiches, como antes da ponte e da estrada, e os caminhões carregados e os ônibus com passageiros não precisam aguardar a travessia da balsa, enquanto faziam a apressada refeição ou compravam mercadorias necessárias, para continuar a viagem.

Estas estruturas, a ponte e a estrada, pensadas como um sinal de novos tempos, de progresso para a região, modelo imposto à Amazônia com a abertura de grandes rodovias, ainda na década de 1960, não melhoraram a realidade social do lugar, o vale do rio Capim, é a imagem deste cenário de contradições.

Para além da ponte que cruza o rio Capim, com seus caminhões carregados de soja e dendê, do avanço incontido do pasto das grandes fazendas de gado e da população, que se amontoam em áreas de ocupação recente, em moradias que se espremem, entre castanhais, agora pasto e a área mais antiga da vila, um outro retrato aparente da imposição de um modelo econômico avassalador é o fechamento inconcluso de grandes casas comerciais, sobre os quais restaram as histórias do tempo de opulência e financiamento das festas de santo, bancadas pelos proprietários destas tabernas, que articulavam a economia da região, como a “Casa Bazar Nazaré de Izidoro Cunha Júnior”, cuja estrutura vetusta conta histórias:

**Foto 26:** A “Casa Bazar Nazaré de Izidoro Cunha Júnior”, localizada entre a Praça Matriz e a beira do rio Capim, referência de um tempo de forte atividade comercial na região



**Fonte:** Acervo da pesquisa, novembro de 2014

“O que denominamos ruína, hoje, foi no final da década de 50 e início dos anos 60 um grande empreendimento comercial, de propriedade do senhor Izidoro Cunha Júnior. Localizada no centro da vila de Santana do Capim, às margens do rio Capim, essa casa foi um dos maiores centros comerciais da região ribeirinha, com gêneros alimentícios, bazar e armarinho, bebidas e farmácia. O atendimento aos fregueses era feito por seis vendedores e um caixeiro, sendo que, às vezes, nos dias de festas, era necessário contratar mais funcionários, pois o movimento de compra e venda era enorme, coisa que só os funcionários da casa “não davam conta”.

A Casa Bazar Nazaré de Izidoro Cunha Júnior era dividida em espaços destinados ao comércio, família, depósito de mercadorias e capela. Na parte central funcionava o comércio, na parte detrás se localizava o espaço familiar: sala, cozinha, quartos e oratório (capela)”. (BORGES & FERRAZ 2015, p. 249, 250).

Completava esta estrutura o porto alargado na beira do rio, que as águas levaram embora, e o depósito contíguo de madeira, em que ficavam armazenadas as pilhas de mercadoria que abasteciam o Bazar Nazaré, compradas em zonas comerciais dos principais trapiches da capital, tendo como ponto de embarque e desembarque o “Ponto Certo” transportadas no Barco a Motor “São João do Capim”, que também carregava trabalhadores empenhados na extração de madeira no alto rio Capim, que passavam a fazer parte de um poderoso sistema de aviação, de ranchos para si e para a família que ficava na vila, se fosse o caso, mas que condicionava o trabalhador a um endividamento permanente perante o dono do comércio.



Em trabalho que recupera o longo processo de ocupação do alto rio Capim, propiciada pela atividade madeireira, Medina (2004, p. 311), tem como ponto de referência de pesquisa histórica a Comunidade *Quiandeua* e a década de 1920, e a relação direta de acessibilidade do recurso madeireiro para as demandas da capital, mas passando antes pelo entreposto que se tornou Sant'Ana do Capim, em razão dos grandes comércios da beirada com seus depósitos que correm em direção ao rio já que:

“O Rio Capim tem uma corrente muito forte e deságua no Rio Guamá, próximo a Belém. Isto o tornava uma das fontes imediatas da madeira utilizada para as construções neste período. No entanto, a madeira mais acessível, aquela próxima aos rios e igarapés, de onde saia boiando, já não era mais encontrada com facilidade no Baixo Capim. Começava, então, o processo de ocupação e extração madeireira no Alto Capim.

A história do grupo de que trata este estudo começa quando, na década de 1920, Salazar, um caboclo vindo de Avencar (Baixo Capim), se estabeleceu na área que hoje é da comunidade do Quiandeua, como entreposto comercial para extratores de madeira branca que subiam o rio.

Os caboclos mais velhos ainda têm muito vivas as lembranças do patrimônio erguido ali por Salazar. As entrevistas mostram que tudo foi constituído à custa de muito trabalho, de boas relações com o “patrão” que lhe aviava as mercadorias para sua cantina e do aviamento de extratores locais de madeira. O comerciante do Quiandeua fornecia o rancho necessário para os “serradores de serrote” que subiam o rio durante 10 a 15 dias de “casco de remo de faia” e ficavam de cinco a seis meses no Alto para voltar com dúzias e dúzias de pranchas serradas de madeira branca, principalmente de virola (*Virola* sp.; no Capim conhecida como envirola), marupá (*Simarouba amara*), freijó (*Cordia* sp.) e faveira (*Parkia* sp.). O próprio Salazar tirava pouca madeira; o comércio e os plantios eram suas principais atividades”.

De fato, conforme registrou Medina (2004) ocorreu um contínuo processo de intensificação da atividade madeireira no alto rio Capim, mesmo após a morte de Salazar ocorrido no começo da década de 1930, promovendo o deslocamento de famílias inteiras provenientes do Baixo Capim e de igarapés, como *Caratateua*, *Anauerá*, *Maracaxi* e *Pyrajaúara*. E tanto nos pontos de extração, no Alto Capim, como em Sant'Ana os trabalhadores desenvolviam formas de resistência, ao controle da mão-de-obra, pelo sistema de aviamento, uma das formas mais comuns era entregar, durante as festas de santo, um filho para ser afilhado do comerciante mais importante do lugar, o que estabelecia um nível de maior proximidade entre as partes (patrão e empregado) e suas famílias, conferindo de maneira escalonada um certo prestígio social, pois:

“Para além, das mudanças estruturais pelas quais vem passando a região, sobretudo, do ponto de vista de novos agentes econômicos, está presente, um velho paradigma, quanto ao papel a ser desempenhado pelo padrinho, o

prestígio que lhe é conferido e as tensões que envolvem a permissão ou não, para assumir esta condição, pois no contexto em que estou me situando, os representantes da Igreja Oficial, assumindo o discurso de que esta não é uma demanda dos dirigentes locais, mas da instituição maior, definem critérios comportamentais em relação a quem pode ou não, assumir esta categoria, o *ser padrinho*, e que nas entrelinhas, nas conversas entre *cafezinhos*, é um motivo de descontentamento para alguns, não privilegiados com esta condição, ou contrariados, pela não realização do batismo de seus *pagãos*. Entre os meus interlocutores, alguns se declaram, sem muita precisão, como padrinhos de algumas dezenas de afilhados, reforçando uma evidência colocada tanto por Galvão, e conjuntamente por Wagley, de que em seu espaço de pesquisa, *Itá*: “quanto maior o prestígio e a fortuna, maior o número de afilhados e compadres. De fato, pode-se mesmo dizer que o número de afilhados e compadres que uma pessoa pode reivindicar é um índice de sua posição social” (1977, p.163). Cabe a ressalva, de que estou me referindo às relações que se estabelecem durante a Festividade da Santa, e não a outra forma destacada por este último autor, envolvendo o ato simbólico de tornarem-se compadres ou afilhados, ao *passar a fogueira* durante as festas juninas”. (RABELO 2010, p. 77, 78).

Permaneceram, contudo, formas submersas de exploração, resistência dos trabalhadores e o deslocamento de embarcações, que navegavam, para o alto, conduzindo mercadorias e trabalhadores, retornando carregados de produtos de origem agrícola como cacau, arroz, farinha, banana e, extrativa: peixe salgado, pélas de borracha, Castanha-do-pará e madeira em toras, que vinham como jangadas amarradas, na popa dos barcos, entre os quais, o B/M - “São João do Capim”.

Neste ponto, as memórias coletivas, em relação ao Bazar Nazaré, a intensa prática comercial e o sistema de aviamento, em que estavam envolvidas ficam borradas, com as memórias do pesquisador, pois, durante décadas, quem pilotava a embarcação de propriedade de Izidoro Cunha Junior, arrastando grandes jangadas de madeira em toras era o meu velho Bisavô, *Armando Boi*.

Cabe por exemplo, sobre este entrelaçamento de memórias, o registro de que também mantive contato, com alguns dos “guardiões da memória” que forneceram narrativas orais a Borges & Ferraz (2015. p.244), vozes da comunidade, sobre a “Casa e Bazar Nazaré de Izidoro Cunha Júnior”, que me ajudaram a estreitar a concepção de pertencimento, ao vale do rio Capim.

Com a primeira, a Senhora Ana Pantoja, quando estava nas incursões do mestrado, a professora aposentada fazia parte da Diretoria da Festividade de Sant’Ana, e sobre as origens da devoção, havia me narrado em julho de 2009, o seguinte:

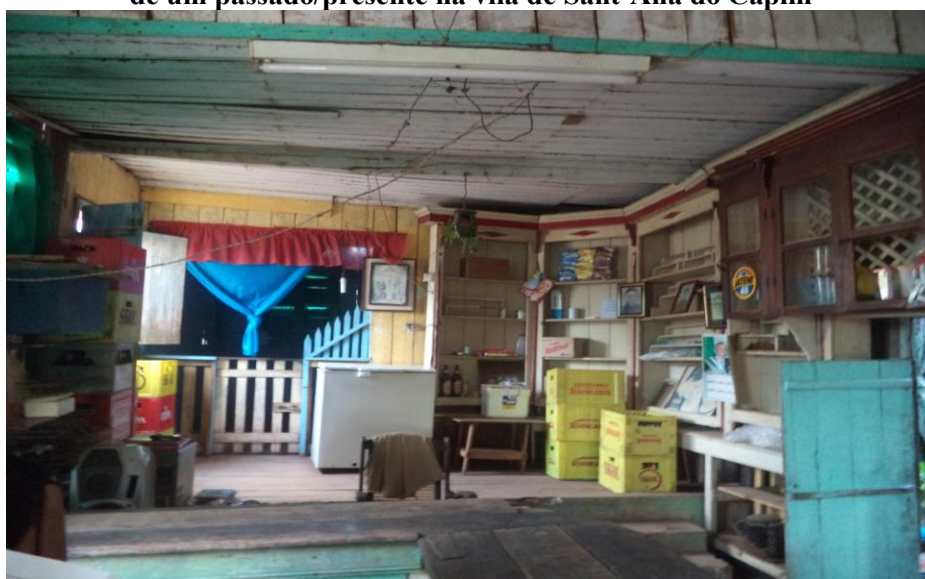
*“Segundo o que nos foi repassado, é que aqui era uma aldeia, aldeia dos Pataxós e com o decorrer do tempo, com a vinda dos portugueses e com a vinda de outras pessoas, aqui chegou uma família baiana, aqui ficaram, tomaram posse de uma pequena área de terra e expulsaram os índios e ficaram morando. Como esta senhora D. Balbina, lembro o nome, era uma senhora Balbina, que tinha um filho muito péssimo, ruim mesmo. Pegava as pessoas e se não falassem com ele. Se não tivessem do jeito dele, ele mandava cavar a sepultura e matava. Muitas coisas ruins ele fazia mesmo, segundo a senhora nos falou né. E quando foi um dia ele saiu daqui pra ir na beira do igarapé Jauara, lá no porto da seringueira né. Indo neste caminho, apareceu na frente dele o inferno e o satanás, tinha vindo buscar ele por causa das aberrações, coisas ruins que ele tinha feito, ele matava, torturava as pessoas e ele ficou naquela situação muito difícil, difícil mesmo. E foi quando ele escutou uma voz que disse assim: “chama pela gloriosa Santa Ana” e ele disse: “valei-me Santa Ana, afaste este inferno da minha frente” – aí tudo desapareceu e ele foi pra casa dele. Na casa dele contou tudo que tinha se passado, acontecido, pra mãe dele e ela viajou para a Bahia e trouxe uma imagem, devidamente aquela graça que ele alcançou, fizeram uma barraquinha e colocaram a imagem, daí começaram a devoção, e ele se regenerou, mudou de vida: passou a ser cristão, e eles começaram a fazer novena, na época ladainha, terço e foi indo, foi indo. Com o tempo eles já levantaram uma capelinha e com o decorrer do tempo a população foi aumentando – aí, já começou a festividade da “gloriosa” Santa Ana, que até então, a gente não sabia por que começou esta festividade. E buscando, fazendo esta pesquisa, a D. Maria de Oliveira que falou pra nós: na época eles botaram o nome de Freguesia, depois vila do Sol e depois Sant’Ana por causa da padroeira, e que até hoje é Sant’Ana do Capim”, (RABELO 2010, p. 58).*

No retorno ao Capim, nosso contato se deu, no quintal arborizado da casa da professora, que após ouvir juntamente com o esposo Jací, sentados todos ao redor de uma mesa longa de madeira, as explicações sobre os capítulos da dissertação e como tentei colocar no resultado da pesquisa, muitas das histórias de devoção à Santa, finalizei, por entregar uma cópia, para ficar no acervo da Escola Manuel Pantoja, na qual, mesmo aposentada, a professora continua a desenvolver trabalho com os jovens. Narrou então, algumas histórias de filhos do Capim, que superando uma série de dificuldades conseguiram ascender socialmente, através da educação, referiu-se inclusive ao período em que foi Vereadora e que tentou fazer um trabalho neste sentido, e conclui com um olhar carinhoso ao trabalho em sua mão e com a frase: “- É o Capim também produz boa semente!”, não consegui dizer mais nada, disfarcei tomando um gole do cafezinho, que foi servido, depois retomamos a boa conversa.

Com D. Vera Lúcia Cunha, que é filha do falecido comerciante Izidoro Cunha, o contato foi breve, embora sempre a visse no balcão do bazar, quanto este estava aberto. Em um final de tarde, conversamos sobre a história da casa e sua importância econômico-social

para a região, até que lá pelas tantas comentei sobre o meu bisavô, ao que, ela respondeu trazendo à tona, algumas de suas lembranças do velho, quando tinha cerca de doze anos, confirmando sua função como piloto, e, que lembrava sempre de uma vez em que, em uma festa de aniversário na casa, atendendo ao pedido do velho Izidoro, o *Armando Boi* teria se destacado como bom cozinheiro. Em seguida, me apresentou alguns compartimentos da casa comercial, com suas prateleiras que correm de cima a baixo da parede, com seus vitrais esvaziados, o balcão de ponta a ponta da taberna, a velha balança de ferro, fotos antigas, objetos simbólicos de um passado/presente:

**Foto 27: Imagem parcial do interior da “Casa Bazar Nazaré de Izidoro Cunha Júnior” símbolo de um passado/presente na vila de Sant’Ana do Capim**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, outubro de 2014

A caminhada à casa amarela e suas rugosidades do tempo se deu na companhia de D. Bahía uma professora aposentada, moradora da região desde os anos de 1950, que aprendeu a contar as histórias do lugar com os parentes de seu falecido esposo, companheiro que trabalhou no comércio de Osvaldo Tocantins. A mulher teria vindo para o Capim em 1954, com o objetivo de fazer um batizado, durante as festividades de Nossa Senhora Sant’Ana. A proposta de visita à professora era semelhante a que fiz a D. Ana Pantoja entregar uma cópia da dissertação a uma de minhas principais fontes.

A conversa foi longa como de costume, e relembramos, a narrativa que sempre me conta sobre a origem da devoção a Nossa Senhora Sant’Ana, processo estreitamente

articulado com a ocupação da região<sup>83</sup> e de sua promessa “de aposentadoria” feita à imagem esquecida na parte superior da igreja Matriz, que após o recebimento da graça, foi restaurada e passou a ser devocionada também, por católicos da vila. Sentada no sofá entre santos e “retratos” que enfeitam a parede de sua sala pode verificar as narrativas como parte dos meandros memoriais na margem do rio Capim:

**Foto 28: D. Bahia na sala de sua casa, examinando suas narrativas memoriais que constam na dissertação sobre o vale do rio Capim**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, outubro de 2014

Em seguida, acabamos por conversar sobre as mudanças e permanências nas condições estruturais da educação na vila e região, o que nos levou a observar uma parte da casa, recebida por indenização ao marido, pelos anos de serviço prestado à Osvaldo Tocantins, que serve como anexo de escola municipal<sup>84</sup>, “funcionando” para series iniciais.

---

<sup>83</sup> Sobre esse fato em julho de 2008: “Ela contou-me em um final de tarde, sentados no sofá de sua casa, herdada do antigo comerciante, após pendenga judicial, depois de um gostoso *cafezinho*, que me antecipei em degustar, mesmo antes que a xícara chegasse à sala: que o primeiro dono dessas terras, começou a desenvolver o hábito de ter visões, dores de cabeça, tonturas, e outros desconfortos, teria assim, recebido de sua filha o conselho de que deveria, quando das visões, fazer uma *promessa de devoção* para um santo. E que, certo dia, quando começaram as visões de seres sobrenaturais (diabos) que *subiam pra terra*, da direção do trapiche, ele fez uma *promessa* para Nossa Senhora de Sant’Ana. A mesma consistia em um pedido de cura para a doença físico-espiritual. Tendo a *graça* sido alcançada, ele mandou a filha buscar uma imagem da Santa na Bahia, seu Estado de origem. Cumprida a *promessa*, se iniciou a *devoção* com o erguimento de uma pequena capela, e a ocupação do lugar, com a construção das primeiras casas, especialmente, para novos devotos que solicitavam ao dono das terras e à Santa, permissão para ali se estabelecer, agregando-se ao mesmo tempo, ao dono da terra e à *devoção* católica”. (RABELO 2010, p. 27).

<sup>84</sup> O funcionamento de anexos educacionais, normalmente, espaços subutilizados, improvisados para dar conta da falta de vagas nas escolas consideradas pólo é garantido pela Resolução nº 813 de 11/12/2000 do Governo do Estado do Pará. Deste modo, todo serviço de secretaria e estatística, da trajetória educacional dos alunos destes espaços menores, os anexos escolares é atribuído e soma-se ao serviço da escola-polo.

Em respeito a gente do rio Capim, optei por não descrever, analisar, ou publicar as imagens do espaço, em respeito a D. Bahia e a gente do Capim, basta registrar que, corresponde a uma das faces da precariedade educacional a que estão submetidos os meninos e meninas da região, através do padrão *multisserial* de turmas, formadas com alunos em idades distintas, separadas simbolicamente, por carteiras mesas ou antigas prateleiras da taberna, pensadas como paredes, presentes na dura realidade educacional da Amazônia paraense, em que o esforço condicional de professores e alunos reflete o cotidiano das escolas *multisserializadas*, sobretudo, as situadas nas regiões interioranas da Amazônia, conquanto esta lógica, segundo afirma Oliveira (2011, p.54), direciona a concepção de gestores e educadores, as práticas educativas, a configuração do espaço pedagógico e as relações entre educador (a) - educando (a) - educador (a), conforme:

“[...] para organizar e desenvolver seu trabalho pedagógico, ela [professora] separou as séries: numa fileira a 2ª série; ao lado dessa, em outra fileira, ela colocou a 3ª série. Atrás dessas duas, num canto da sala, ela organizou mais uma fila para a 4ª. À frente da 2ª e da 3ª, fica sua mesa, pequena, de madeira antiga vernizada. A sala possuía duas lousas, sendo uma dividida entre a 2ª e a 3ª séries e a outra ficava com a 4ª série, ou seja, os quadros eram postos em lugares opostos da sala, simbolizando as fronteiras entre níveis de aprendizagem-ensino, parece-me uma separação em forma de hierarquização entre os mais desenvolvidos e os menos desenvolvidos. A professora com o livro didático nas mãos, retirava dele os conteúdos e os transferia para a lousa para que os (as) educandos (as) copiassem. A disciplina era de português, mais os assuntos eram abordados de acordo com as séries. Os assuntos eram: “Plural e Singular; Sinônimo e Antônimo” para 2ª e 3ª séries; para a 4ª série “Estudos dos Artigos Definidos e Indefinidos”. Grande parte do tempo os (as) educandos (as) passaram copiando, em função, da grande quantidade de conteúdo que a professora expôs na lousa. Depois de passar o assunto e os (as) educandos (as) copiarem ela passa um exercício para verificar se elas e eles aprenderam os assuntos. Novamente, ela enche os quadros de exercício com um texto “A Raposa e o Corvo”, retirado do livro didático do qual os alunos da 2ª e 3ª séries teriam de identificar palavras sinônimas e antônimas; passar, ainda, as seguintes palavras para o plural: “anzol; lençol e farol”. Já para os alunos da 4ª ela retirou algumas frases como: “Os ratos são inimigos dos ratos”, a fim de que eles identificassem os “artigos” empregados na frase. Esse exercício era um pré-teste, tendo em vista a prova da 3ª avaliação. Os alunos e alunas pareciam esperar pela professora, para ouvirem a resposta exata. Chega o momento da “correção”, ela pergunta e responde as questões quase que sozinha com a ajuda do livro didático. Os alunos fazem unicamente completar a resposta dela. Ao chamar a atenção de um aluno parar participar da aula, ela o adverte, indagando-lhe: “Quer trabalhar na roça como teus pais? Então, tem que estudar!”. (CORRÊA *apud* OLIVEIRA 2011, p.54, 55)<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Utilizei este trecho de Oliveira (2011) no resultado de material produzido durante participação no: PROJETO EDUCAÇÃO BÁSICA: DIREITO HUMANO E CAPITAL SOCIAL NA AMAZÔNIA PARAENSE, sob a coordenação da Professora Violeta Refkalefsky Loureiro, em que discuto esta condição de precariedade

No caminhar pelo interior da casa, uma pergunta invadia meus pensamentos: Quais seriam as chances de José e de outros *Alfredos* da região, diante de tamanha precariedade? A saída seria migrar para a capital e agregar-se na casa de algum, parente para tentar acesso à pretensa educação de qualidade, como fez o Alfredo ficcional? José “optou” pela permanência em Sant’Ana.

Depois de visitar a área da casa que foi transformada em escola, para as séries iniciais, composta por turmas multisseriadas, a professora acabou narrando, sobre como era o seu trabalho, nos primeiros anos de magistério, em uma casa às proximidades do igarapé Caratateua, a cerca de uma hora, navegando-se de canoa ou *rabeta*, acima de Sant’Ana, na margem esquerda do rio, nas proximidades de onde localizam-se as ruínas do engenho Santo Antônio:

*“Quando eu vim pra cá, em 54 é 1954, essa casa tava perfeitinha, aí depois que eu me mudei pra cá. Eu morava lá em cima, defronte do Caratateua, depois que me mudei pra cá, eu trabalhava pelo São Domingos, lá do outro lado, defronte do Caratateua. Ai eu fui entregar o lugá, eu num quiria, mais trabalhar, aí eles perguntaro lá, por que eu ia entregar o lugá? aí me pergunto a senhora já enjoou de criança? Pra vê se eles me liberavam eu disse que sim. Há, então, a senhora já enjoou. Vai trabalhar, mas num vai mais cuidar de criança. Fui transferida pra Santana aí fui que eu vim praqui. Mas inda fiquei dois anos com turma aqui, aí depois que me butaram pra cá, como auxiliar de disciplina, mas eu inda fiquei com turma. Insinei um ano aqui, nesse que é o bazar, que é essa casa. No outro ano já fui lá, nu colégio, era aí nessa casa era um salão bonito aí era só uma turma que tinha aí. A minha era a primeira série que eu ensinava né, porque lá no colégio num tinha era colégio pequeno, agora não, que mandaro aumentar mais uma sala, lá pra trás, cozinha essas coisas. Mas nessa época era só um colegozinho aí butaro uma turma pra cá, aí fui que eu tumei conta dessa turma. Depois me colocaro lá pro colégio de lá. Bem, aqui é do Estado lá é do Município, fui que, esse Zito, que era irmão do Candinho, me lembro, que ele era lá da foz do Jabuti-maior, foi que ele já pediu a casa, pra ele tirar as telhas, que ele pediu né. Nós tinha um terreno muito grande lá era mais de mil metro sabe. A escola lá era minha casa mesmo, porque pra lá num tinha professora tinha um professor, no aningal e aqui em Santana. Minha casa era lá defronte do Caratateua. Você já num ouviu falar no Nenem Rosa? Ele tem uma comunidade lá em frente. A nossa casa ficava mais abaixo era uma casa grande era uma casa que tinha umas quantas salas, a varanda grande da frente tinha a capela tinha o salão de dança, que agente festejava Santo Antônio”.* (entrevista aberta, outubro de 2014).

---

socioeducacional na capital: “As escolas da capital: retratos da desigualdade social na Amazônia” e no Lago-Grande *Curuai*, na região tapajônica: “Entre Águas Tapajônicas: *(in)visibilidades* socioeducacionais no vale amazônico, pesquisas que aguardam publicação.

Como em diferentes momentos, havíamos conversado sobre esta casa do Caratateua, que D. Bahia tinha trabalhado como professora, atendendo a um pedido feito em contato anterior, ela me entregou um desenho em que reproduz sua imagem memorial sobre o lugar:

**Figura 4: Desenho da casa, onde funcionava a escola, produzido por D. Bahia**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, outubro de 2014

Em seguida veio a tona, o rememorar sobre as celebrações da Festividade de Santo Antônio, e dos *tesouros enterrados* na área do engenho Santo Antônio, localizado na margem oposto do rio Capim em relação à boca do igarapé Caratateua, que reapresento parcialmente aqui:

*“Naquele tempo, é que uma pessoa muito rica, às vezes ele tem muito ouro, dinheiro, que nessa época tinha aquele dinheiro que eles enterravam [...] e assim acontece:*

*No tempo da escravidão, ali no Santo Antonio, lá perto de onde eu morava era um engenho.*

*Eu: Ainda é? Não tem mais nem descendentes?*

*Não, não tem mais descendente, os últimos já morreram. Esse era um engenho que tinha muitos escravos, já perto da libertação dos escravos, tinha muito lá né. Tinha uma senhora chamada Tereza! Que ela era mãe dos avós de um cumpadre meu... cumpadre já de idade, ela era mãe, da mãe, dos avós do meu cumpadre. Ela era cozinheira da casa grande e essas cozinheiras que trabalhavam dentro, eles davam um pagamento no fim do mês né. Eles davam e aquele dinheiro que eles iam dando pra ela, aquelas moeda... era um ouro que eles davam, aquela coisa e ela guardando. Ela botava num negócio e enterrava... quando foi que teve a libertação dos escravos ela... foi embora, levaram ela não sei pra onde. Quando foi uns tempos, muitos anos atrás, que ela voltou pra ih! Ela tinha uma menina que quando foi da libertação dos escravos ela tava menina ainda essa ai. E essa D. Tereza era mais de idade, ela foi na casa dessa menina que ela era escrava também, era filha de escravo. Foi lá, parece que o nome era Rosa.*

*— Ela disse: Rosa, tu sabe onde é as imediação da cozinha da casa grande?*



\_\_ Rosa disse: Há! Minha vó, eu sei onde é. \_\_ então vamô lá. Ai foro pra lá andaro, andaro, lá nessa fazenda. Tinha boi, não! Depois que acabou a fazenda que colocaram boi lá. Já outro pessoal, colocaram boi lá. Ela disse: olhe minha vó é aqui nessa imediação, disse: por aqui [...] ai elas foram andando, foram andando, a menina foi na frente e disse: \_\_minha vó, venha, espia aqui uma coisa. [...] foi a D. Tereza que voltou para ir pegar, só não aquilo ali... não ia ficar na terra tinha que uma pessoa sonhar ou virem dizer assim, em visão. Porque negócio de ouro não fica assim no pé da terra. Esse mesmo neto, dessa Tereza, ele caçava desse lado daqui e lá agora é até um comercio, dessa onde ele sai pra ir caçar, ele morava daquele lado e ele caçava desse lado. Esse meu cumpadre, com o pai dele, ele era menino [...] Quando passou muitos anos, muitos anos, o pai desse meu cumpadre morreu e esse meu cumpadre casou, teve filhos, ele já tava com um outro filho, que este filho mora em Belém [...] hoje ele passa no mesmo lugar, o pau já tava torto. A corrente ainda tava lá, a corrente tava esticada, mas só que eles ficaram com medo de cavar, e o que tinha lá, eu digo quem sabe não era a boca de um tacho, que tava lá... que tinha muito dinheiro. Dinheiro não, que o dinheiro perdeu valor, que ouro [...] e se nessa época que ele apareceu lá, o que fazer? \_\_ derrubava a arvore e cavava e via qual era o mistério que tinha lá [...] eles não tiveram coragem de fazê[...]" (entrevista aberta, julho de 2008).

E continuou contando, enquanto mais um cafezinho era servido...

Durante as primeiras pesquisas no Capim, como muitas pessoas repetiam as falas de D. Bahia sobre a possibilidade de *tesouros enterrados* na área das ruínas, do engenho Santo Antônio, e dos resquícios de um antigo casarão, na foz do igarapé Caratateua acabei por vivenciar uma aventura antropológica, no sentido extremo do termo, que se repetiu mais recentemente, nas águas do rio Arari, no arquipélago do Marajó.

Sabedor da necessidade de, *subir o rio*, fiz alguns contatos e consegui acertar a viagem com Bonifácio, que tinha há época, uma *rabeta*, de bom tamanho, a contrapartida, era o pagamento do combustível, e cerca de dois litros e meio de vinho, que foi medido e colocado cuidadosamente em uma garrafa plástica, de cinco litros, bebida que seria degustada durante o percurso. Partimos muito cedo, na *rabeta*, sugestivamente denominada de “Cachacinha” que era pilotada, pelo *bom católico*, completava a tripulação, meus *escudeiros*, *Alumínio* e *Tiradentes*, minha esposa e meu filho mais velho, este, com aproximadamente dez anos. Fiz questão da presença dos dois últimos, por entender ser importante, que estes pudessem ver de perto um pouco da história do Capim.

Como estávamos a favor da correnteza, não demorou muito e chegamos a foz do igarapé Caratateua, nas ruínas do engenho, embora mais perto, encostaríamos na volta. Bonifácio demonstrou habilidade para encostar o barco, em um dos lados da estreita saída,

logo que desembarcamos, destacaram-se elementos da paisagem físico-social, bem peculiar, à Amazônia das águas, uma casa de madeira avarandada, totalmente fechada, batemos palmas, por alguns momentos, até que, uma menina assustada com a chegada de estranhos, aparentando ter menos idade que meu filho, abriu uma fresta da janela, por onde foi possível ver uma penca de *Alfredos*, que estavam sob os seus cuidados, os adultos tinham bem cedo ido para o “centro”, forma de denominar os espaços de plantio ou caça, para dentro da mata, mais afastados, em relação a margem do rio, onde se estabelecem os *retiros de farinha*. Como no caso de José, ficava evidente, ao observar, esta situação, da foz do Caratateua, a perspectiva de que as crianças no Capim como acontece, na Amazônia, em relação aos grupos sociais desfavorecidos de modo geral viram adultos antes da hora.

Paralela a moradia familiar, uma *casa de farinha* desativada, o que teria condicionado o deslocamento dos adultos para o “centro”, através de caminho por terra, por isso, na enseada próximo a foz do igarapé descansa a embarcação “Caipira do Capim”:

**Foto 29:** Área próximo a foz do igarapé Caratateua, margem direita do rio Capim, onde aparece uma *casa de farinha* desativada e *rabeta* “Caipira do Capim”



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2009

Com a *maré* baixa não demorou a travessia do igarapé, e a chegada ao primeiro foco da viagem, onde segundo contou D. Bahia e a parte capiense da tripulação, em tempo passado, existiu uma grande casa comercial, que teve como um dos proprietários, Osvaldo Tocantins, espaço em que D. Bahia teria atuado como professora primária, e onde se realizava uma grande festa dedicada ao Santo Antônio, santo que também dava nome a embarcação de extenso calado, de propriedade do comerciante, que navegava de cima a baixo o rio Capim, cumprindo a mesma função do “B/M – São José do Capim”.

Realizada a exploração da área, pouca coisa lembra a estrutura da antiga casa comercial, a não ser resquícios de madeira armada, espigões elevados de alvenaria onde se assentava o assoalho, e árvores frutíferas, que teriam sido plantadas pelos primeiros proprietários na área de várzea, entre as frutas, cacau em abundância, por isso resolvemos apanhar uma pequena quantidade para levar conosco.

**Foto 30: Resquícios da estrutura da casa comercial de Osvaldo Tocantins, entre pés de cacau, na foz do igarapé Caratateua, na margem direita do rio Capim**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2009

Apesar de somente existirem resquícios da estrutura da antiga casa comercial, resta, contudo, além das histórias de D. Bahia, sobre a escola e a festa de santo, na parte capiense da tripulação, há certa preocupação, um respeito em adentrar estas áreas de ocupação, em que passaram muitas pessoas já falecidas, sendo necessário “pedir licença” e na saída, não se podia levar nada cumprimos, somente, a primeira regra. No caminho às ruínas do engenho Santo Antônio, este temor, ao lugar, nos colocou à prova.

Não sei até que ponto, existe relação direta, entre o temor a estes lugares “encantados” e a cena seguinte, mas o fato, é que até hoje, quando encontro com os meus companheiros do Capim, o caso é lembrado.

Logo deixamos o porto do Caratateua, agora para atravessar o rio até as ruínas do engenho Santo Antônio, cujas imagens apareceram há pouco, quando então, nossas concepções, sobre racionalidade foram testadas. Embora estivéssemos, correndo no sentido contrário à subida da maré, não havia maiores dificuldades no navegar, em razão do pouco vento, estávamos no meio da travessia até que de repente, surgiu um barco *correio*, o “Cmte.

Zeca II - do Capim”, que vinha do rumo de Sant’Ana, cortando a flor *d’água* e fazendo um *banzeiro* (maresia forte).

**Foto 31: Imagem do “Cmte. Zeca II - do Capim”, navegando de subida no rio Capim, no sentido contrário à “Cachacinha”**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2009

A *marola* chegou muito rapidamente à borda da “Cachacinha”, nos atingindo com força, uma, duas, três vezes, mal deu tempo de aproximarmos um pouco da margem e a água invadiu a embarcação, alagada ficou boiando, rapidamente, saltamos *n’água*, ficando a esposa, o filho, e Bonifácio *tariando* (controlando o equilíbrio do barco) reduzindo o peso e permitindo que a *rabeta* continuasse de *bubuia*, enquanto a água era retirada e buscávamos a beira, faltava-nos, porém, uma cuia, uma vasilha qualquer, que pudesse auxiliar na retirada de água, reduzindo o desespero.

A saída encontrada foi peculiar, cortar o garrafão de vinho, para ter a vasilha, diante da situação, os tripulantes do Capim, rapidamente a esvaziaram, tomando em goles generosos, sem deixar perder uma gota do vinho. Só então o garrafão foi partido ao meio, com o auxílio de um terçado, e o barco foi desaguado, trabalho que se completou, quando encostamos, na margem, para um rápido respiro e retomada da viagem a bordo da “Cachacinha”, que carregava agora, além dos tripulantes encharcados, a experiência de ter podido ver de perto a frieza, a capacidade de resiliência desta gente do Capim, diante de uma situação tão adversa.

Experiência de luta e resiliência, que no navegar seguinte, está entrelaçada, pela perspectiva de reconstrução do passado, através da interface, entre memória individual e coletiva de Halbwachs (1990), onde a memória, no sentido primeiro do termo, é a presença do

passado, resultante de um processo de construção grupal, pois, nossa memória pensada como individual, recebe contribuições permanentes dos grupos em que estão enraizados nossos processos socializantes, proporcionando uma intuição sensível, distinta “das percepções em que entram alguns elementos do pensamento social”, (p. 42). Ao conceber o processo de interação entre memória individual e coletiva, Halbwachs propõe que sempre recorremos a testemunhos para reforçar, enfraquecer e também para completar o que sabemos de um determinado evento, sobre o qual já temos alguma informação, embora, provavelmente, muitas circunstâncias ainda permaneçam obscuras para nós.

A caminhada por este entreteçamento memorial é tão labiríntico, quanto à proposição meândrica do tema inicial, que nos conduziu quase de *bubuia* a uma *Cabanagem*, presente na memória de alguns poucos *velhos das antigas*, do vale do rio Capim. Esse é o nosso processo navegar nas águas turvas do rio Capim.

### 3.4- O Vale do Rio Capim: memórias cabanas de um passado/presente

*“Ah! O Aproaga era bonito, o Aproaga era assim tinha sete sala, e eu murava numa [Morava em Uma] como as empregada, os meus irmão [Irmão] era empregado lá no Aproaga, ai depois [Depois] já que eu crescer mais meu pai troce aqui pro outro lado ficaram só Jacó, com doutor Pinheiro, dona, dona, aquela esquecer [Esquecer] nome dela dona Amaria que era a chefe mesmo né? Ficaram lá depois doutor Pinheiro veio embora troce a mulher. Ai ficar mesmo só os empregado, ai empregado olhe vá [Val] o professor lá ai, depois dês [ Desses] desempregado [Dos Empregado] ai já foram saindo tudo né? Não ficou mais ninguém, ai o Aproaga foi ficando destruiu tudo, tinha aquelas arve [Árvore] de, de plantação lá pra traz [Incompreensão] tinha o muro grande lá atrás hoje só tem pouquinho ... Daquele como é? Aquele nergocio [Negocio] aquilo bem alto que tem? O muro né? Pois éh:: ? Aquilo bem alto que tinha. Eu conhecer um bucado [Bocado] das coisa lá tinha comercio, lá embaixo, lá em cima era outra sete sala assim do lado da boca agente lá ajudava já trabalhei muito no Aproaga... Trabalhei também de empregada fazia as coisas lá pra eles... Mais depois agente crescendo meu pai virou [Incompreensão da palavra] veio saindo ai nós atravessamos já presse [Para Esse] lado , lá da, daí da Santa Maria da Taperinha vendeiro pra outros, pra outros pessoal né? Ai meu pai atravessou já presse [Para esse] lado nos ficamos pra ai... Nós não genheimos [Ganhamos] nada de lá só mesmo era de ser escravo, eles e nós todos, só de ser escravo, ai o que ele ainda puderam dá pra ele foi esse terreno, que ainda passaram hoje pra ai mais ainda deram o terreno né? Disse esse terreno e pra vocês trabalharem, ai foi que nós ficamos nesse terreno que nós estamos até hoje ... E isso que éh:: Ai sempre quando pessoal vai lá pergunta, eu digo não o caso era isso, meu pai contava, eu ainda me lembro [Me Lembro] eu me lembro [Me Lembro] doutor Pinheiro, da dona, dona Lalá que era mulher dele tudo só não me lembro [Me Lembro] bem do doutor Pedro Miranda e mulher dele por que nesse tempo, eu tava mais pra criança a minha. Mais a minha mãe mesmo contava que eles, era empregado deles, eles só davam coisas, pra eles, roupa pro meu pai, minha mãe cortava cana, junta cana pra moerem nos farinha, moerem no engenho, no engenho bonito lá de moer cana ... Bandalhou tudo né?”. (D. Maria América dos Santos, entrevista cedida a BARBOSA in ACEVEDO MARIN et all 2013, p. 234).*

Durante o mês de junho de 2015, fui informado pela gente da *Casa do Batata*, sobre a necessidade de entrar em contato urgente com os representantes da Associação Quilombola Unidos do Rio Capim – AQURC, para tomar ciência de um evento que seria promovido pela entidade, feita a comunicação, com o Presidente da AQURC, o Senhor Manoel Coutinho da Luz foi esclarecido que tratava-se do lançamento de duas publicações relacionadas a *memórias de gente valente: o povo do Aproaga* (Rabelo 2010, p. 116)) e do conjunto de povos tradicionais do rio Capim.

A primeira relativa ao álbum “Patrimônio, Cultura e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim” de autoria dos professores Rosa Elizabeth Acevedo Marin, Eliana Ramos Ferreira e Fernando Luiz Tavares Marques, resultado da parceria entre as comunidades locais e o Instituto de Patrimônio Histórico Artístico Nacional – IPHAN.

E um Boletim Informativo: com a manchete de capa “Guerra do Dendê”, abordando a expansão desta monocultura e suas consequências para as comunidades Quilombolas, publicação realizada pelo projeto de Pesquisa Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial Contra O Desmatamento e a Devastação Processo de Capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais (UEA/INCS/BNDES/FUNDO AMAZONIA)<sup>86</sup>.

O evento público realizado ao *pé da ponte* que cruza o rio Capim, na área da Sub-sede do “Centro Cultural Luciane dos Santos”, localizado na comunidade de Benevides, posicionada na margem do rio, onde se instalou na década de 1960 uma grande serraria que atuava na região, com todas as consequências ambientais deste empreendimento. O lançamento festivo contou com a presença de quase uma centena de convidados, entre descendentes do *Aproaga*, líderes de comunidades de diferentes pontos do rio Capim, políticos de São Domingos do Capim, Ipixuna e Aurora do Pará, pesquisadores e alunos de escolas públicas, que puderam assistir, além das explicações sobre os caminhos e as razões das publicações, também receber exemplares destes, e acompanhar a “Exposição Povos do Capim: Território, memória, patrimônio”, que também resultou das pesquisas de cerca de dois anos, pelas águas do vale do rio Capim.

Um evento festivo, em que a estrela principal era D. América, que emprestou a imagem de suas mãos, para embelezar a capa da primeira coletânea, suas memórias de

---

<sup>86</sup> Fonte das informações complementares: <http://novacartografiasocial.com/aqurc-promove-lancamentos-do-boletim-informativo-no-9-quilombolas-atingidos-pela-expansao-do-dende-no-para-guerra-do-dende-e-album-patrimonio-cultura-e-territorialidade-dos-quilombolas-d/>

infância sobre o engenho *Aproaga* e a Revolta do Capim de 1891, e como outros *velhos das antigas*, como Vergino, Joaozito, doaram suas vidas a um projeto de mudança social coletiva, que se vê ameaçada por uma avalanche capitalista, intensificado, no pós década de 1960, corporificado na figura da ponte de concreto, das fazendas com suas castanheiras esquecidas no pasto ressequido, em projetos minerais e monoculturas de dendê, faces de um amplo processo de degradação socioambiental, que avança sobre rios e florestas da região amazônica.

**Foto 32: D. América recebe do Presidente da AQURC, exemplar do Álbum: “Patrimônio, Cultura e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim”. Compondo a mesa a Professora do PPGA/UFPA Rosa Elizabeth Acevedo Marin e a Superintendente do IPHAN no Pará Maria Dorotéia de Lima**



Fonte: Acervo da pesquisa, junho de 2015

Contudo, diferente de outros momentos desta expansão econômica, em que as chamadas *populações tradicionais* ficavam condicionadas a uma marginalidade econômica e social involuntária, conforme ficou demonstrado com a realização do evento, por sob a ponte, para além da questão festiva, a luta e resiliência da gente do Capim vem ganhando corpo, visibilidade, em um processo de empoderamento político, tendo como elemento central a “autoconsciência cultural”, especialmente entre os descendentes do *Aproaga*:

“Acima de tudo, este projeto tentou responder às expectativas dos Quilombolas do *Aproaga* que por iniciativa própria, durante quatro anos, solicitaram e mobilizaram os pesquisadores e técnicos do IPHAN em relação a um fragmento valioso do seu patrimônio cultural- símbolo de pertencimento e de identidade – que o define como elemento central de sua “autoconsciência cultural” noção exposta por Marshall Sahlins para quem “A autoconsciência cultural que se vem desenvolvendo entre as antigas vítimas do imperialismo é um dos fenômenos mais notáveis da história mundial no fim do século XX (SAHLINS, 2007, p. 504). Observamos a

forma notável de apropriação do patrimônio por parte dos quilombolas do Aproaga, tanto como memória coletiva e história, quanto pela centralidade no conteúdo de sua política identitária e reivindicação territorial”. (ACEVEDO MARIN *et all* 2014, p. 7).

Um movimento lento de ruptura de uma condição de invisibilidade<sup>87</sup> a que estiveram submetidos estes grupos sociais<sup>88</sup>, que vem subsidiando vários trabalhos acadêmicos, entre os quais a reconstrução da perspectiva de uma ancestralidade e de uma história comum, envolta em luta e resiliência, fez emergir memórias subterrâneas, narrativas que, em linhas gerais, estiveram também condicionadas a invisibilidade, como as que envolvem a Revolta do Capim ocorrida em 1891, e outras histórias dos povos do *Aproaga*, que fortalecem contemporaneamente a autoconsciência cultural do grupo e seus projetos do presente e futuro.

Um movimento que se espalha pela região amazônica, e do qual, como um *nativo relativo* (Viveiro de Castro 2002), sem estar vinculado a grupos de pesquisa, mas, por querer entender um pouco de sua própria história acabei por fazer parte. Por isso, para finalizar este capítulo dedicado a um (re)encontro com o vale do rio Capim, faço uma releitura do momento registrado em minha dissertação, onde abordei o processo de resignificação da Cabanagem nas memórias de gente valente: o povo do *Aproaga*, trazendo à cena, outras narrativas memoriais e outras leituras, sobre este processo no rio Capim.

Pois, de toda forma, apesar de inúmeras produções literárias, quanto à superação desta (in)visibilidade, compreendo agora, como posteriormente, o reencontro com as ruínas do *Aproaga* e o contato com um *velho das antigas*, que tento por ora reinterpretar, tem nuances de uma relação entre: *A memória, a história, o esquecimento* (Ricoeur 2007), perante os rumos de um movimento recente, de reconfiguração de uma *memória coletiva* (Halbwachs 1990), de uma identidade *Quilombola*, no qual a noção de *populações tradicionais*, “o sentido de “terras tradicionalmente ocupadas” e suas implicações encontra-se, entretanto, implícito”. (Almeida 2004, p. 27).

---

<sup>87</sup> A coletânea intitulada: “Patrimônio Cultural: identidades coletivas e reivindicações” organizada por Acevedo Marin *et all* 2013, traz um longo capítulo dedicado a esse processo de empoderamento cultural dos povos do *Aproaga*, como resultado de um período de pesquisas que aquele tempo já atingia quase uma década.

<sup>88</sup> Almeida (2004 p. 1) enfatiza esta superação de condição assemelhada de invisibilidade, tendo como foco os seringueiros da Amazônia, a partir da atuação de lideranças populares como Chico Mendes: “Os seringueiros amazônicos eram invisíveis no cenário nacional nos anos de 1970. Começaram a se articular como um movimento agrário no início dos anos de 1980, e na década seguinte conseguiram reconhecimento nacional, obtendo a implantação das primeiras reservas extrativas após o assassinato de Chico Mendes. Assim, em vinte anos, os camponeses da floresta passaram da invisibilidade à posição de paradigma de desenvolvimento sustentável com participação popular. Este texto narra essa surpreendente transição com base nas trajetórias de alguns líderes e nas estratégias por eles utilizadas para dar ao movimento social visibilidade em escala nacional e internacional, conectando suas reivindicações agrárias a temas ambientais de interesse mais geral”.

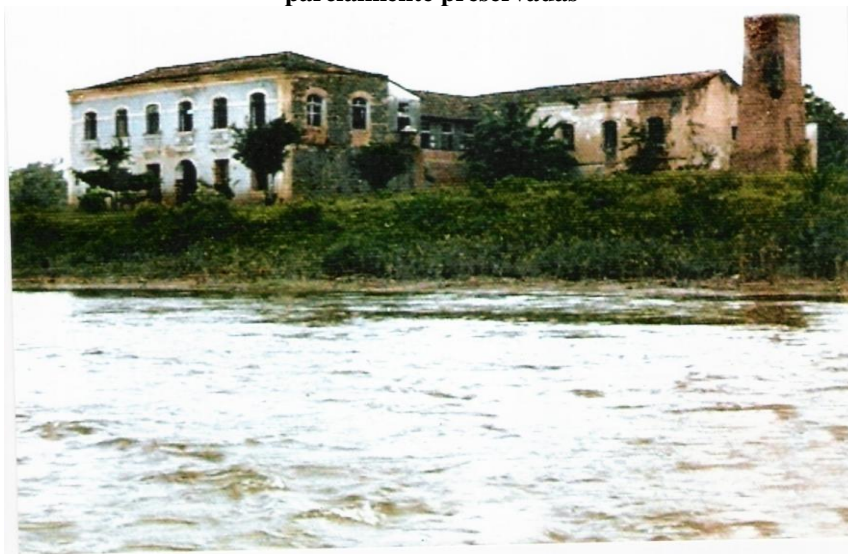


### 3.4.1- Nas Margens do Rio Capim: entre a memória e a história

No meu retorno à Santana do Capim e região, para realizar uma pesquisa etnográfica a partir da memória de alguns *velhos das antigas*, que me abriram as portas, de casa e de suas memórias, às vezes, sentados em *mochos*, *trapiches* e barrancos, vislumbrar o debate sobre o fortalecimento de um movimento *Quilombola* na região, não fazia parte do roteiro inicial, embora, estivesse diante de meu nariz e submersa em minha memória. Durante as conversas sobre o interesse da pesquisa, sempre se falava dos *pretos valentes* (ver também Farias 2005, 2008, Barbosa 2008, Moraes 2012), na margem do rio Capim, oposta às ruínas do *Aproaga* e que seriam descendentes dos escravizados que labutaram nos afazeres do engenho.

Existiam até então, guardadas em algum ponto de minhas lembranças de infância a imagem de um imponente casarão, que se visualiza logo após a curva grande do rio, *abaixo* da vila de Sant'Ana do Capim, nas viagens realizadas nos *correios*.

**Foto 33: Casarão do engenho *Aproaga* na vila de Sant'Ana do Capim em 1981, com suas estruturas parcialmente preservadas**



**Fonte:** AQURC (cedido ao autor em Julho de 2009)

Este momento quase ritual indicava não somente, que o final da viagem, para os que iam até a vila, estava próximo, bem como, marcava a oportunidade de que se revigorasse a *memória social* sobre o lugar, narrando-se aleatoriamente, fatos sobre as condições de sobrevivência a que foram submetidos os antigos moradores daquele espaço, a mão-de-obra escravizada, empenhada nas atividades do engenho, sua situação de sofrimento nas senzalas, o esconderijo dos cabanos fugidos, os possíveis *tesouros enterrados* no lugar e de inúmeras

narrativas que envolviam uma imagem de encantamento e terror, que estaria relacionada às diferentes formas de ocupação do espaço regional.

Na embarcação que subia, lentamente, o rio, diziam, ainda, ser a casa onde viveram os *pretos* no rio Capim. Um dos descendentes daquele período, algumas vezes, espreguiçava-se na rede, armada ao lado da minha, coçando os dedos dos pés entre os punhos: o velho bisavô da *cabeça branca* parecia estar longe, vivenciando um *antestempo*<sup>89</sup>, Silveira (2004). Diante daquela suntuosa construção, permeada por uma paisagem sonora de ausência-presente, uma atmosfera de sensações, pensava-se na possibilidade de escutarmos os *gemidos* que vinham de lá, por conta dos castigos impostos, naquela estrutura residual de sofrimento. Na medida em que o barco se afastava, o coração se aliviava...

Tendo como foco a revisitação das ruínas do antigo casarão em julho de 2008<sup>90</sup>, resolvi *descer* o rio de canoa, em um início de tarde para vislumbrar as estruturas caídas, acompanhado de *Alumínio* e *Tiradentes*, meus *fiéis escudeiros*, quando vivi uma experiência de reencontro com o lugar, sobre o qual se contava na região, narrativas fantásticas, relatos de sons: gemidos, choro, risadas estridentes, pedras lançadas no vazio e assombrações que vigiavam as ruínas, considerada pelos capienses como um lugar de “encante”<sup>91</sup>. Após o reencontro com o lugar da memória e as lembranças submersas da infância fomos ao encontro de uma experiência ainda mais rica: um encontro ao final da tarde com o velho Virgino (99 anos), descendente direto do povo do *Aproaga*, morador da área conhecida como *Nova Ipixuna*, na margem oposta a que estão localizadas as ruínas do *Aproaga*.

Mais que um “guardião” da memória do grupo, o “velho” como o chamavam costumeiramente, falecido pouco tempo depois, era a principal liderança de um amplo movimento na região, que requeria a legalização da posse, das terras ocupadas pelos descendentes *Quilombolas*<sup>92</sup>, com ênfase para políticas afirmativas, que superassem à precariedade social, a que historicamente o grupo esteve submetido.

---

<sup>89</sup> A discussão de um *antestempo* proposta por Silveira (2004), refere-se a região missioneira no Estado do Rio Grande do Sul, dentro da perspectiva de dobraduras do tempo, da fuga de um tempo linear. Em Sant’Ana do Capim utiliza-se uma categoria que guarda muitas semelhanças com a proposição anterior, neste caso, a fala em torno de um *tempo de dantes*.

<sup>90</sup> Entre agosto e dezembro de 2014, realizei outras três visitas as ruínas do engenho Aproaga, a fim de entender melhor a memória submersa em torno destas ruínas.

<sup>91</sup> Sobre esta condição de “encante” do *Aproaga* ver o trabalho recente: MORAES, Irislane Pereira de. Do tempo dos *Pretos d’antes* aos *Povos do Aproaga*: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA). Dissertação de Mestrado. UFPA/PPGA. Belém. 2012.

<sup>92</sup> Embora, este não seja um termo utilizado cotidianamente, a adoção do mesmo neste trabalho, segue a orientação de O’Dwyer (2002), quanto ao uso de identidades imperativas ligadas a uma origem comum

**Foto 34: O velho Vergino, hoje falecido, principal liderança *Quilombola*, quando da primeira incursão na área dos povos do *Aproaga*, sentado no interior de sua casa no Nova Ipixuna**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2008

Conforme podemos perceber, neste trecho de um longo diálogo (julho de 2008), que mantivemos no interior da casa, após superar os cachorros no terreiro, e os caminhos de açazeiro pela várzea alagada, quando lhe perguntei sobre o processo histórico de constituição desta área:

[...] Eu: E quem mora mais no terreno? São todos seus parentes?  
*É... Tem uma comunidade ali... Tapirinha, uma povoação... outros saíram pra Belém, outros tão empregados, são empregados, mas tudo são herdeiros daqui. Tudo tão no mapa dessa propriedade que vão fazê, disque vão fazê. Então aqui, tem que vi... aquelas pessoas que vinha aqui isso, que não é daquela geração, dessas cinquenta casa, sobra aquele que precisa, tem uma casa com um pedaço de terra pra ele ocupar, área de terra pra trabalha. Tá compreendendo como é?*  
*Veio a juíza de Belém, veio aqui comigo ela e o Cléo [...]:*  
*\_\_Seu Vergino: eu tenho que vir aqui um dia pra conversar, só eu e o senhor, sobre a quantia dos herdeiros que eu punho, que são herdeiro, e como foi pra sair daqui [...].*  
*Era pra me perguntar por quê que eles tinham saído [...]*  
*Não foi da minha vontade...*  
*\_\_E se eles voltarem?*  
*É a mesma coisa, não saiu por briga...eles tem os direito deles. Se eu desquito eles, desquito a minha pessoa também. Né assim?*  
*Eu não cumprei, tô zelando pelo que era de minha mãe, que era do meu avô, então se eu tenho direito eles também [...]*”.

A aparente calma que possa transparecer ao leitor, neste diálogo de final de tarde, não revela os *meandros* que envolveram este momento de encontro de um *nativo relativo*

---

relacionada ao sistema escravocrata, que confere ao grupo direitos territoriais, ou reafirma a luta por estes, e que no caso, é direcionado pela Associação Quilombola Unidos do Rio Capim - AQRUC.

(Viveiros de Castro 2002), com um tema até então submerso e com parte de sua origem familiar.

Para que chegássemos neste instante de maior interação, demorou um pouco. E é sobre as tessituras destas descobertas que passo a refletir, a partir do diálogo, que remonta a um campo minado, no duplo sentido do termo, pelo achado de riquezas pessoais e antropológicas e ao mesmo tempo, pelos contextos perigosos, explosivos, que por vezes, estamos envolvidos no fazer etnográfico. Senão vejamos:

Até que fosse servido o cafezinho, a conversa foi um pouco tensa, talvez porque, segundo o velho, inúmeros outros interessados, diziam querer estudar este movimento e a história de luta dos descendentes dos *pretos valentes* que atualmente moram no lugar, representados por esta liderança.

O velho afirmava que, vez por outra, tem vindo gente ali, dizendo querer fazer alguma pesquisa, sem um retorno palpável para os envolvidos, corroborando inclusive, para o desaparecimento de uma imagem do Divino Espírito Santo, uma escultura em ouro maciço, pertencente ao grupo, por doação do proprietário do engenho *Aproaga* (Pedro Chermont de Miranda), entregue juntamente com a imagem de Nossa Senhora da Conceição, quando este vendeu as terras a um *Inglês*, que não aceitara mais ali, nem as festas religiosas feitas pelos escravizados, e nem as imagens de Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora da Conceição, prometendo jogar estes últimos na água. Deste entrevero resultaram duas situações: a orientação de Pedro Chermont de Miranda, quanto, ao fim das festividades religiosas do outro lado do rio, nas terras do *Aproaga*, conforme aparece em BARBOSA (2008, p. 102).

*“[...] Pedro Miranda vendeu para o Dr. Pinheiro e pra um inglês que era sócio do Dr. Pinheiro, eles chegaram num dia de festa, a Aproaga tava toda enfeitada, era festa do Divino, o Inglês perguntou pro doutor Pinheiro, o que é isso? E ele explicou que era festa dos pretos. Então ele, o inglês, disse: eu não quero isso aqui, acaba com o dia de trabalho, festeja o sábado e entra pela noite e chega no domingo e quando é na segunda-feira, tá tudo baqueado e fica malandro no serviço. Manda jogar na água tudo isso. O doutor Pinheiro chamou o Gil e disse, chama os teus parceiros, pega a tua imagem e atravessa com o teu festejo pro lado de tuas terras, assim veio o festejo da Conceição e do Divino prá cá. Essas imagens foram presente dos brancos para a escravatura, os pretos enfeitavam o saco de milho com fitas e um arco, era pra eles os dois santos, Conceição e Espírito Santo (Senhor Vergino)”,<sup>93</sup>.*

---

<sup>93</sup> A forma como o velho Vergino narrou a travessia dos santos, Nossa Senhora da Conceição e Divino Espírito Santo, tem estreita proximidade com a narrativa apresentada por Barbosa (2008, p. 102), que aparece também na coletânea “Patrimônio Cultural: identidades coletivas e reivindicações”, organizada por Acevedo Marin (*et all* 2013).

A outra situação, segundo afirmava o velho, e que ouvi também de outros interlocutores era a adoção às terras de uma espécie de *maldição*: se os santos não poderiam ficar lá, ninguém mais ficaria, as terras passariam de mão em mão, sem que ali pudesse se erguer qualquer coisa. Pouco tempo depois o *inglês*, perturbado com as *visagens* que perambulavam no *Aproaga* teria vendido as terras, esta que hoje é requerida pelos remanescentes<sup>94</sup> da abolição da escravatura<sup>95</sup>. Quanto à peça roubada, teria sido levada por um cientista não identificado, sob a alegação de uma investigação detalhada sobre as origens do santo. A outra imagem, Nossa Senhora da Conceição, permanece sob a tutela dos de D. América, o que vem gerando conflitos entre o grupo étnico em razão da não realização da festa anual, conforme definiu a liderança *Quilombola*, ao referir-se ao processo de travessia das imagens e dos desacertos entre lideranças do grupo pela posse dos Santos, advindos do *Aproaga*:

*“Lá nesse tempo, tinha irmandade, não? – No Aproaga? Tinha, mas não era irmandade de Nossa Senhora da Conceição, Divino Espírito Santo murava daquele lado onde meu avô murava: Conceição, Divino Espírito Santo, tinha uma igreja grande, lá. Tinha um pessoal que era uns crente compraram e passou os dois santos. Que doutor Pedro Miranda com a dona Lalá deram pra eles, dois Santos, dois homem e o terreno, aí, ele pegou passou, mas meu Avô disse pra eles: ‘-Olhe , assim como vocês fazem o Santo sair de uma hora pra outra, daqui tudo que entrar no Aproaga não há de parar’.*

*Aproaga disseram que não queria mais esse santo lá, que era pro meu Avô atravessar. Aí, o meu avô pediu o prazo de quinze dias pra eles, ele atravessou o Santo pro outro lado, aí, ele veio, fez uma casinha, lá. Atravessou prá outro lado até que o finado Vergino mandou fazer uma igreja, colocou o Santo, lá, nós coloquemo o Santo, lá, quando foi na hora do Santo, eu ia buscar um ano, festejava, aí, ele ficava lá um ano, festejava, no outro ano eu ia buscar festejava. Quando foi um dia Joazito disse pra mim: ‘-Olha, tu não vem buscâ o Santo mais daqui, porque o Santo não é*

---

<sup>94</sup> O uso do termo remanescente nesta pesquisa está coadunado com o entendimento sobre a mudança de perspectiva definida por Farias Junior (2011, p. 132) que afirma: “No Brasil (com o desenvolvimento de estudos das comunidades dentro do campo disciplinar da antropologia, a partir da década 1970), estudos antropológicos começaram a examinar realidades empiricamente observáveis. Tais estudos têm identificado distintas situações sociais. Estas realidades têm sido designadas como “comunidades rurais negras”, agora chamadas “remanescentes das comunidades dos Quilombos”, esta última designação, está atrelada ao reconhecimento legal via o ART. 68 do ADCT, da Constituição Federal de 1988. Na disciplina Antropologia, estes estudos se encontram um tanto avançados e têm sofrido ao longo dos anos rigorosas análises críticas. Em todo caso, podemos afirmar, inicialmente, que estas situações sociais não se referem mais ao “resto” ou “resíduo” do que foi o quilombo no passado. Não se trata de buscar um passado “arqueológico” e “frigorificado”. Não se trata também de estudos de “aculturação” ou “sobrevivência cultural””.

<sup>95</sup> Pereira (2002) realiza uma interpretação jurídica do Decreto nº. 3.912 de 10/09/2001 sobre procedimentos administrativos para o reconhecimento das comunidades negras rurais remanescentes de quilombolas, onde critica a visão restritiva do anteprojeto do Decreto, quanto a noção de Quilombo, segundo o qual a ocupação do território deve datar necessariamente de antes da abolição. Estes limites temporais não se enquadram ao momento em que se iniciou a ocupação da área das comunidades ligadas a AQURC.

*paneiro de mandioca, pra tá dando calo na estrada'. Aí, finado Vergino disse: '-Não ela vem buscar, porque não é só nós que precisa; ela festeja lá na casa dela um ano, e nos festeja aqui outro ano, ele vem de lá pra cá com nós, e nós vamos daqui pra lá com ela. Ah! Se ela voltar pra vim buscar, eu vou quebrar ela no pau! Aí, ele pegou trouxe ela pra aqui, pro São Domingo. O finado Vergino disse: '- Vai dá parte dele!'. [...]'. (ACEVEDO MARIN et all, 2014, p. 69).*

Apesar das desavenças entre as lideranças *Quilombolas*, quanto a tutela da Santa, vem se intensificando nos últimos anos, a participação dos povos do *Aproaga* nos eventos que fortalecem a autoconsciência cultural do grupo, sobretudo na Festividade de Nossa Senhora de Nazaré da Ponta, realizada na área do Sauá-Mirin, onde existe uma igreja, de modo geral, apontada como um das mais antigas do Capim<sup>96</sup>. Bem como, de outras festividades como a Nossa Senhora de Nazaré de Sant'Ana, realizada na vila, que não resulta necessariamente de uma articulação coletiva, mas do trabalho de evangelização de uma professora aposentada, que mobilizou de devotos da região para a construção de uma pequena capela, no lugar onde funcionou uma escola, quando o prédio foi abandonado pelo poder público municipal.

Neste contexto, o contato com a gente do rio Capim, especificamente, com os *velhos das antigas*, me abriu os olhos para o esforço do grupo, na reconfiguração de uma identidade coletiva, e pela garantia da posse coletiva de uma *terra de pretos*, “que compreende aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos. Abarca também concessões feitas pelo Estado a atuais famílias, mediante a prestação de serviços guerreiros”, (Almeida 2006, p.113). Processo que está estreitamente associado a novas demandas territoriais, em consonância com o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, que reconhece: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. (Lima 2009, p. 3).

Este instrumento legal resulta de amplo movimento de articulação política em defesa dos grupos “minoritários”, que em se tratando do espaço amazônico adotam, de modo geral, a conotação de “povos da floresta”, e que se apresentam como legítimos depositários do direito de acesso e permanência na terra, legitimado pelo histórico processo de ocupação e, em outra trincheira, buscam fazer frente ao processo desenvolvimentista imposto pela matriz

---

<sup>96</sup> Sobre esta festa de devoção ver o Capítulo: Etnografia da festa no território quilombola do Aproaga no álbum: Patrimônio, Cultura e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim (Acevedo Marin et all, 2014).

capitalista à região. Esse cenário é apresentado, segundo diferentes posicionamentos científicos, por ALMEIDA (2004 p.3):

“Nessa mesma linha de raciocínio, as estratégias sociais e ambientais de “povos da floresta” tornaram-se paradigmáticas na literatura dos anos de 1990 sobre movimentos de resistência ecológica. Outros observadores, mais críticos, partiram do pressuposto de que os chamados “povos da floresta” seriam simplesmente pessoas pobres privadas da oportunidade de viver em outros lugares como agricultores ou como assalariados urbanos, sendo condenados a uma marginalidade involuntária. Há os que alegam que as exigências de terra formuladas pelo movimento de seringueiros são exageradas, ou que a atividade extrativa dos seringueiros é “economicamente inviável”, ressuscitando uma antiga identificação entre extrativismo e predação. Finalmente, há quem veja em toda a exigência de “reservas extrativistas” uma conspiração de países ricos para bloquear o desenvolvimento da fronteira amazônica (Carneiro da Cunha e Almeida, 2000; Almeida e Carneiro da Cunha, 2001)”.

Embora a apresentação se configure a partir de um movimento de mobilização mais restrito, de resistência dos seringueiros, articulados nacional e internacionalmente com instituições, políticos e cientistas, processo que proporcionou maior visibilidade a luta, pois, desde a década de 1970, a Amazônia foi objeto de vasto movimento de ocupação conduzido pela ditadura militar, visando tanto o acesso aos seus recursos naturais pela economia capitalista nacional e internacional, como resolver o problema agrário do Sudeste e do Nordeste do país, afetando violentamente a paisagem sociocultural amazônica, decorrendo sobremaneira da ação governamental associada ao interesse privado.

Nesta perspectiva, no que concerne ao cenário de mudanças e permanências da estrutura socioeconômica regional Almeida (2004, p. 9) aponta que estes grupos sociais mobilizados, apresentam características peculiares, diante da ameaça de expansão da fronteira capitalista em seu território. E, especificamente, em relação à luta pelo acesso aos recursos naturais para o exercício de atividades produtivas, que se dá não somente através das tradicionais estruturas intermediárias do grupo étnico, dos grupos de parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas também por certo grau de coesão e solidariedade, obtido em face de antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de relações sociais.

Permeando uma noção de “tradicional”, que incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando então, que estas unidades sociais podem ser interpretadas como *unidades de mobilização* e de *resistência mimética* (Albert 1995, p. 240).

### 3.4.2- A Fronteira de Expansão: *resistência mimética em terras tradicionalmente ocupadas*

No vale do rio Capim, as *unidades de mobilização* social, frente à fronteira de expansão do capital podem ser representadas pela resignificação da condição de pertencimento a um grupo em particular, que se articula em contraposição a uma fronteira de expansão agropecuária e madeireira, constituindo um *contra espaço* de reivindicação, de *resistência mimética* através de distintas territorialidades *dos povos tradicionais que se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva*, (Little 2002, p.11), por populações *Quilombolas* no vale do rio Capim, que condicionam este cenário de mudanças, permanências e resistências, em uma situação peculiar, mas não exclusiva do vale do rio Capim, resistência agora respaldada pelo debate constitucional em torno da garantia das “*terras tradicionalmente ocupadas*”, (Almeida 2004)<sup>97</sup>.

Entretanto, apesar do aparato legal pós-constitucional, segundo alerta o mesmo autor, estes movimentos sociais e suas demandas não estão isentas, quanto às dificuldades de efetivação destes dispositivos legais, indicando que há tensões relativas ao seu reconhecimento jurídico-formal, sobretudo, porque rompem com a invisibilidade social, que historicamente caracterizou estas formas de apropriação dos recursos, baseadas no uso comum e fatores culturais próprios, impelindo à transformações na estrutura fundiária.

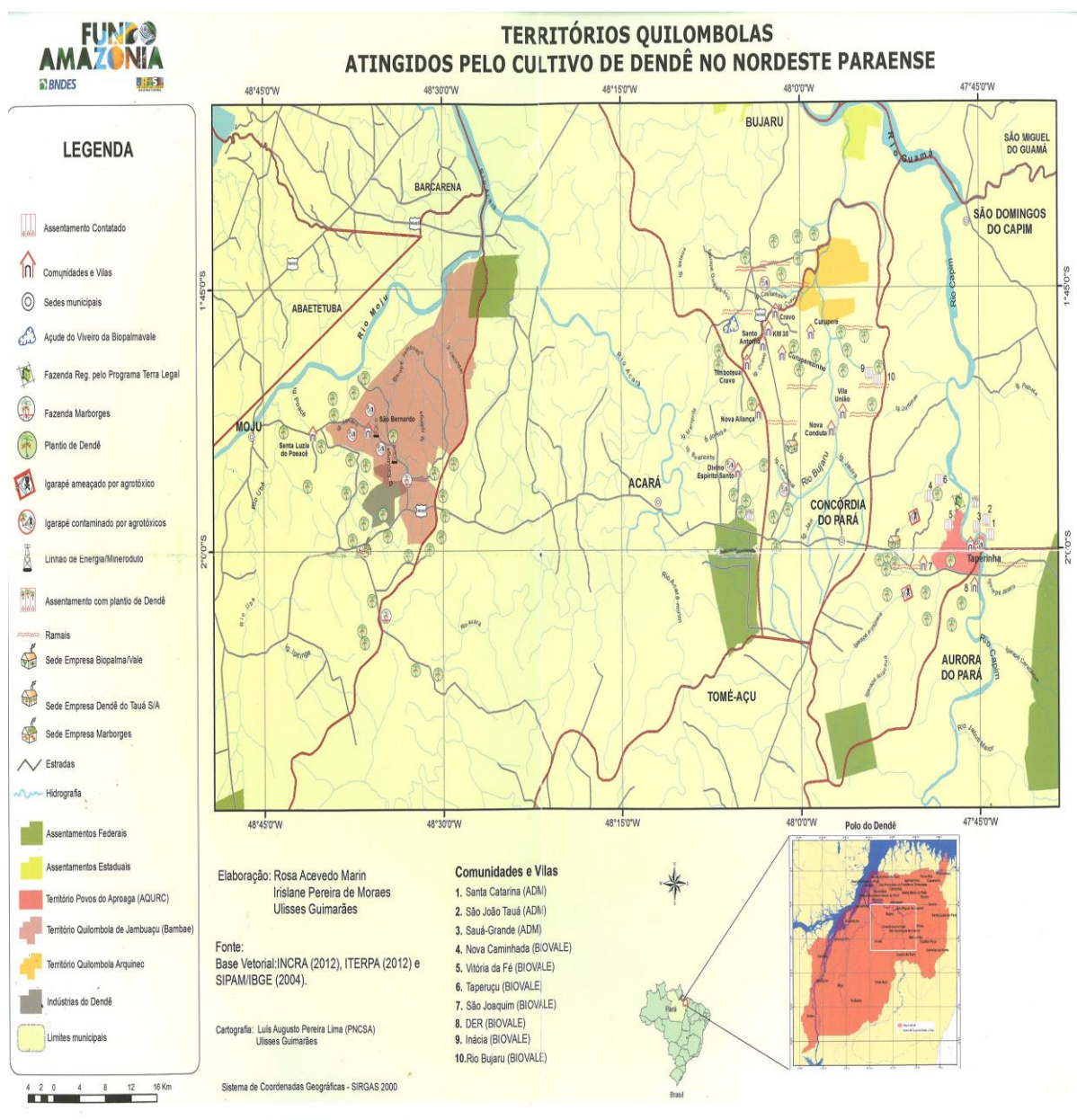
Especificamente nesta região, o embate entre diferentes formas de apropriação dos recursos naturais se consubstancia de forma mais aparente, a partir de 1971, quando ocorre a abertura de uma estrada *vicinal*, rasgando a floresta, no sentido dos municípios de Mãe do Rio à Concórdia do Pará, percurso que atualmente, corresponde à rodovia PA-252, promovendo um maior acesso de diferentes agentes fundiários ao cenário local/regional. Peculiar a Amazônia, resumem-se a ampliação das zonas de exploração, em contraponto, as áreas produtivas tradicionais. A região Nordeste do Estado do Pará, contemporaneamente, é drasticamente afetada pelo grande filão de mercado, que sob o discurso de sustentabilidade, se coloca às populações locais, sob a égide da parceria e empregabilidade “novos projetos,

---

<sup>97</sup>Conforme: “relação entre o surgimento destes movimentos sociais e os processos de territorialização que lhes são correspondentes. Atribuo ênfase nestes mencionados processos às denominadas “terras tradicionalmente ocupadas”, que expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza. Não obstante suas diferentes formações históricas e suas variações regionais, elas foram instituídas no texto constitucional de 1988 e reafirmadas nos dispositivos infraconstitucionais, quais sejam, constituições estaduais, legislações municipais e convênios internacionais”. (ALMEIDA 2004, p. 25, 26).



velhas praticas” (Macedo & De Sousa, 2015), consubstanciadas pelo avanço do agronegócio do dendê em terras amazônicas<sup>98</sup>, conforme demonstra o **mapa 01** a seguir.



**Fonte:** PNCSA: Boletim Informativo “Guerra do Dendê”, Setembro de 2014

<sup>98</sup> Em artigo intitulado: “Novos Projetos, Velhas Práticas: os impasses entre agricultura camponesa e agronegócio do dendê em terras amazônicas”, Macedo & De Sousa (2015), desvendam os impactos ocorridos no território camponês decorrentes da expansão da produção do dendê no Nordeste paraense, tendo como referência pesquisa de campo realizada em seis comunidades rurais nos Municípios de Bujaru e Concórdia do Pará: “Compreendemos que a disputa territorial que se instituiu no Nordeste paraense com a expansão dos agrocombustíveis, na primeira década do século XXI, se impôs com adversidade aos camponeses desta região da Amazônia. Nossa tese é de que a expansão do cultivo do dendê, na região, relança antigos mecanismos de expropriação e subordinação a estes sujeitos. Porém, da mesma forma, com que o capital ergue seu território capitalista, os camponeses demonstram uma “real habilidade para se ajustar as novas condições e também uma grande flexibilidade para encontrar novas formas de se adaptar e ganhar a vida” (SHANIN, 2008:25)” (p. 304).

Modelo que vêm sendo imposto à paisagem local/regional, gerando uma série de conflitos de interesse e de estratégias de manutenção de suas posses de áreas tradicionais. A este processo de chegada do dendê, a *gente* do *Aproaga*, através da AQURC, se refere assim:

“Em São Domingos do Capim, as comunidades auto-reconhecidas como quilombolas de Tapeirinha, Sauã Mirim, Nova Ipixuna, Alegre Vamos e Benevides, introduziram, desde 2009, o pedido de titulação coletiva, conferindo o pesado andamento do “processo”. Nas suas falas refletem criticamente a “chegada do dendê”, os riscos e as “promessas” das empresas e do governo. A Associação Quilombolas Unidos do Rio Capim – AQURC fala da ameaça do dendê, que se amplia do lado da fronteira com os assentamentos Vitória da Fé e Nova Caminhada (40 assentados), e Taperuçu que tem 190 lotes, onde vários agricultores familiares se posicionam a favor do cultivo. Pessoas do assentamento Sauá Grande já participaram de “reuniões do dendê” e o assentamento experimenta a divisão. O grupo que rejeita a proposta desse cultivo prefere manter a produção e manejo de açaí, portanto não acompanha “os que foram tomados pelo dendê”. Outra observação sobre essa adesão dos assentamentos no município vem das manifestações do prefeito, dos vereadores, de sindicatos rurais e a FETAGRI. Eles contribuem mostrando vantagens irrefutáveis a favor do dendê e sua auréola de futuro, progresso e desenvolvimento”. (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: Boletim Informativo “Guerra do Dendê”, Setembro de 2014, p. 6).

Segundo o boletim, este quadro se completa com a “invasão por posseiros” das terras correspondentes a fazenda Cajueiro, “comprada” em tempo passado dos *Quilombolas* em troca de instrumentos de trabalho, permanecendo alguns roçados de *Quilombolas* na área, o que tem causado conflitos com os ocupantes recentes. Situação que se agrava com a titulação, quase em tempo real de “interessados” que procuraram o INCRA, através do Programa Terra Legal, pretendendo garantir espaço em zona de fronteira para o estabelecimento da dendeicultura. No passado recente o pasto, por ora o dendê ameaça transpor os limites da área requerida como uma terra de “pretos valentes”, por suas *territorialidades específicas* (Almeida 2006) fundamentada em séculos de ocupação, Little (2002).

Estes diferentes interesses de acesso e gestão da propriedade fundiária podem ser compreendidos, outra vez, segundo a leitura de Almeida (2004 p.18), para quem o fulcro da polêmica, na qual se coloca o mapeamento da diversidade de apropriações, segue a lógica do repensar a reestruturação formal do mercado de terras, que considera o fator étnico, os laços de parentesco, as redes de vizinhança e as identidades coletivas como formas de imobilização dos recursos básicos, impedindo que as terras sejam transacionadas livremente como mercadorias. O fundamento desta análise, seria uma luta contra os “economistas formalistas”,

que imaginam as mesmas categorias econômicas para todo e qualquer sociedade e um “modelo de propriedade” homogêneo, coadunado com as vicissitudes do mercado de terras.

Essa diversidade sociocultural e fundiária (in)visibilizada propositadamente pelos “economistas formalistas” citados acima, inclui, segundo Almeida (2004, p. 51), as :

“chamadas “terras de preto”, “terras de índio” (que não se enquadram na classificação de terras indígenas, por quanto não há tutela sobre aqueles que as ocupam permanentemente), “terras de santo” (que emergiram com a expulsão dos jesuítas e com a desagregação das fazendas de outras ordens religiosas) e congêneres, que variam segundo circunstâncias específicas, a saber: “terras de caboclos”, “terras da santa”, “terras de santíssima” (que surgiram a partir da desestruturação de irmandades religiosas), “terras de herdeiros” (terras sem forma de partilha que são mantidas sob uso comum) e “terras de ausentes” (ALMEIDA 1989: 183-184)”.

Deste modo, todo o movimento pelo reconhecimento étnico do grupo está relacionado a um contexto de construção de identidades, baseados em uma descendência coletiva e/ou à construção de uma identidade composta por territorialidades simbólicas, tendo como ponto de partida na Antropologia:

“uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland* (cf. Sack 1986: 19). Casimir (1992) mostra como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado” (LITTLE 2002, p. 3,4).

Nesta luta, contínua, pela regularização das terras e constituição de uma identidade coletiva, de reconhecimento legal de uma “terra de pretos”, diversas estratégias vêm sendo desenvolvidas pelo grupo, para legitimar o direito de posse e uso da terra. Entre estas a que tem maior destaque é a (re)construção de uma memória social, que retorna ao passado para justificar o direito coletivo no presente, reafirmando a existência de uma trajetória de sofrimentos e a descendência comum do grupo, determinada por uma *memória coletiva* (Halbwachs 1990), confirmando o entendimento de que em termos da constituição de lutas por reconhecimento de posse “no caso das comunidades negras rurais, costuma ser determinada por sua origem comum e formação no sistema escravocrata”, (O’Dwyer 2002, p.16).

Segundo narram, em números, trabalhavam no *Aproaga*, no período da escravatura entre 100 e 300 homens e mulheres, alguns poucos se empenhando nos *afazeres* do casarão, enquanto que a maioria estava empregada no cultivo e beneficiamento da cana-de-açúcar, plantada do outro lado do rio, no local onde hoje habitam os *Quilombolas*. O resultado do plantio era trazido em *batelões* para o engenho, e nessas embarcações os escravos, vestidos com folhas de *malvarisco*, seminus, eram obrigados a sentarem nos bancos, para então fazerem a embarcação se movimentar com a força de seus braços. Nestes assentos, como estímulo para que remassem com maior vigor, os *arrozeiros*<sup>99</sup> passavam uma generosa camada de molho de pimenta, sempre refeita, quando os remadores demonstravam qualquer esmorecimento no uso de sua força, para fazer movimentar a canoa.

O castigo tinha ainda, referências como o tempo do *acoite* medido pela subida e descida da *maré*, ou por uma quantidade específica, por exemplo, de até 400 chibatadas se o delito envolvesse roubo de boi ou cavalo, segundo definia o regulamento provinciano, “datado de 16 de dezembro de 1852”. (Salles 2005, p.154).

Confirmando esta situação, segundo o velho Virgino, quem lhe contava era o seu bisavô: que existia no segundo pavimento do casarão, uma sala que não dava para lugar algum, com uma porta, que só se abria quando da necessidade de cumprir uma missão *macabra*: aqueles que desagradassem os seus senhores eram atirados daquela porta. Aguardando uma sentença já determinada. Empurrados então, eles caíam em um grande fosso, indicado por alguns como sem fundo, este espaço era conhecido como *sumidouro*. Um arquétipo silenciador, pois:

“A repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber. Assim marcharia, com sua lógica capenga, a hipocrisia de nossas sociedades burguesas”. (FOUCAULT 1988, p. 10).

Entre a *gente* do *Aproaga* e suas memórias, são constates as referências a este espaço, onde se morria pelas contusões da queda, ou de maneira ainda mais perversa, com a subida da *maré*, quando então, as águas fluviais invadiam o leito do *Igarapé do Inferno*, chegando até o poço profundo, talvez aqui, esteja outro significado desta denominação, ao *braço d’água*, responsável pelo trabalho das *moendas* de pedra que faziam movimentar o moinho do engenho, o qual teria sido escavado e represado pelos escravos, para desviar o leito

---

<sup>99</sup>Utilizam este termo para referir-se a alguns outros escravizados, que por terem a pele mais clara, assumiam a função de controle e castigo da mão de obra escravizada nos engenhos.

do outro igarapé, o *Jauara*. Embora as narrativas de sofrimento dos antepassados neste espaço, pareçam práticas isoladas, por vezes, apareçam de modo imbricado, pois o:

*“‘Povo da APROAGA’ é do tempo do meu bisavô, naquela época se chamava ‘preto d’ante’. Os brancos eles vinham e mandavam nos pretos que administravam. Os pretos eram escravos dos brancos. Os meus avós contavam que os pretos e as pretas quando vinham pra esse lado do rio tiravam a roupa. Tinha uma pessoa pra fiscalizar. Ninguém podia se apresentar pra mulher nenhuma, quando o camarada se apresentava levava lá pra Aproaga, metia um ‘tordor’ que tinha lá, e começava a apanhar uma surra, que começava no começo da enchente e só ia passar no começo da vazante. E quando fazia um crime muito grande, os meus avós contavam que jogavam um alçapão muito grande e lá ia embora, caía no rio.”*, (Domingos Gomes dos Santos, PNCSA, FASCÍCULO 24 – Povos do Aproaga – São Domingos do Capim, 2008, p.4).

O sofrimento ao qual, o grupo fora submetido ao longo dos tempos, corresponde a prática comum de dominação dos corpos entre os escravizados na Amazônia, processo sempre reafirmado pela *memória coletiva*, seria um dos elementos de agregação pela posse da terra e reafirmação da identidade cultural do grupo. Entre estas demandas e ações afirmativas, pela garantia e reconhecimento do seu projeto coletivo, baseado em um *resgate* de sua própria história, ressalta-se, também, um processo permanente de revigoração da memória, sintetizando a possível *ancestralidade* comum do mesmo.

Segundo contou o velho Vergino, o território onde hoje estão estabelecidos os *Quilombolas*, corresponde ao local onde se realizava o cultivo da cana-de-açúcar, em frente ao *Aproaga*, e fora comprado por seu avô (ou recebido por doação) do último senhor de escravo do engenho, Pedro Chermont de Miranda, em data não precisa, mas certamente posterior à abolição da escravidão, por conta dos trabalhos, que teriam sido prestados ao *senhor* por este escravo, que provavelmente, deveria realizar funções no casarão do engenho, daí possuir uma maior proximidade com o seu dono, o que justificaria a pretensa doação da terra.

A posse sobre estas teria, então, sido repassada, segundo algumas narrativas, à genitora do velho e, continuamente, a este e outros dois herdeiros mais novos, Joãosito e América, que após a morte da mãe, dividiram simbolicamente a terra entre os mesmos, dando origem a duas comunidades distintas, mas complementares: *Tapirinha* e *Nova-Ipixuna*. Posteriormente, formou-se uma terceira comunidade, o *Sauá-Mirim* e outras, resultado da compra de uma porção de terra, por José Luz, e, embora não haja aparentemente uma descendência direta deste comprador, com os moradores das primeiras posses,

simbolicamente, as três comunidades estão inseridas em uma única área e pertencem a mesma luta que deu origem a Associação Quilombola Unidos do Rio Capim – AQURC, com o objetivo de agregar a luta pela regularização das terras e a busca de melhorias sociais na área de interesse.

Neste sentido, embora existam inúmeras divergências de interesse, quando vê ameaçado os seus objetivos comuns, o grupo acaba estreitando vínculos de solidariedade, desenvolvendo práticas políticas que aumentam a sua coesão, como a participação em eventos que envolvem a visibilidade de suas raízes culturais: oficinas culturais de dança folclórica, artesanatos e, principalmente, projetos de financiamento de suas *antigas* práticas produtivas e produção acadêmica sobre as ruínas do engenho *Aproaga*.

**Foto 35: Imagem dos paredões das ruínas do engenho *Aproaga*, sobre o qual remontam narrativas de ancestralidade comum, sofrimento de *pretos valentes* do Capim. Local onde foi arregimentado um grupo de homens que participaram da Revolta do Capim**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, agosto de 2014

Além de que, a reafirmação de uma “autoconsciência cultural” é compreendida como uma possibilidade de resgatar uma dívida histórica do poder público, quanto a acesso a condições de cidadania da *valente gente do Aproaga*:

*“Tá faltando uma escola, um bom posto de saúde. Nós estamos aqui hoje é pra reivindicar os nossos direitos, pra que um dia tenhamos um posto de saúde e demonstrar a nossa precisão. Então é aqui que nós estamos.”*

*“Uma estrada boa, a energia que a gente precisa. Uma educação melhor pros nossos filhos. Tem filho aqui que sai da sua casa e pega um caminho e pega um barco e quem tem filho maior trabalha. Então nós queremos uma escola bem “afeiçoada”, queremos um posto de saúde, nossa energia. Então é uma coisa que venha trazer benefício pra cada um de nós, pra vivermos*

*como cidadãos*<sup>100</sup>.” (Senhor Antônio da Silva Coutinho, Sauá-Mirim, PNCSA, FASCÍCULO 24 – Povos do Aproaga – São Domingos do Capim, 2008, p.11).

De fato, o diálogo com, os *velhos quilombolas*, me fez refletir, como *nós* pesquisadores, estamos envolvidos em uma *rede de significados* (Da Silva 2006), tanto no âmbito pessoal, como em relação à abordagem das *populações tradicionais*, e suas articulações políticas, processo que procura impor às agências governamentais uma agenda de discussão de seus problemas de territorialidade, colocando-se assim, como sujeitos de sua própria história e não como meros espectadores, frente à implantação de modelos econômicos que não consideram a sua existência. Estamos, portanto, diante de um campo minado, que no “caso mais geral das populações tradicionais novas no cenário público, trata-se de fazer um pacto ou contrato com a nação”. (Cunha & Almeida 1999, p.5). Esta parceria com os *neotradicionais*, proposta pelos autores, pode e deve priorizar a resolução de questões sociais urgentes.

Este *campo minado* envolve ainda outras riquezas, desde as narrativas sobre prováveis *tesouros enterrados* que existiriam nestes espaços simbólicos, que são as ruínas, e outras referências, que envolvem as demandas sociais dos *Quilombolas* relativamente veladas. Penso por exemplo, em como explicar que homens submetidos a históricos regimes de submissão, durante o período da escravidão, imagens que hoje a memória do grupo tenta reafirmar para legitimar a sua luta, de repente, se envolveram em um importante conflito travado nas margens do rio Capim, seguindo os ideais de um republicano de origens monárquicas, Vicente Chermont de Miranda? Refiro-me à participação, dos *pretos valentes* no evento que ficou conhecido como a Revolta do Capim (ocorrida em 1891) e que está carregada de ancoramentos e memórias da Cabanagem.

Neste processo a valorização da *valentia* do *capiense* também ajuda a resignificar as suas lutas por melhores condições de vida, como possivelmente, pensaram alguns *cabanos*, lembrados na atualidade, quando lentamente e de *bubuia* passa um *tronco*, reconfigurando os muitos corpos que tombaram no confronto às margens do rio Capim e foz do igarapé *Pyrajuara* e foram levados pela *maré* para o fundo do rio e para as memórias submersas da *gente* da região.

---

<sup>100</sup> Das demandas sociais dos descendentes do *Aproga*, registrados pelo Senhor Antônio da Silva Coutinho, uma das principais lideranças da Festividade de Nossa Senhora de Nazaré da Ponta, foi construída pela Prefeitura Municipal de São Domingos do Capim, na área da Taperinha uma pequena escola, permanecem contudo, questões associadas a infraestrutura pedagógica, entre as demais reivindicações.

### 3.4.3- A Revolta Cabana de 1891: corpos e memórias de *bubuia* no vale do rio Capim<sup>101</sup>

Durante a pesquisa de campo do mestrado, tendo encontrado, narrativas que envolviam os outros dois elementos indicados por Maués (2006), para o entendimento desta *identidade amazônica*, de ocupação mais antiga, desta Amazônia das águas, ou seja, a *Festa de Santo* e a figura do *Encantado*, encontrada no boto, faltavam-me, narrativas relacionadas à memória da Cabanagem.

Rememorando aquele período, uma questão me intrigava permanentemente: cresci ouvindo o meu bisavô contar os casos de *tesouros enterrados* e de uma guerra da qual, o velho teria participado, juntamente com capienses do engenho *Aproaga* e *Taperuçú*, havia, aparentemente, um *lapso* de tempo entre as informações dos poucos interlocutores, que sabiam algo sobre o assunto e as minhas memórias. Não estávamos falando, ao que parecia do mesmo levante, pois a referência de idade que tinha de meu bisavô, segundo ele dizia, era de que quando veio a libertação, ele tinha onze, ou doze anos. Teria, portanto, nascido décadas depois da revolução cabana. Qual seria então este movimento de que o velho, *cabeça branca*, teria participado, e que os *pretos* da curva do rio sabiam contar?

Demorei a entender que não se tratava do mesmo levante. Foi somente nas últimas incursões ao campo no final do ano de 2009, que compreendi que se reportavam a outra *Cabanagem*. Uma sobreposição de imagens, uma Cabanagem que aparece resignificada nas memórias, sobre a Revolta do Capim. Poucos são os registros históricos sobre este evento, que atingiu as ruas de Belém, ou se existem, exaltam as autoridades envolvidas, colocando-as na condição de “vencedoras” diante de “revoltosos”, conforme o texto abaixo:

“Substituindo o dr. Justo Leite Chermont que havia sido nomeado Ministro do Exterior, assumiu o governo do Estado o Capitão Tenente Duarte Hust de Bacellar Pinto Guedes. A 11 de Junho de 1891, explodiu na capital um movimento revolucionário, chefiado pelo patriota Francisco Xavier da Veiga Cabral, ao qual aderiu o corpo de polícia. Os revoltosos tinham em mira depor o governador do Estado, mas foram vencidos, após várias horas de cerrado tiroteio e heroica resistência.

---

<sup>101</sup> Como possibilidade de novas pesquisas em relação a este conflito no vale do rio Capim, cabe o registro que é feito em relação a comunidade Alegre Vamos por ACEVEDO MARIN *et all* (2014, p.50): “No território, que hoje ocupa Alegre Vamos, foi sediada a vila de Santana do Capim, e, posteriormente, no século XIX transferida para a atual localização, nas proximidades da PA – 252. Outro acontecimento histórico de Alegre Vamos é referido à revolta do Capim, quando se criou um cemitério clandestino pelos moradores para sepultar os campinenses mortos no confronto com as forças republicanas. Os corpos encontrados no rio Capim eram velados e sepultados em Alegre Vamos, às escondidas, para a família não sofrer represálias pelo governo do Estado. Já, os rebeldes tinham como esconderijo um morro chamado Serrinha, que fica na divisa de Taperinha com Alegre Vamos. Ele forma parte do conjunto disperso de povoados – autoidentificados quilombolas – que ficam entre a PA – 252 e a foz do igarapé Pirajauara, na jusante do rio Capim”.



A defesa legalista foi feita pelo esquadrão de Cavallaria, 15º Batalhão de Infantaria, uma bateria do 4.º de Artilharia, contingente da marinha com metralhadoras e dos Bombeiros, sob commando do tenente coronel Claudio Savaget, coadjuvado pelo capitão de mar e guerra Bernardino José de Queiroz, inspetor do Arsenal de Marinha e generaes Bento Fernandes Junior commandante das armas, e José de Magalhães, inspetor dos corpos de milícia do Estado.

No arsenal de Guerra, sob a assistência do seu director major Vasconcellos de Drumond, foi organizado forte linha de defesa, tendo em vista ser o mesmo o depósito do material bélico da guarnição.

As forças legais, depois da Victória, empenharam-se na perseguição aos rebeldes, que estavam concentrados na chácara CONCEIÇÃO de propriedade do dr. Vicente Miranda, no CACOALINHO, onde levantaram trincheiras e fortificações de emergência.

Embrenhando-se nas matas adjacentes, muitos conseguiram fugir à perseguição tenaz dos vencedores que se extremaram em violências de varia espécie”. (ERNESTO CRUZ, 1937 p. 176).

Bem como são poucos, entre os descendentes dos envolvidos nesta querela, os que se dispõe a falar sobre o fato, ocorrido no final do século XIX. Se por um lado, a história oficiosa e seus representantes, não tinham o interesse que cultuá-la, assim, como durante muito tempo se fez com a Cabanagem. Por outro lado, criou-se em razão da revolta, um estigma em torno da representação *capiense*, em função das mortes inerentes ao movimento, sobretudo, entre os membros das forças policiais defensoras do lado republicano, que então governava a província.

Soma-se a esta situação, a ampla campanha difamatória dos instrumentos de imprensa, ligados a esta vertente política, durante o período que antecede o movimento<sup>102</sup>, e a atmosfera de terror, que se criou em torno da expectativa de invasão da capital, pelos guerrilheiros “sangrentos do capim”, que se dirigiram à Belém, após os combates no Capim, com o objetivo de auxiliar as forças arregimentadas por Francisco Xavier da Veiga Cabral, (conhecido como Cabralzinho) liderança fundamental para o sucesso das frentes que repeliram a força governamental, nas águas *labirínticas* do rio Capim, e que atuou mais

---

<sup>102</sup> Esta campanha difamatória em relação aos guerreiros “sangrentos do Capim”, se estendeu posteriormente ao conflito, ocorrendo como na Cabanagem uma defesa dos vencedores, através de ampla divulgação de panfletagem jornalística em Belém, (ver figura em anexo), que se soma a uma violenta repressão ao descendentes do movimento, produzindo entre outras questões, um estereótipo negativo do capiense, como uma gente violenta. Durante a pesquisa de campo escutei breves relatos, que exemplificam esta situação, enfatizando a dificuldade das embarcações provenientes do Capim em ancorar nos portos do litoral belenense, segundo afirmavam alguns interlocutores, quanto as embarcações estavam próximo de “encostar” nos trapiches, perguntava-se de onde vinha o barco, respondia-se: vem do Capim, o que era indicado também pelos complementos das denominações da embarcação que, em linhas gerais, indicam os locais de origem. A resposta de quem estava em terra era sempre a expressão: “Tiii, é do Capim!”. Seguiu-se então, uma espécie de estado de vigilância aos embarcadiços, enquanto o barco estivesse no porto.

efetivamente, em outro levante ocorrido em Belém a 11 de junho de 1891, estreitamente ligado ao movimento que vinha do Capim, reproduzindo a estratégia cabana de arrancar, pela força, os representantes do poder da sede da província.

Os trabalhos histórico-etnográficos desenvolvidos por Farias (2005, 2008), são alguns dos poucos referendos deste evento social, envolvendo diferentes grupos políticos, que duelaram pelo poder da Província do Grão-Pará, tendo sido produzidos, basicamente, com algumas poucas narrativas sobre o evento e, especialmente, a partir de uma vasta análise dos periódicos que circulavam em Belém. Onde, como reflexo do movimento político, de um lado, se posicionava o folhetim *A República*, representando os interesses do grupo ligado ao Partido Republicano do Pará - PRP, onde militavam personagens históricos, como Paes de Carvalho, Lauro Sodré e Antônio Lemos.

Na oposição, mas com ideais não menos republicanos, o grupo coadunado pelo Partido Republicano Democrata - PRD, tendo como principal instrumento de divulgação, o jornal: *O Democrata*. É preciso, então, considerar que as intensas disputas políticas ideológicas dos referidos grupos, que estampavam as páginas dos jornais, extrapolavam o simples interesse em ocupar cargos públicos, passando pelo projeto de reorganização da estrutura político-administrativa do regime recém instalado.

É sobre este contexto de disputas político-ideológicas e confrontos armados ocorridos na área territorial de São Domingos do Capim, especialmente, o último conflito travado na margem do Capim, na *foz* do igarapé *Pyrajauara*, resignificando a memória da Cabanagem, que vou me debruçar na continuidade deste texto embrionário. Para tal, faço uma síntese do trabalho de Farias (2005, 2008), e trago a cena memorial, *velhos das antigas* da região, cujas narrativas ajudam a subsidiar atualmente, um amplo movimento de luta pela legalização da posse, da área onde residem os descendentes daqueles que labutaram nos afazeres do *Aproaga*, e que se somaram aos homens do *Taparuçu*, no confronto ocorrido na *foz* do igarapé *Pyrajauara* e que posteriormente, procurar invadir Belém.

O ano é 1891, como termômetro das tensões que envolviam a abertura do Congresso Constituinte, os periódicos jornalísticos da capital se contra-atacavam a cada edição, os ânimos se acirravam, e assinalavam para a eclosão de conflitos de rua e de revoltas pelo interior do Estado. De ambos os lados se usava as simbologias revolucionárias francesas, embora com motivações distintas. Derrotados nas eleições que escolheram os membros constituintes, e tendo como principal liderança, o proprietário dos engenhos *Aproaga* e

*Tapuruçu*, Vicente Chermont de Miranda, os membros do Partido Republicano Democrata-PRD, passam a se posicionar como vítimas de eleições, supostamente fraudulentas, de perseguições políticas, e como reais defensores da *democracia* republicana.

Da vila de Sant'Ana do Capim, chegavam notícias oficiais, quanto à existência de grupos armados prontos para invadir a capital e tomar a administração provinciana. Apesar das ameaças de repressão do governo Bacelar, os democratas *capienses*, promoviam ações desafiadoras, como o incêndio da cadeia pública de São Domingos da Boa Vista (São Domingos do Capim), ação coordenada por “João Francisco da Luz, Raymundo Ayres Franco Lopes e Fausto Ernesto Furtado Pereira”, (Farias 2005 p. 168, 169). Neste contexto, em que os conflitos eram iminentes e as notícias circulavam rapidamente pelos rios e furos da região, nas margens do rio Capim, três momentos de enfrentamento armado tiveram maior destaque, sendo eles:

Segundo Farias (2005), no dia 26 de maio o democrata Félix Antônio de Souza, personagem influente em São Domingos da Boa Vista acusado de guardar armas e munições para seus companheiros, já preparando a ocupação de Belém, reagiu à tentativa de invasão de sua casa por força policial, juntamente com seus filhos, resultando na morte de um civil que fazia parte da escolta e de um policial, que depois de atirado teve o corpo lançado no rio. Na tentativa seguinte, quando a polícia adentrou à residência, os acusados haviam embrenhado-se pela mata, tendo se refugiado na *boca* do igarapé *Pyrajauara*, local de moradia, agregada a um comércio de João Francisco da Luz, e onde, provavelmente, estariam escondidas as armas, que a milícia procurava, e que mais tarde foram utilizadas, tanto no confronto na foz do igarapé *Pyrajauara*, quanto na tentativa de ocupação da capital da província em 11 de junho de 1891.

Em 4 de junho, novamente um confronto armado, desta vez, sem a participação direta de milícias, onde correligionários democratas, liderados por João Francisco da Luz, atacaram a casa comercial do republicano Belmiro Pacheco Barboza, na localidade de Santo Antônio. Com a ausência deste último, os agressores foram rechaçados por amigos do republicano que saíram em sua defesa, provavelmente, também republicanos, que haviam se preparado para o desfecho. Desta feita, morreram homens do grupo de João Francisco da Luz, tendo o restante tomado o rumo da mata. De fato, neste segundo embate, estavam em jogo, além dos ideais políticos, interesses de cunho pessoal, questões mal resolvidas localmente.

**Foto 36: Antiga casa comercial desativada localizada na margem esquerda do rio Capim, na foz do igarapé *Pyrajauara*, local onde aconteceram confrontos da Revolta do Capim na região**



**Foto:** Acervo da pesquisa, dezembro de 2009

Com o agravamento das diferenças políticas na capital, e da possibilidade de mais sangue *descer os rios* e atingir outros povoados da região, o governo de Bacelar, resolve enviar tropas legalistas fortemente armadas, para reprimir os levantes. Farias (2005, p. 172), afirma que: o jornal *O Democrata* de 06 de junho de 1891, noticiou a expedição da polícia que seguiu para o Capim, sob o comando do Capitão Francisco Antônio de Souza Camisão. Resultando em um conflito sangrento entre policiais e moradores da localidade, principalmente, homens recém-alforriados dos engenhos *Aproaga* e *Taperuçu*, quando “o Capitão reunindo a força de seu destacamento ao de São Domingos, seguiu para a *boca do Pyrajauara*”.

Sobre este terceiro e mais intenso confronto, na foz do *Pyrajauara*, o velho Trindade, com pouco mais de noventa anos, muitos dos quais vividos a bordo da embarcação “*Maria de Nazaré*” e depois da “*Varela*” *subindo* e *descendo* o rio Capim, descendente de João Francisco da Luz, afirmou-me que o pai, (Rocque da Luz), sentado no início da noite no *trapiche* de uma casa comercial depois demolida, na *foz* daquele igarapé, costumava contar os fatos recorrentes ao conflito de 1891, este descendente que atualmente mora no bairro do Jurunas, em Belém, narrou-me assim o combate:

*“Quando viram, viram 110 a força que veio, aí o comandante disse olha uma coisa. \_vou falar pra vocês[...].  
É nessa corveta, mas nesta corveta não tinha nada não.  
\_Vamos cortar aqui abaixo da campina e aí vocês saiam e nós ficamos aqui, eu e o comandante[...]. olharam tava feita aquela montanha de pau aí o*

*soldado disse: \_nós tamos metidos numa arapuca aqui, pra nos passar temos que ir pela água, mas nós já tamos aqui!*

*Aí o João da Luz deixou uma passagem assim que era pro cachorro passar pra encontrar logo eles lá no mato, aí foi quando ele soltou os cachorros e eles vieram latindo.*

*Foi quando eles tocaram a corneta [...]*

*Ele tinha dado ordem que só podia atirar quando ele mandasse, o João da Luz.*

*Quando atirou o cachorro aí começou o fogo. Tinha mais de 500 rifles, aí começaram a atirar, mas não enxergavam, atiravam mais não enxergavam.*

*E aí pra dizer, só se feriu uns 20 dos negros (vindos do Aproaga e do Taperuçu). Eles acabaram com os 110 soldados. E os oficiais e a lancha quando ouviu muito tiroteio, conheceu que a força policial era inútil.*

*O oficial disse: \_ João larga a lancha. Vamos embora.*

*E aí mataram tudo, aqueles que ficavam vivos corriam, se metiam no buraco assim da terra.*

*Aí eles traziam os cachorros pra tirar os soldados do buraco e matavam [...]", (entrevista aberta, novembro de 2009).*

**Foto 37: Velho Trindade, (Tio Tinda), descendente de João da Luz, sentado ao lado da esposa D. Raimunda, no interior da casa da família no bairro do Jurunas em Belém**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, agosto de 2014

Entre os descendentes da *gente valente do Aproaga* que residem em *Nova Ipixuna*, comunidade localizada na margem esquerda do Capim, no lugar onde se realizava o cultivo de cana-de-açúcar, a ser utilizado no processo produtivo do engenho, encontrei o velho *Joãozinho*, então, uma das principais lideranças entre os *Quilombolas*, após despescar uma *camboa*, olhando para o outro lado, lembrou primeiro da força da *pororoca* que vinha de *lá de baixo*, do rumo de São Domingos do Capim, lambendo a frente do engenho, arrastando os bois que

estivessem pastando, para o fundo do rio. Quando perguntado sobre a *Cabanagem*, ocorrida naquelas redondezas, sentado na beirada, mirando às ruínas falou do embate assim:

*“A guerra do Pyrajauara, eles contavo que esse Pyrajauara, que era sangrenta esse negócio de guerra. Major Ayres né, aí vinham buscar pessoa aqui para ir pra Belém, preso pelo exército. E aí vira soldado e daí eles fizeram a guerra, o João da Luz né, ele fez essa guerra, mas não foi só no Pyrajauara [...] foi no Pyrajauara, veio quase que mil e poucos soldados e não voltaram nenhum.*

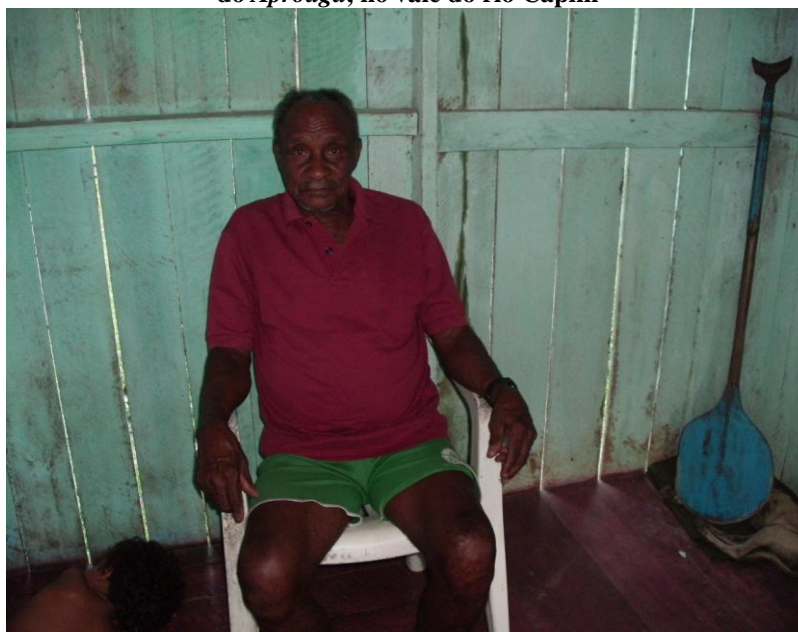
*Voltaram parece que só o motorista, mataram tudo, passaram buiados no rio (os corpos dos soldados) e é quando eles fizeram esta revolta [...] eles fizeram essa descarga e era chumbo e era palha, aí eles corria para não morrer né.*

*Só o motorista, o piloto né, o resto mataram tudo, não sobraram ninguém.*

*O meu avô contava que eles chegavam, eles trepados: - pelo amor de Deus! Que nada filho da.... e pá, pá, pá...*

*Aí tepei pra água, esse rio que se olhava era caboco de ponta a ponta buiando no rio [...]”, (entrevista aberta, outubro de 2009).*

**Foto 38: Seu Joaozito, sentado no interior de sua casa em Nova Ipixuna, uma das áreas dos descendentes do Aproaga, no vale do rio Capim**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, julho de 2009

Em outro momento, quando conversava com o velho *Joãozito*, no interior de sua casa, ele narrou-me um caso que agregava alguns elementos próprios da vida cotidiana, como o andar de canoa, caçar e pescar, mas que destacava uma imagem que reproduzia, fortemente, o momento em que os soldados que conseguiram chegar a margem e trepar nas árvores, foram assassinados, resumia-se pelo que lembro, a ida de um conhecido caçador do lugar, que foi até as ruínas do *Aproaga*, para ficar *na espera* (esperando a caça), que de repente, viu em uma árvore, três grandes preguiças pretas, preguiças reais, que se acotovelavam, tentando se

pendurar na copa da árvore. O homem vários tiros disparou, atingindo os três animais que caíram sobre ele, fazendo disparar mais uma vez a arma, tiro que o atingiu mortalmente, segundo contou, a morte mal explicada do homem, era alvo de diferentes narrativas.

Navegando pelo rio Capim, quando retornava à Sant'Ana, na *rabeta* chamada *Fobléia*, tendo a bordo, *Alumínio*, *Guri* e menino José no comando da embarcação, em que tentamos sem êxito, chegar às ruínas do engenho *Taperuçu*, o que não se concretizou, pois a *maré* dobrou e no caminho de retorno desci na *Tapirinha*, e encontrei D. América, após me receber em sua casa, quando ouvi falar da Cabanagem afirmou que:

*“Eu ouvi dizer que veio essa guerra até ali na foz do Pyrajauara. Quando veio na foz do Pyrajauara o pessoal quis arrecuar e não chegaram a chegar pra cá né. O navio não teve como passar aí de lá mesmo, eles voltaram tudinho, os soldado, e desde esta época não voltaram mais. Meus irmãos foram sorteados, tinha um velho que botava os homens pra guerrear. Tinha que ser bom, ter dente bom, os meus irmãos: o Dudu, e Jorgito e Maromba então eles botaram pra ser soldado, então o papai fez uma promessa pra Nossa Senhora de Nazaré que eles nunca viesse de lá para cá, virem buscar meus irmãos, que eles foram sorteados, que eles toda vez que tivesse festa pra Nossa Senhora de Nazaré eles iam servir de escravos pra ela durante a vida deles e, olhe, graças a Deus nunca foram pra guerra, foram sorteados, mas morreram e não foram pra guerra nenhuma”,* (entrevista aberta, outubro de 2009).

De *tocaia* na margem do rio, escondidos pelos *trancos* ou protegidos por uma *trincheira* de *Acapu*, construída pelos revoltosos na beirada de baixo do *Pyrajauara*. Fazendo uso das armas e informações fornecidas por *Cabralzinho*, aproveitando-se inclusive do ponto mais estreito do rio e da aproximação displicente da escolta para facilitar a mira nos *embriagados* milicianos de Belém, que se somaram aos soldados de São Domingos da Boa Vista, os *capienses* teriam escolhido os alvos em um primeiro momento, massacrando os expostos soldados, enquanto estes, assustados, tentavam revidar, embora, sem saber de onde vinham os tiros.

Muitos caíram na água, já atingidos pelos tiros que partiam de todo lugar, feridos, e alguns sem saber nadar, debatiam-se *n'água* até submergir ao fundo do rio. Aqueles que conseguiam chegar à margem eram *atirados*, ou perseguidos em seguida, com o uso de cachorros caçadores. Esta estratégia servia para denunciar aqueles que haviam escapado dos tiros ou do afogamento, e se escondiam no alto das árvores ou nos *solapos* existentes nas margens, feitos pelo trabalho erosivo das águas, nestes espaços de refúgio, os legalistas também eram alvo fácil. Interfaces deste embate aparecem na narrativa de Seu Zé Luis,

morador do *Sauá-Mirim*, em área denominada de “ponta”, o esposo de D. Adelaide, que contou o fato assim:

*“[...]Esse cunfronto fui que eles marcaru, esse incontro, pá viri aí. Era um bucado de sordado né pá vim pra esse cunfronto aí no Pirajauara. Aí ajetaru esse pessuá do aproagá. Era baburiana, barron, um bucado de gente, age e esses que ajetaru, que era os carrasco daí do aproaga pá levá pá fazê esse cunfronto. Ai fui esse cunfronto fui assim. Eles furo uma semana antes do cunfronto cercaru tudo de estaca de acapu, cum duas linhas. Enton de lá saiu os tiros, quando eles cumeçaru perder, eles suspenderu a bandera de paz, os sordados suspenderu a bandera de paz. Aí eles num respetaro mais nada jugaro fugo pra cima, porque eles vinham matá eles né. Se eles ganhasse aí num tinha bandera de paz né. Aí eles jugaro fugo, aqueles que saiu baliado trepava na mamorana, disque tinha o caçador de canua de tarde, caçavo os que tavo pela bera baliado. O velho daí era ton ruim, que chegu uma afilhada dele e fui cumpra sar, de tarde, lá, aí tava um pediu um gole d’água, aí ela fui pegu um caco incheu de água e butu na buca dele, aí, ele quiria mandá matá a própria afilhada dele, - era o Domingo da Luz - que num era pá dá água era pá dexá murrer de sede, que eles vinho pá fazer o má né. E essa historia que quando eles vinho passando pra cima, que o padre fui e disse – filho cês pudiu num iri tem munto pai de filho e precisa de criá seus filho. Aí um gaiato disse – é saiudo quando nós vié eu venho contigo aí. Aí ele disse – vai, se tu sê um bom filho, tu vorta e se tu sê ruim filho, tu num vorta. Aí vieru, aí esse um, quando chegu - era sordado – quando chegu lá, em São Domingo, que ele buiu fui imhora pra cima, depois fundu e num buiu mais. Murreu tudo, num iscapu nenhum. Era um batalhon, que veio disputá com os utros aí né. Era uns setenta, oitenta purá né. Eles vinho cum vuntade de matá, mas murrero todos, os caras subero fazer a arte né. Se ficasse no limpo, se matasse eles murriu tombem [...]”.* (entrevista aberta, outubro de 2014).

**Foto 39: Moradores da “Ponta”: Seu Zé Luis e D. Adelaide (filha do velho Vergino), que tem no colo a imagem de Nossa Senhora do Livramento**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, outubro de 2014



A fala de Seu Zé Luis enfatizando a história do soldado, que desafiou o padre e desapareceu nas águas do Capim, complementada pela informação de D. Adelaide quanto a existência de descendentes de João da Luz, em São Domingos do Capim, me levaram ao encontro de dois irmãos mais novos do velho Trindade.

**Foto 40: Em São Domingos do Capim, Seu Zé Luz(camisa amarela), sentado ao lado do irmão mais novo, Seu Vavá, memórias complementares sobre a Revolta do Capim**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, outubro de 2014

Entre eles, Seu José Luz falando sobre a Revolta do Capim, apontou assim:

*“ Era cumpadre dele o João da Luz. João da Luz era irmão do meu avô.*

*Eu: como chamava o seu avô?*

*Domingos da Luz. Morava aqui no Palheta, ele foi assassinado também, mas pra robarem ele. Aqui quem tiver existia roubo.*

*Eu: o João da Luz foi morto onde?*

*Também foi lá. Dona Maria manda a ... pá vigia, lê buscá ....naquela época né tinha os capanga dele, ele mandu dizê, disse que ele tava lá na casa dele. Preparu mandu inchê lá a frente da casa dele tudinha.80 sordado, mas num vortô um, só vortô o cuzinhero, porque num saírom, até o prático morreu, porque ficô no meio da....*

*Oitenta sordado, quando chegô ... aí ficaro tudo de alerta no dia que ... e ficaro mermo. Primero sinar que deru fui embaixo no Maraim, do Maraim deru pro Taperuçu, Taperuçu deru pro Santo Aleixo do Santo Aleixo deru no Mar. Já foi!*

*E eu já era rapazinho, prestava atençon e uma sinhora, mas eu sei dessa história porque uma sinhora ele tinha 15 ano, ele murava com o João da Luz.*

*Ela morreu com cento e pouco ano... quando chegaro incostaro na pontada campina. Saiu logo, 30 sordado por terra tudo armado,mas eles num ton sabendo que tem um ... que tá lá o batalhon dele, do João da Luz. E quando eles viro cumeçu bala, eles nem sabia donde vinha a bala. Eles tavon aqui, no fundo da gruta né. E aí eles atiraru, pessual num via. Caiu, caiu. E quando eles sintiu que tava caindo munto, correram. E o outro escolheu saí*

*pelo trapiche, esse que levô logo a pio. E esse aí, ainda mais que fui provocá, o cachorro saiu latindo, esse mataro logo, foi mermo o cachorro. E aí quando eles viro dero sinar de paz, largaro as armas. Inté o individu que era o práctico era filho duma amiga do João, aqui do Nhangapi. E ele mandô dizê que ele era filhoda fulana de tá. Só sendo baleado e não morria. Aí queria um copo de água pra ele tomá. Tava com cabeça tudo quebrada. Meu pai diz que tinha 3 ano, no dia da guerra. Ele nasceu na Foz do Caratateua. E com 7 ano, ele tava com 10 anos, quando mataro ele, já tava na flor do talhé. Fui 7 anos depois que eles lhe mataro, o João da Luz, que mataro ele lá. E assim que fui a história. (entrevista aberta, outubro de 2014).*

A estratégia bélica e a maneira de combate, empregada pelos *entrincheirados* na foz do *Pyrajauara*, conforme aparece em algumas das narrativas, reproduziu um importante confronto entre tropas, legalistas e cabanos, na região do rio Acará, em outubro de 1834, descrito por DI PAOLO (1990, p.157):

“Na tarde do dia 25, a esquadilha chegava ao ponto chamado Guaiabal, onde o rio Acará diminuiu de largura. Um grupo de quarenta cabanos, comandados por Francisco Vinagre, estava lá esperando para observar. Uma voz da mata perguntou que força era aquela, para onde ia e com que objetivo. De bordo nenhuma resposta. De terra, ao sinal de vivas, seguiu-se uma descarga de mosquetaria. A expedição contra-atacou com fogo renhido. Depois o silêncio. Resultado do ataque cabano: dez feridos e três mortos, entre os quais o comandante da infantaria Marinho Falcão. O presidente, informado, enviou o major Monte Rozo para substituí-lo e reforçou a ordem de prisão de todos os chefes revoltosos. Em Belém, a preocupação da escalada militar se generalizava”.

Preocupação presente durante a Revolta do Capim, quando um grupo armado vindo do vale, conseguiu dominar parcialmente alguns pontos da capital. Reproduz-se ainda a pergunta que vinha da mata, interpelando a identidade da escolta, antes que se abrisse fogo, como no evento ocorrido no contexto, pré-cabanagem, quando o governo provinciano tentou reprimir os levantes que vinham do Acará. Nos dois combates, o fator surpresa e o domínio do espaço físico-natural fez a diferença em favor dos *entrincheirados*:

“Diante do movimento, surgiram algumas comparações entre os revoltosos do Capim e os cabanos. Tais comparações eram rejeitadas pelos republicanos do PRP, que faziam questão de distinguir as motivações dos revoltosos: “Os amotinados de 1835 tinham por móvel um princípio, advogavam uma ideia, os criminosos do Capim só se impulsionam pela malvadez e têm por fito a destruição” (*A República*, 9.6.1891). Este trecho é bastante revelador, pois, conforme se verifica na historiografia, durante o século XIX a Cabanagem foi concebida como um movimento desprovido de propostas políticas. A respeito do movimento cabano a obra *Motins Políticos* (Raiol, 1970), de Antonio Domingos Raiol, o barão de Guajará, era a grande referência naquele final de século”. (FARIAS 2008, p. 313).

Esta similaridade entre os eventos, separados por um *lapso* de tempo, envolve diferentes possibilidades, desde a proximidade entre as regiões de ocorrência, com tradição de instalação de engenhos, em que a circulação de mão-de-obra era intensa, especialmente, no período posterior a revolução cabana, onde muitos daqueles que estiveram envolvidos, nos inúmeros conflitos, ocorridos ao longo dos rios, procuravam os engenhos para conseguir “trabalho” e, ao mesmo tempo, garantir certo anonimato, diante da repressão legalista. Cabe, ainda, outra explicação de cunho mais restrito: *Cabralzinho*, considerado por muitos como o principal estrategista da Revolta do Capim, através de casamento com uma das herdeiras, ingressa na família Vinagre, que participou ativamente nos primeiros conflitos no Acará, inclusive com a perda de um dos irmãos (Manuel Vinagre), desta forma, convivera provavelmente, com as memórias dos conflitos cabanos.

No caso da Revolta do Capim, apesar das divergências sobre o desenrolar do combate, quanto a números ou resultados da *sangria*, entre os *labirintos* do rio, que teve a intensa participação dos recém libertos do *Taperuçu* e do *Aproaga*, pertencentes à família Chermont de Miranda, estas divergências são plausíveis: se por um lado, os narradores procuram exaltar a importância da vitória dos *amotinados*, por outro, o governo através de seus veículos de divulgação procurou minimizar o embate, ao enfatizar o interesse dos *Pyrajuaras* em promover a *desordem*, inclusive ameaçando invadir Belém, e retirar do poder o governador *estrangeiro* Bacelar. Aliás, este era outro ponto de resignificação cabana que compunha o discurso da “ameaçadora” revolta, que como a *pororoca* estava na iminência de avançar sobre as defesas da assustada Belém.

Segundo Rocque (2001, p. 81), a 25 de março, aportou em Belém o novo Governador nomeado, Capitão-Tenente Duarte Huet de Bacelar Pinto Guedes. Esta nomeação de um político que não era da terra, desencadeou o descontentamento dos democratas, provocando um levante na região do rio Capim, onde os Chermont de Miranda eram bastante influentes, de fato o governo republicano de Deodoro da Fonseca continuava a adotar práticas do regime monarquista, rigidamente combatidos pelos cabanos. Um dos marcos desta construção simbólica do *outro*, está presente no discurso de Eduardo Angelim, no dia 26 de agosto de 1835, nas escadas do palácio do governador, durante a retomada da capital, no qual ele afirmava que: “ ‘o *estrangeiro* Rodrigues’ é que era o rebelde porque não tinha qualquer mandato do povo”, (Harris, 2008, p. 216).

Inserida neste contexto, estava a possibilidade, como fizeram os cabanos, de invadir a capital. Com isto, após a vitória no *Pyrajaúara*, em 11 de junho, após os rumores de prisão de Vicente Chermont de Miranda, por ter mobilizado os revoltosos, que vinham dos seus engenhos, *Aproaga* e *Taperuçu*, sem a anuência das demais lideranças partidárias, o principal articulador do movimento, o Cabralzinho consegue a adesão de militares descontentes, que se somam ao desembarque de *capienses*, em número expressivo, travam então, batalhas em pontos estratégicos de Belém, chegando a tomar alguns importantes, como o Quartel do Corpo de Polícia, no bairro da Cremação, não sendo porém, possível resistir às tropas legalistas, conforme:

“Na madrugada de 11, Cabralzinho, à frente de aproximadamente cem homens, invadiu o quartel, sem quase encontrar resistência: é que dissera aos soldados que a finalidade era tirar do comando a figura não muito simpática do Tenente-Coronel Neves Seixas. E os amotinados, em número bastante aumentado com as adesões dos soldados da polícia (os oficiais ficaram presos) foram às ruas, levando até a banda de música. Porém, no lugar de marcharem, resolutos, contra pontos pré-estabelecidos, eles seguiram, como se realizassem uma passeata até a estrada de Nazaré, onde residia Chermont de Miranda, localizada à margem direita do rio Guamá, às proximidades de onde hoje seria a praça Princesa Isabel, no bairro da Condor. Lá esperariam os reforços que viriam do Capim”, (ROCQUE 2001, p. 81).

O governo provinciano, tendo tomado conhecimento da possibilidade de invasão da capital, havia articulado medidas preventivas, garantido a instalação do Congresso Constituinte e, ao mesmo tempo, promovia *o combate aos revoltosos em ação conjunta por terra e pela água*. “A debanda dos amotinados começou a ocorrer depois de 19h”, (Rocque, 2001, p.81). Com a “derrota” dos herdeiros do ideal cabano, mas uma vez, por sua condição de massa, estes não aparecem nos documentos oficiais, ficaram renegados à imagem de “valentia”, de “brabeza”. Seus líderes presos após o levante de 11 de junho, sofrem a ameaça de serem encaminhados para fortalezas fora da Província, como foi feito com importantes lideranças cabanas, entre elas o próprio Eduardo Angelim. Entretanto neste caso, os líderes do levante foram perdoados em seguida e continuaram sua atuação militante.

Nesta batalha, muitos dos recém libertos, agregados ao patrão, sem entender muito bem os ideais republicanos, viam no confronto, a possibilidade de conseguir, a melhoria social, que a “abolição” não promoveu. Pois esta “nada significou para o rompimento das relações de propriedade constituídas, a partir do domínio fundiário associado a esse sistema econômico e social. Os antigos escravos continuaram presos à terra dos seus ex-senhores e os

seus descendentes transformaram-se em agregados, obrigados a pagar a renda da terra, somando-se aos mais antigos arrendatários”, (Acevedo Marin 2000, p. 21).

O engajamento destes homens, em uma batalha que não era propriamente sua, pode ser explicado tanto pela indicação acima, ou por uma nota de rodapé, em que Maués (2007, p. 161), em trabalho sobre o romance *Marajó* de Dalcídio Jurandir, diz que em se tratando de representações e práticas envolvendo elementos políticos ou pré-políticos (categoria formulada por Hobsbawn), há que se pensar estes movimentos que, não são propriamente políticos, como formas de expressão de protesto, revolta ou maneira de expressar resistência contra a opressão, tais como os movimentos messiânicos ou quiliásticos, pensando em uma idéia de subversão da ordem estabelecida.

Por outro lado, esta situação de dificuldades sociais, continua bastante presente entre os *Quilombolas*, que hoje, lutam pela reafirmação de sua identidade, para tal, mobilizando a memória em torno das ruínas do *Aproaga*, possivelmente, orientados por uma idéia de inversão da ordem, de uma condição de exploração econômica e dominação política, que caracterizo como *condição cabana*.

Nesta perspectiva, é preciso entender um quadro de reivindicações socioespaciais em que o *valente povo* do *Aproaga* e de outras regiões da Amazônia, em que a emergência de experiências passadas, possibilitam o entendimento deste quadro e o revigoramento da memória do grupo, constrói uma identidade pública, feita por sujeitos políticos, justificando, assim, as suas demandas por melhores condições de vida.

Deste modo, em um lugar onde o ser *preto*, até pouco tempo, era sinônimo de baixar a cabeça, submeter-se à estigmas e estereótipos, hoje, se reafirma a importância, destes, no processo histórico da região, ampliando a sua visibilidade e seus horizontes de atuação. No fundo, “uma questão que está em jogo aqui é a do papel e do potencial de grupos minoritários no contexto global” (Almeida 2004, p.34), em um permanente processo de *negociação* com o outro, neste, a valorização da *valentia* do *capiense* também ajuda a resignificar a sua capacidade resiliente e lutas por melhores condições de vida, como possivelmente pensaram alguns cabanos.

Neste (re)encontro com a gente do Capim, revendo suas histórias de luta permanente, por um mundo melhor a seu modo, sempre pensava em uma imagem recorrente a memória da Cabanagem, para além das estratégias de combate, sofrimento e esquecimento, envolvendo uma imagem simbólica de felicidade, ou seja, a possibilidade de encontrar um “tesouro

enterrado”, estes, também remetem a subversão da ordem, da qual falou Maués (2007), superados os confrontos, eles (os cabanos) aguardavam o momento, para retornar e desenterrar o seu ouro. Esta é a questão que dá seguimento a este trabalho: se herdamos esta alma cabana, de luta e resiliência por subversão da ordem estabelecida, e pela construção de um mundo melhor: onde está o nosso tesouro? Talvez mais perto do que imaginamos. Mas, isto, seria outro mergulho... Ou uma próxima travessia.

*A maré vazou* é hora de navegar de *bubuia* para um lugar desconhecido até então para o pesquisador, a fim de vivenciar uma experiência etnográfica no arquipélago do Marajó, em busca de tesouros memórias cabanos e de uma *condição cabana*, análoga ao vale do rio Capim.

## CAPÍTULO IV

### ***FACES DO PASSADO/PRESENTE: a memória em movimento nos Marajós***

No navegar seguinte, relativamente distante, da cabeça do trapiche do *Cai N'Água*, da *Casa do Batata* e das águas memoriais do vale do rio Capim, onde desenvolvi as incursões que deram origem à etnografia inicial, material e área de pesquisa, que revisitei para produzir o capítulo anterior desta tese, retomo a perspectiva de revisitação de grandes etnografias (Peirano 1995) e produções etnoliterárias elaboradas, neste caso, a partir do arquipélago do Marajó, encaminhamento possível, diante de trabalhos que apresentam uma fecundidade de informações, cabendo portanto, uma releitura dos dados etnográficos ou o uso destes para o entendimento de outras realidades sócio-espaciais, que guardem certa similaridade com o trabalho original.

Neste propósito, partimos do *Marajó* (2008) de Dalcídio Jurandir e de sua obra primeira *Chove nos Campos de Cachoeira* (1997), além de outras literaturas deste romancista, não restritos a paisagem do arquipélago como o *Primeira Manhã* (2009), *Passagem dos Inocentes* (1984) e *Belém do Grão-Pará* (2004), bem como, do denso trabalho *Marajó: a ditadura da água* (1980) elaborado pelo padre Giovanni Gallo, um dos personagens mais importantes quando se fala de Marajó<sup>103</sup>, além do historiador Agenor Sarraf Pacheco (2009, 2012, 2012), e do cineasta e jornalista Libero Luxardo, através de artigo publicado na revista “A Cigarra” em edição de agosto de 1947.

Com base nestes autores, sem necessariamente ficar restrito a eles, aproximamos importantes produções literárias sobre o arquipélago do Marajó de um trabalho antropológico, conforme propôs Maués (2007). Perspectiva efetivada em uma pequena parcela do arquipélago, a ilha de Santana do Arari, pertencente ao município de Ponta de Pedras.

#### **4.1- As Primeiras Impressões do Arquipélago: o Marajó de ouvir falar e o encontro com os(as) meninos(as) Alfredos(as)**

Esta etapa da pesquisa etnográfica foi pensada ainda durante o período de desenvolvimento da dissertação, quando encontrei, quase que por acaso, andando pelas ruas de Belém, próximo a Basílica de Nazaré, local onde encerra a procissão do *rio de gente* que

---

<sup>103</sup> Uma leitura especial sobre a obra de Giovanni Gallo, aparece no capítulo 1: “No regime das Águas” da tese de Doutorado em História Social de Agenor Sarraf Pacheco, intitulada: “*En El Corazón de La Amazônia: Identidades, Saberes e Religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*”. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.

invade as ruas da capital, entre pessoas que sobrevivem da venda de revistas, CD's e livros usados expostos em calçadas, a obra *Chove nos Campos de Cachoeira* (1997), leitura instigante que me levou, literariamente, ao município de Cachoeira do Arari e Ponta de Pedras (até então uma vila), nesta última nasceu em 10 de janeiro de 1909 o escritor Dalcídio Jurandir, tendo mudado no ano seguinte com a família para a vila de Cachoeira do Arari onde o pai passou a exercer o cargo de Intendente Municipal. Permanecendo então na vila até 1922, quando transfere-se para a capital Belém, onde vai residir com parentes de sua genitora e estudar no Grupo Escolar Barão do Rio Branco, instituição onde concluiu os estudos primários e logo em seguida, matricula-se no “Liceu Paraense” (Ginásio Estadual Paes de Carvalho). No entanto, sem condições financeiras, interrompe os estudos, não chegando a concluir o curso ginásial.

Neste ponto, a trajetória do escritor marajoara confunde-se com os descaminhos pelas ruas de Belém, de um dos seus personagens mais emblemáticos, o menino Alfredo, como é descrito nas páginas dalcidianas de *Primeira Manhã* (2009). Caracterizadas pelas contradições entre as histórias que escutava da capital, pois, a cidade de Belém era para Alfredo/Dalcídio um reino de histórias encantadas, sempre lembradas pelas velhas que acompanharam sua trajetória de menino, como *Siá Rosália* que lhe trazia da capital senhas de passagens de bonde, e a realidade de exclusão descrita à época, da qual o menino tentava fugir, condição recorrente contemporaneamente, como procurarei demonstrar ao longo deste capítulo para trazer a cena uma condição socioespacial que caracterizo como *condição cabana*.

Compreendemos então, que esta *condição cabana* norteia toda a vivência do autor entre a *aristocracia de pé no chão* (Dalcídio Jurandir 2008, p.17), designação que o literário usa para se referir e retratar a gente humilde do arquipélago marajoara, submetida a seculares processos de exploração econômica e dominação política, capacidade de retratação proveniente de um contínuo contato com uma literatura socialista<sup>104</sup>, que serviu de base para

---

<sup>104</sup> OLIVEIRA (2010, p. 269) destacando a vinculação de Dalcídio Jurandir com uma perspectiva socialista, afirma que: “Não há dúvida quanto ao caráter ideológico que influiu na sua obra literária. Foi capaz de torna-se um dos maiores romancistas brasileiros de todos os tempos, sem reclamar dos sacrifícios e deixar de lado as tarefas da militância partidária. No artigo *Oração de um excomungado* escreveu o seguinte: “Lança, Senhor, com a vossa Cólera Divina, a excomunhão diretamente do Céu contra os falsos apóstolos de vossa Palavra, contra os que usam o vosso santo Nome para fazer aumentar neste Vale mais lágrimas do que ele tem, mais injustiça e mais miséria, mais cobiça e mais crueldade entre os ricos. E hoje, mais do que nunca, Senhor, é muito mais fácil a um elefante passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos Céus. Excomungai-os, senhor, que nós, os excomungados por eles, saberemos exaltar o vosso santo Nome, lutando pela liberdade e a



os seus escritos literários e jornalísticos, que se não se constituem em etnografias, no sentido extremo do termo, nos apresentam um cenário local/regional ficcional e em certo sentido real, que nos possibilitou um trabalho etnográfico denso na perspectiva geerticiana (1998).

O percurso quase etnográfico de Gallo (1980) apresenta-nos a mesma possibilidade de conhecimento em torno do mundo marajoara, pois, conforme justifica o religioso, sua língua é um reflexo da língua do povo, com toda a sua beleza e limites:

“Tenho certeza de que nunca faltará entre nós a ligação de uma amizade sincera, que nos acompanhará nesta viagem à descoberta do Marajó, daquele Marajó, que os brasileiros, e às vezes os Marajoaras, não conhecem”. (GALLO 1980, p. 18).

Feridas abertas na realidade socioespacial do arquipélago, que ao pisar fundo na lama do Marajó, correndo pela beira do rio, com a rede pendurada no galho do pau, o padre italiano ajudou a desvelar.

Portanto, estes trabalhos. Entre outros, nos permitem uma noção diferenciada das características socioespaciais do arquipélago, a ser comparada com a realidade vivida durante a pesquisa de campo, a fim de demonstrarmos como se destaca no arquipélago, como também no vale do rio Capim e nas ruas de Belém, durante nossa observação do *rio de gente* que invade a cidade no Círio de Nazaré, uma condição estruturante de dominação política e exploração socioeconômica permanente, situação análoga a que levou à eclosão da revolução popular cabana. Temos, portanto, a permanência histórica de uma condição cabana.

A Cabanagem, em contraposição a este processo de permanência, teve aspectos, em boa medida, de um movimento revolucionário popular em que as massas gestaram seus líderes e desenvolveram formas próprias de organização e estratégias de combate. Seu caráter eminentemente popular pode ser verificado pela presença de diferentes segmentos sociais no movimento, que não se restringiu à capital da Província. A ênfase popular verificada também na presença significativa de líderes negros entre os insurgentes, que, embora não tivessem, a rigor, um programa político definido, atuaram em diferentes pontos da região amazônica, no arquipélago do Marajó não foi diferente:

“A ilha do Marajó, onde se desenvolveu o criatório, tinha poucos escravos, pois as fazendas de gado exigiam poucos braços. Contudo, nem toda a ilha era ocupada pelas fazendas de gado. Havia regiões de lavouras, como a da

---

paz entre os vossos filhos” (jornal *Imprensa Popular*, Rio de Janeiro, 19/10/1949). Também enfatiza em outro artigo: “A luta pela paz e pelo socialismo transformaram a vida e a consciência do homem, que se liberta e anuncia que a felicidade existe” (jornal *Imprensa Popular*, Rio de Janeiro, 31/12/1949). Para finalizar esta nota biográfica, concordo inteiramente com a seguinte afirmativa do mestre Vicente Salles: “Não é possível escrever a história social paraense sem o conhecimento da obra de Dalcídio Jurandir”.

cana-de-açúcar nas proximidades de Muaná. Ai foram encontrados “cabanos aquilombados”, comandados por um tal Coco, conforme denúncia do comandante militar da vila de Muaná. No ofício n.º 9, de 2 de fevereiro de 1838, ao ministro da Guerra, Andréa se refere a esse chefe cabano e à localização ao “centro de um lago aonde se diz estar aquilombado inacessível por terra na estação presente”. Não se esclarece porém se eram todos negros. Ainda há, na toponímia marajoara, na região assinalada nesse ofício, o lugar e o igarapé do Mocambo, o que indica certamente um aglomerado de negros estabelecido em suas redondezas. O major Francisco de Siqueira Monterrozo, comandante geral militar de Macapá, deu combate aos cabanos na região das ilhas e informou sobre a “proclamação de um tal cafuz intitulado tenente-coronel Manoel Pedro dos Anjos do Muaná, capataz das guerrilhas”. Trata-se, pois, de mais um negro no comando cabano. Este é o nome do chefe rebelde chamado Coco”. (SALLES 2005, p. 305).

O contexto apresentado em relação ao arquipélago é uma representação de como o movimento se espalhou por toda a região amazônica, de modo geral, fazendo uso de uma rede de informações articulada entre furos, rios e ilhas, de difícil acesso aos repressores, que as condições naturais, de cheia ou seca, que configuram o arquipélago do Marajó em diferentes épocas do ano tendem a potencializar.

Portanto, existe uma Cabanagem e uma memória subterrânea sobre o movimento, em diferentes espaços da região amazônica, que apesar da intensa repressão no período pós-revolucionário, não foi totalmente apagada da *memória coletiva* (Halbwachs 1990), tanto que o menino Dalcídio Jurandir ouviu estas memórias contadas pelas *Siás*.

Desta forma, existe a primeira vista um “tesouro de cabanos” nas terras inundáveis do arquipélago marajoara a ser desenterrado e que nos conduz a perspectiva de círculo hermenêutico (Gadamer 2002) precha de significados em torno da Cabanagem como elemento da identidade amazônica. Esta perspectiva de circularidade hermenêutica, da possibilidade de fusão de horizontes hermenêuticos, sobre a realidade socioespacial vivenciada no arquipélago do Marajó, representada em textos etnoliterários, é um dos pontos de ancoragem no mergulho nas águas de *Marinatambalo*<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Denominação de versão inicial do romance *Marajó*, em que o “escritor paraense projeta o cotidiano de Ponta de Pedras e seus arredores: chão humano e ecológicos que configura a humanidade existente no mundo do Marajó, nome geográfico: “Marinatambalo” na fala dos indígenas Marajó: barreira do mar. (Asas da Palavra n.º. 26, 2010/ 2011, p. 196). Na introdução apresentada pela Professora Rosa Assis, na edição de *Marajó* de 2008, a pesquisadora da obra dalcidiana comenta o seguinte: “Segundo as fontes bibliográficas disponíveis, o romance *Marajó* começou a ser escrito em 1933, foi concluído em 1939 na vila de Salvaterra, na própria ilha do Marajó, trazendo então o título histórico e mítico de *Marinatambalo* (nome que os navegadores espanhóis teriam dado àquela ilha em 1500), em substituição ao título inicial que o autor lhe dera, *Missunga*, nome afro-brasileiro da personagem principal do livro, que foi publicado somente em 1947, já com o título novamente alterado para o mesmo e atual nome indígena da grande ilha que lhe serve de inspiração e que constitui o espaço geográfico e sócio-cultural da narrativa.” (p.13).

Os primeiros contatos com a literatura dalcidiana e sua capacidade de retratar a realidade socioespacial do arquipélago do Marajó e das regiões periféricas de Belém, nos conduziram de *bubuia* a um desafio de caráter particular e acadêmico, que remete a forma de como se concebe metodologicamente a Antropologia no campo científico.

Segundo Peirano (1997) é a partir da afirmação supostamente pioneira de Geertz<sup>106</sup> de que “agora somos todos nativos”, ainda na década de 1980, que começa a ocorrer uma mudança de rumo no modelo de pesquisa *malinowskiano*. Passamos então, a entender que as sociedades ocidentais, poderiam ser pensadas como nativas. Por conta desta mudança de paradigma, muitos antropólogos, passaram a estudar traços de sua cultura em particular.

Este *vento de proa* pareceu conduzir os antropólogos para uma prática em que não precisávamos atravessar o *além-mar* ou cruzar grandes distâncias territoriais, para estabelecermos contato com as sociedades a serem etnográfadas. Contudo, como acontece em algumas ciências, de modo geral, e no *fazer antropológico* não é diferente, um novo pressuposto metodológico, não elimina o antecessor, e assim, podemos estudar grupos sociais, com os quais mantemos estreita relação como no vale do rio Capim, de onde vem minha descendência familiar, e outros, considerados distantes, representadas em investigações científicas de caráter rígido ou retratadas, por exemplo, em romances que revelam a diversidade cultural da *aristocracia de pé no chão* (Jurandir 2008).

Na essência destas perspectivas o que deve prevalecer, segundo Cardoso (1998, p.95) é como direcionar o olhar do antropólogo para evitar algumas armadilhas do campo e potencializar a “capacidade de fotografar a realidade vivida”.

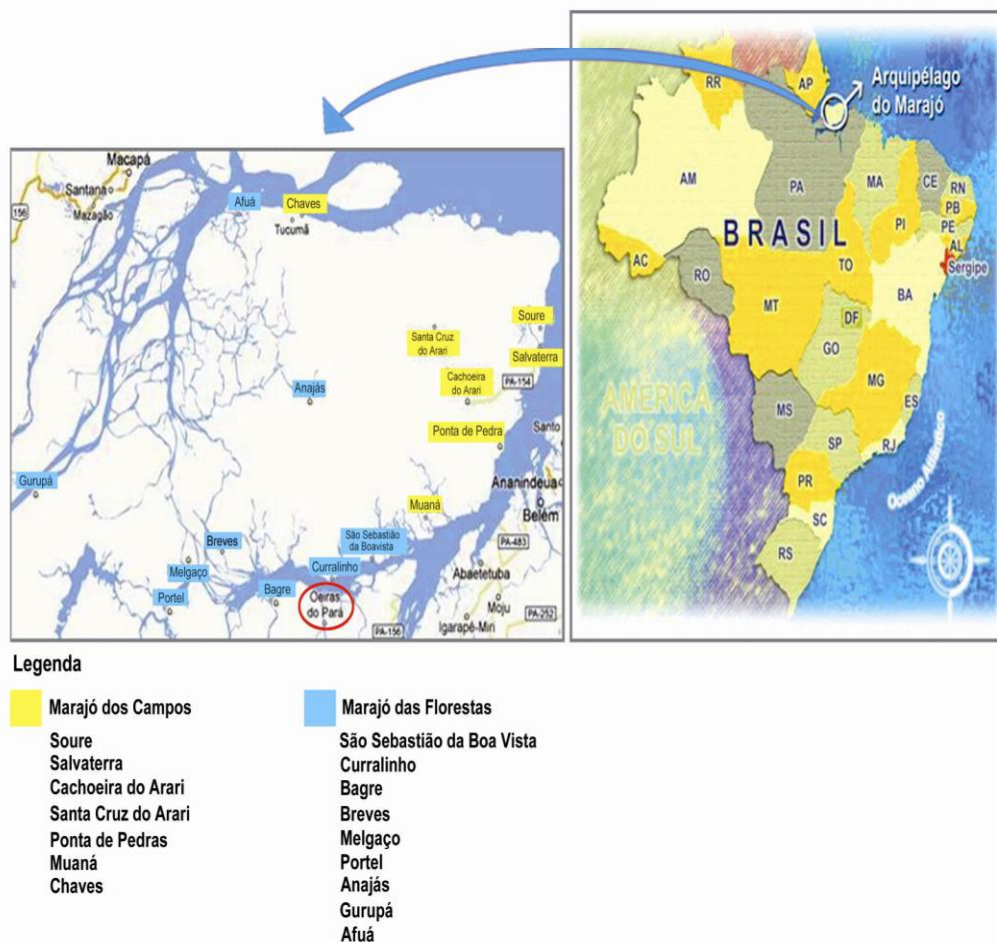
Como fotografar (entenda-se etnografar), a realidade vivida no arquipélago marajoara? Realidade físico-social que recorrentemente, como indicou Gallo (1980, p.18) “os brasileiros, e às vezes os Marajoaras, não conhecem”. Faço parte desta gama de brasileiros, não nascidos no Marajó e por consequência, não socializado no cotidiano do arquipélago, que provocado pelos textos dalcidianos e seus registros sobre a Cabanagem, ousou conhecer uma realidade socioespacial, pensada como distante da área da pesquisa no rio Capim, logo, de minha zona de relativo conforto etnográfico, embora, este afastamento temporal da região do rio Capim, nos traga a noção de que, a cada ida a campo, a cada permanência entre os marajoaras e novas leituras sobre o Marajó tenhamos a sensação de uma incompletude, de

---

<sup>106</sup> PEIRANO (1997, p.72), indica que outros autores já tinham apontado este sentido de aproximação do *nativo* com o seu próprio espaço social, inclusive Malinowski ao referendar trabalhos de seus orientandos.

uma visão sempre parcial dos *Marajós* (das florestas e dos campos). Conforme distinção antagônica do arquipélago, caracterizada por Pacheco (2009), ao considerar a geografia física e social e os processos ocupacionais, trajetórias e sistemas de dominação coloniais: Marajó das Florestas, onde predominam municípios fundados em locais de “antigas aldeias Guaricururu (Melgaço), Arucarará (Portel) e Araticu (Oeiras), lugar de onde eram exploradas as drogas do sertão: cultivo da cana de açúcar e da mandioca” (Rabelo 2014, p. 43). Em contraposição ao Marajó dos Campos, palco de concessão de terras junto a Coroa portuguesa para construir grandes fazendas, onde se cultivava mandioca e outros gêneros, (Pacheco, 2009, p. 144).

**Mapa 02: Marajó dos Campos e Marajó das Florestas – 2012**



**Fonte:** Googlemaps.

Que chegaram até mim também através das muitas narrativas, “do *ouvir falar dos Marajós*”. Um *ouvir falar* que antecede a pesquisa em si e corrobora com a proposição de Da Silva (2006), que ao debater a magia do antropólogo no trabalho etnográfico, das redes de significados que se estabelecem em campo e do valor singular, que esta etapa incorpora ao desenvolvimento de uma pesquisa com este fim, destaca que, se incorporou nas academias

uma perspectiva cronológica linear, onde o trabalho de campo aparece como a fase intermediária, entre a proposição de um projeto de pesquisa e a análise final dos dados, revelados através de um texto etnográfico. Seu propósito, quanto a esta questão, porém, é mostrar seus equívocos, por conta dos *meandros*, da não linearidade desta condição.

Na prática, estas etapas são processos intercalados, que se constituem de forma espiralada, dentro de um constante processo de remodelamento do projeto, de se repensar o campo de pesquisa, muitas vezes sem estar necessariamente nele, um *círculo hermenêutico contínuo* (Gadamer 2002), uma fusão de horizontes hermenêuticos sobre a realidade socioespacial amazônica, especialmente quanto ao arquipélago marajoara, que não se completará mesmo quando este texto estiver finalizado.

Cabe a ressalva, portanto, de que, muito antes de enveredar-me pela obra dalcidiana e atravessar a baía do Marajó, as primeiras impressões que me chegaram sobre os *Marajós*, vinham de pessoas próximas, nascidas em diferentes lugares do arquipélago e que em algum momento de suas vidas, repetiram a trajetória de Dalcídio Jurandir e seu personagem Alfredo, ou seja, atravessaram a baía do Marajó enfrentando suas ondas, ventos e incertezas, com a esperança de melhorar de vida, através do acesso à educação, saúde, moradia, entre outras garantias tão ausentes no cotidiano do arquipélago, embora, não muito diferentes da realidade periférica retratada no(a) *Belém do Grão Pará* (Jurandir 2004).

Desta maneira, por ter estabelecido matrimônio à quase duas décadas com uma marajoara, nascida no município de Chaves, localizado na contracosta marajoara, passei a aprender quase que por *osmose*<sup>107</sup>, de *ouvir falar* dos seus aparentados sobre as vivências daquele Marajó, da moça que aprenderá a ler soletrando os recortes dos jornais e revistas pregados nas paredes da casa do mestre de obras da fazenda, onde residia, em razão de atividade exercida pelo seu genitor, e toda a sua parentela.

Marajoara criada correndo na beira da praia, que na infância ouvia nas rádios Marajoaras, Rádio Clube e outras AM's a marchinha musical “Alô Mamãe! Alô papai”, que acompanha tradicionalmente a lista dos aprovados nos vestibulares, e outras notícias da capital que chegavam até os marajoaras através de programas de rádio. Sonhava então, como Alfredo e seu *caroço de tucumã* “com aquela cidade cheia de torres, chaminés, palácios,

---

<sup>107</sup> Empristo este termo das falas da Professora Maria Angélica Motta-Maués que durante as aulas da disciplina Seminário de Dissertação, em que a docente quando costumava se posicionar em relação a questões que envolvem a religiosidade amazônica, afirmava sempre que teria aprendido sobre o tema, *por osmose*. com o esposo, o Professor Raymundo Heraldo Maués.

circos, rodas giratórias que lhe encham o sonho e o *carocinho*. De olhos abertos para o telhado, pensa na sua ida para Belém. Seu grande sonho é ir para Belém, estudar”. (Jurandir 1997, p.86).

Sonho de muitos (as) meninos e meninas *Alfredos*(as) que sofriam e sofrem com a realidade sócio-educacional vivenciada a seu tempo pelo próprio Dalcídio Jurandir, E que, em certos momentos, de sua trajetória literária confunde-se com os percalços dos *Alfredos* reais. Deste modo apresenta ficcionalmente, as condições reais de precariedade a que estão submetidas milhares de crianças, que vivem na Amazônia na mesma situação dramática do autor/personagem e, pois:

“Embora esses fatos sejam uma ficção muito próxima da vida real do autor da década de 1920, milhares de jovens vêm repetindo essa história até hoje: saindo cedo, pegando o barco que percorre o labirinto dos rios e furos da região amazônica, contornando centenas de ilhas, até que, de repente, emerge a silhueta da grande cidade: “cheia de torres, chaminés, palácios...”. (GUNTER PRESSLER, 2011, p.3).

Saem diariamente de seus povoados pelas zonas interioranas da Amazônia, e na região insular de Belém não é diferente, percorrem os labirintos de rios em busca de ensino regular na capital, ou partem de vilas e/ou cidades de pequeno porte, migrando para as cidades mais próximas e, principalmente, para as capitais regionais, buscando melhores oportunidades, via escola, submetendo-se por isso à condição de agregados em casas de parentes, compadres, amigos ou conhecidos, que, de modo geral, prometem colocar as crianças na escola, encaminhá-las na vida, tratá-las “comufilhas”<sup>108</sup>.

Quando de fato, em muitos casos, oferecem abrigo em troca de trabalhos domésticos ou atividades informais não remuneradas, ou remuneradas de forma superficial. Esta é, sobremaneira, uma das mais frequentes situações de precariedade socioeducacional na capital e interior do Estado do Pará e na Amazônia como um todo, um quadro ficcional e real persistente, como demonstra a breve síntese da obra dalcidiana, elaborada por Gunter Pressler, conforme a seguir:

“No final de *Três Casas e um Rio*, a tentativa de fugir fracassa; Alfredo viaja finalmente para Belém no quarto romance. Em *Belém do Grão Pará* começa a sua formação, período esse que tomara toda a sua adolescência e juventude. Lá, Alfredo vai morar com a família dos Alcântara, cujo declínio social ele assiste de perto.

---

<sup>108</sup> FLORENZANO, Shirlei Guimarães Figueira. *Cicatriz de Penélope: a exploração da mão-de-obra infanto-juvenil nos serviços domésticos na perspectiva das "comufilhas"*. Dissertação de Mestrado. PPGD/ICJ - UFPA. Belém. 2007.

Aos poucos, os livros seguintes da saga vão ganhando um aspecto mais psicológico, tanto por conta das memórias da infância na ilha quanto pelas contradições sociais que o protagonista vivencia. Em *Passagem dos Inocentes*, Alfredo consegue passar para o ginásio. Mas várias mudanças de residência viriam nos anos seguintes, e o levam cada vez mais para a periferia da grande cidade. As condições urbanas e sociais mudam a vida de Alfredo, marcam a sua juventude, por conta de sensações simultâneas de alívio e angústia. Ele só reencontra os parentes e os amigos de infância nas férias na ilha. Na cidade, Alfredo é o menino pobre do interior, e na Ilha, é o rapaz da cidade. Como uma parente interroga: “Grandes coisas, chegares da cidade. A cidade de que vens te emproando? Que tenho eu com o teu estudo?”

As experiências da vida e da escola são focos dos romances *Primeira Manhã* (1967), *Ponte do Galo* (1971) e *Os Habitantes* (1976). Frequentar o ginásio, a essa altura, já era um martírio para o rapaz, até porque ele tem muita dificuldade para adquirir uma roupa adequada – por exemplo, o uniforme escolar. Dalcídio Jurandir apresenta e descreve os acontecimentos como se Alfredo estivesse, efetivamente, formando o seu caráter. A trama segue, a realidade social se torna mais dura, e a questão de ganhar dinheiro passa a ser uma necessidade, embora o desejo de uma boa formação continue. Surge então, no horizonte do jovem, o sul do país, situação que o obriga a se deparar com a possibilidade de ingressar em um curso politécnico ou na Escola de Agronomia de Piracicaba. Mas, para atingir essa meta, ele precisaria de contatos, como o deputado que surge em *Chão dos Lobos*.

Sem rumo, Alfredo parte e vai tentar a sorte no Rio de Janeiro. Ele imaginara que o objeto mágico, o caroço do tucumã, “iluminava o mundo”, mas novamente constata que a grande cidade não permite magia. [...]”. (2011, p. 1, 2).

A cidade grande, a Belém de quase um século atrás, pouco acolhedora no plano sócio-educacional e a precariedade assemelhada das escolas interioranas, já era tema de discussão do Capitão Alfredo Pereira, pai de Dalcídio Jurandir, homem com grande influência no interesse literário do filho, que em Cachoeira do Ararí, no arquipélago do Marajó, exercia funções públicas assemelhadas as em que trabalhava o Major Alberto, genitor do personagem literário Alfredo, além de Secretário da Intendência Municipal, advogava e era tipógrafo, produzindo um pequeno jornal de circulação local, *A Gazetinha*, que em nota publicada em 20 de junho de 1922, apontava algumas das mazelas da educação na vila e as possibilidades de mudança da situação:

*“Nesta vila nota-se, presentemente, uma certa animação em mudarem-se os meninos para se escolar o que até há poucos dias era objeto de completo e criminoso descaso por parte dos pais e dos responsáveis pela instrução dos seus filhos e apaziguados. [...] Abençoada recuza. Se o louvável e patriótico gesto do ilustre e digno Inspector do nosso Arsenal de Marinha fosse imitado sem contemplação alguma pelos que têm serviços e collocações a dar, certamente que, dentro de pouco tempo, o número excessivo de analfabetos entre nós, ficaria restringido; melhor seria o serviço prestado; maior a dedicação e legitimo interesse por aquelles que alcançassem taes*

*colocações, porque levariam a vantagem, indiscutível de se acharem habilitados pelos brilhantes e grandiosos conhecimentos que lhes ministraram as letras do alfabeto”.*

O Capitão Alberto refletia àquela altura sobre as perspectivas do progresso humano e de acessibilidade profissional que a educação do lugar tenderia a vivenciar a partir da recusa de um jovem cachoeirense em exame admissional na capital, dada a sua condição de semi-alfabetizado, situação inerente à boa parte da população marajoara e do restante da Amazônia na época e persistente na realidade regional, que o personagem Alfredo sentiu na pele (*sabrecada* de sol).

Um passado/presente descrito por Dalcídio Jurandir na *Primeira Manhã* (2009) do menino Alfredo, um dos seus personagens mais enigmáticos, a alma do próprio Dalcídio, que narra a entrada do menino no curso ginásial de uma das escolas tradicionais de Belém, o Colégio Estadual Paes de Carvalho, há época denominado “Liceu Paraense”. Acontecimento que marcará profundamente a sua trajetória de estudante vindo do arquipélago do Marajó e das páginas reais, memoriais e imaginárias de *Chove nos Campos de Cachoeira* (1997).

Até então, a cidade de Belém era para Alfredo/Dalcídio um reino de histórias encantadas, dos bondinhos correndo dependurados pelos fios elétricos na área central de Belém. Com os seus olhos de esperança e angústia, o garoto visualizou outra cidade, a da tia Ciana, uma velha tia de D. Amélia, sua mãe, que morava em Belém em uma barraca escura de chão cimentado, com uma espécie de saguão atrás onde se lavava roupa.

Moradia de condição simples, distante do centro, sem linha de bonde, sem passagem para automóvel, cheia de lama e de moleques sujos empinando papagaio (pipa, rabiola), do cheiro do sabão no saguão, resíduo do trabalho das lavadeiras por lá residentes, da torneira vazando sempre, de gente se amontoando em condições precárias de vida que se reproduzem contemporaneamente em inúmeras áreas da grande Belém e outros municípios da Amazônia paraense.

Um cenário de exclusão socioespacial que orientava a organização urbana da capital, e que não diferia tanto da situação à qual estava submetida aquela gente sofrida e quase escravizada do Marajó, onde não faltava a esperança de justiça e dignidade social. Entre eles, *aquele um*, menino de pé no chão, o Alfredo, para quem a esperança de mudança social estava depositada no sonho de vir estudar na capital, dado as poucas escolas do arquipélago<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Durante a infância em Cachoeira do Ararí, Dalcídio Jurandir frequentou a Escola Mista Estadual, e em 1921, o curso primário do professor Francisco Leão, o que demonstra um importante traço da forma como se educava e



Deste modo, esta complementariedade entre a esperança de uma vida melhor na capital, precariedade infraestrutural, subordinação social e má qualidade da educação, não é um fato novo, e apenas reforça uma interseção bem peculiar entre tradição e modernidade, como nos propõe Geertz (2004), como uma característica das grandes religiões, embora marcante em diferentes traços culturais. Conforme este pressuposto, a sociedade vislumbra sempre a vida em geral, dentro de uma lógica de mudança e permanência e a educação segue sempre esta dicotomia de fracasso/sucesso, em um revigoramento constante de coisas antigas, dentro da perspectiva geertziana de novos (velhos) vinhos em velhas (novas) garrafas.

Do mesmo modo, que nos é apresentado nas cenas da *Primeira Manhã* (2009) de Alfredo na escola pública ginásial de Belém. Alfredo corre apressado na *Primeira Manhã*, em direção à escola dos seus sonhos, em um cenário de lembranças, mudanças e permanências na característica paisagística da cidade.

Belém usufruía àquela época dos ganhos e possibilidades financeiras decorrentes da economia da borracha, proporcionadas, pelo elevado valor do produto no mercado internacional. E os governos trataram de modernizar as cidades polos, Belém e Manaus, imitando o padrão estético das cidades européias, principalmente Paris, o centro disseminador da cultura mundial. Esta política de modernização do centro urbano, pensando-se Belém como uma *Paris nos trópicos*, ocorreu, sobretudo, durante a Intendência de Antônio Lemos, no início do século XX. A escola pública de Alfredo era uma dessas heranças arquitetônicas dos tempos da borracha, no qual o acesso se dava através do “exame admissional”.

O embelezamento urbanístico custará o remanejamento compulsório das populações excluídas deste projeto urbanístico, para as periferias próximas ao núcleo central de Belém, ou áreas de ocupação recente, seguindo um modelo europeizado em que:

“A nova ordem econômica e a nova filosofia financeira nascida com a República, impunham não somente a reordenação da cidade através de uma política de saneamento e embelezamento, mas também a remodelação dos hábitos e costumes sociais. Era preciso alinhar a cidade aos padrões da civilização européia. Desse modo, a destruição da imagem da cidade desordenada, feia, promíscua, imunda, insalubre e insegura fazia parte de uma nova estratégia social no sentido de mostrar ao mundo civilizado (entenda-se Europa) que a cidade de Belém era o símbolo do progresso, imagem que se transformou na “obsessão coletiva da nova burguesia”.

---

ainda se educa as crianças no arquipélago do Marajó e em outras regiões da Amazônia paraense, em que, em razão da ausência ou precariedade de escolas públicas formais, as crianças, especialmente as do sexo masculino são entregues como espécies de crias ou afilhados, para serem alfabetizados por mestres do saber local, que iniciavam os meninos nas letras em suas casas ou pequenas escolas improvisadas pela comunidade.

Da Europa, especialmente da França, é que veio o modelo de urbanismo moderno, reproduzido em Belém com expressividade durante a administração do intendente Antônio José de Lemos, através da construção de *boulevards*, praças, bosques, asilos, mercados, calçamentos de ruas, bem como a de uma rigorosa política sanitária. Por isso, quando este trabalho se propôs entender a modernização da cidade de Belém como reflexo da riqueza gerada pela goma elástica, viu-se obrigada a centrar seu foco de atenção na administração lealista”. ( SARGES 2010, p. 20).

Neste período histórico, os governantes promoveram uma segregação sócio-espacial intensa, que estava associada às concepções de higienização e conforto europeus. O espaço urbano foi radicalmente reorganizado. As construções públicas e particulares, estas últimas pertencentes a famílias ricas e tradicionais da região, eram feitas com tijolos ingleses, telhas francesas, revestimentos em azulejos, ferragens de aparelhos sanitários, vidros planos, artigos de luxo para o mobiliário, e tudo mais que fosse símbolo de ostentação da cultura reproduzida da época. A escola de Alfredo/Dalcídio fazia parte desse conjunto.

Em outras palavras, o espaço da cidade era marcado por uma convivência não harmoniosa entre diferentes segmentos sociais, que convergiam à escola. Ao analisar o discurso sobre educação na obra de Dalcídio Jurandir e os embates sociais decorrentes em Belém, no período subsequente à crise da economia da borracha, Pantoja (2011 p. 259, 260), nos dá uma mostra deste processo:

“Todavia, a convivência indesejada entre ricos e pobres imposta pelo moderno estilo de vida urbano revelava-se um impecilho para a consolidação de um projeto de cidade essencialmente burguês e americanizado. Fosse pela utilização dos sistemas de transportes urbanos, pelo compartilhamento do cotidiano doméstico com os empregados, pela contratação de serviços prestados exclusivamente por gentes pobres (leiteiros, passadeiras, quituteiras, costureiras) ou mesmo, pela criminalidade em expansão em vários pontos da urbe; a cidade se mostrava extremamente heterogênea em sua composição e nas formas de apropriação do espaço citadino.

Era o espaço em que viviam e transitavam sujeitos como o carpinteiro Alexandre Lucena e o ferreiro Manoel Costa, moradores ao Largo do Palácio, 24 e a avenida Conselheiro Furtado, 96, promoveram desordens certa noite de 1920; ou como Maria Joanna dos Santos, parda de 33 anos de idade, que se envenenou em via pública. Personagens reais de histórias de vida que se desenrolavam no espaço urbano e que costumeiramente incomodavam alguns indivíduos oriundos das camadas ricas e letradas.

Todas essas situações dificultavam o controle hegemônico da urbe belemita por parte das elites econômicas locais e embora pareça à primeira vista que atingissem tão somente os espaços públicos das ruas ou privados das residências familiares, também se expressavam em outros territórios citadinos, dentre os quais nos interessa analisar o espaço da escola”.

É neste percurso de contradições sociais e suntuosidades herdadas da *Belle-Époque* que está posicionada a escola dos sonhos do menino Alfredo, o Colégio Estadual Paes de Carvalho, fundado em 1841 pelo Presidente da Província, Bernardo de Souza Franco, com a denominação de “Liceu Paraense”, para onde vinham estudar os filhos das famílias mais abastados da capital, e alguns poucos privilegiados da periferia desta ou de outras cidades interioranas, que conseguiam ingressar no colégio através de um tradicional “exame admissional”.

Em sua *Primeira Manhã* (2009), Alfredo, vestido com as perneiras barulhentas, herança do uniforme formal da época, a “farda” uma arrumação quase militar. Primeira marcha a pé, apressa-se pela Rua José Pio, atrasado, em direção ao Ginásio (Liceu). Vem do rumo do igarapé das Almas ou das Armas, atual Doca de Souza Franco, *espia* rapidamente a missa na Santana, onde pensara em beijar os pés da imagem de São Pedro que guardava a porta da igreja. Mais adiante, no largo do quartel, posicionado de frente para a Praça da Bandeira deserta, a escola dos sonhos de Alfredo, o suntuoso Liceu Paraense, em silêncio:

“Devia ter beijado o pé de São Pedro? Voltar à igreja, depositarzinho o beijo e vir correndo, dava tempo? Não. Não. Não, dizem aquelas janelas. Por que todo este silêncio? Esta praça deserta? Primeiro dia, primeiro instante, as oito ao som da campã, presente, professor. Oito dias de aula perdeu pelo atraso dos uniformes, seu nome no jornal faltando sem motivo. E tão desconhecido, tão primeiro ano, tamanhão que estava, sem livro, sem material de desenho ou mapa! Mas adeus de uma vez, cheirosas professoras da Dois de Dezembro, até mais nunca, passe bem para sempre, [...]”.  
(JURANDIR 2009, p.31).

Na noite anterior, ansioso com o primeiro dia no Liceu, o sono não veio e sim as lembranças do outubro seco pelos campos, a memória e a saudade da gente sofrida do Marajó, dos meninos e meninas que ficaram por lá e que, de alguma forma, Alfredo trazia consigo em *pencas*. *Todos* Alfredos, envoltos em um destino comum, a negação à escola, condições dignas de vida e a esperança de que realizassem este desejo, mesmo que de longe, através do menino que viera estudar na capital.

No final da década de 1980, encontrei uma menina franzina, que mais tarde passei a chamar carinhosamente de “Minha Marajoara”, que revivia como muitos outros marajoaras a trajetória de Alfredo/Dalcídio, ao ser trazida do arquipélago pela avó paterna, junto com a irmã dois anos mais velha, para estudar em Belém, agregando-se em casa de parentes, estabelecidos na capital morando aquele tempo no bairro da Cremação em Belém, área da cidade que adotou o nome da usina crematória que ali se instalou durante o projeto de

modernização higienizante de Antônio Lemos, espaço que se soma a outros bairros como Jurunas, Condor e Guamá<sup>110</sup>, que tradicionalmente serviram como foco de moradia de migrantes provenientes da região interiorana amazônica, especialmente, do arquipélago marajoara, vales do rio Capim, Acará e Baixo-Tocantins.

Entre idas e vindas na casa desta parentela durante alguns anos, reproduzi o gesto de Eutanázio, o irmão paternal de Alfredo em *Chove nos Campos de Cachoeira* (1997), rapaz que sempre que tinha um tempo corria para a casa de Seu Cristovão para ver Irene, a moça dos seus sonhos e sentar nas rodas de conversa onde se sabia todos os assuntos inerentes a vila de Cachoeira e notícias que chegavam da capital pelos barcos de linha, dos poucos jornais que circulavam em Cachoeira e dos programas de rádio.

No sentido inverso, acostumei-me com rodas de conversa desta parentela marajoara e a *ouvir falar* das notícias e práticas culturais do arquipélago.

Dentre estas, além da vontade de estudar na capital, a menina que reproduzia a diáspora de Alfredo/Dalcídio, ao ser trazida pelas mãos da avó para Belém buscava não ter que submeter-se a uma prática comum no arquipélago, e na Amazônia como um todo, quando se trata do gênero feminino, embora não seja muito diferente para os meninos *Alfredos*:

Ao refletir sobre como a personagem dalcidiana Ormindá que gostava de ler e ensinar as modinhas novas que decorava, às moças do Arapiná, levando consigo um pedaço de castilha que apreendera na casa do velho mestre Alfredo, (Jurandir 2008, p. 142), esta expectativa de vir para a capital vai ser evidenciada, pelas lembranças de infância da menina:

“Em minha casa, também tive a oportunidade de viver momentos de leituras como este realizado por Ormindá. Eu e minha irmã, dois anos mais velha, gostávamos de admirar as imagens dos calendários anuais e políticos, que o papai ganhava do patrão, em época de eleição.

Além disso, outro fato que atraía nossa atenção e nos encantava muito, eram os recortes de revistas, que mamãe pregava nas paredes, para enfeitar a sala de visitas ou as prateleiras da cozinha. As paisagens, as pessoas, os ambientes bonitos cheios de detalhes, as belas roupas e jóias que as mulheres usavam, as cores era tudo diferente do nosso mundo. Eu não sabia decodificar as pequenas letras, mas tentava entender o que estava estampado nas imagens.

Minha irmã, que havia aprendido a ler, embora, com dificuldades, teve toda a paciência, a exemplo das atitudes de Ormindá, para ajudar-me a dar o meu

---

<sup>110</sup> Sobre estes bairros e sua riqueza cultural ver: RODRIGUES, Carmem Izabel. Vem do bairro do Jurunas: Sociabilidade e Construção de Identidades em Espaço Urbano. NAEA/UFPA, Belém, 2008. Bem como: LARÊDO, Salomão. Palácio dos Bares – Buete Condor- recanto encantado da cidade morena das margens do lendário rio Guamá – Bar da Condor – poemas salientes, memória social/emocional, depoimentos. Larêdo Editora. Belém, 2009.

primeiro passo rumo às palavras. Passávamos horas à frente das paredes observando e tentando ler os textos que para mim pareciam indecifráveis. Com o tempo, depois de muita insistência, conseguíamos saber, ou pelo menos pensávamos que sabíamos, o que os textos estavam informando. Por outro lado, a sensação de poder dizer, aos nossos irmãos mais novos, o que representavam cada imagem daquela, pregada na parede, deixava-nos muito felizes.

De certa forma, em *Marajó* de Orminda e no meu universo de criança, as dificuldades educacionais sempre estiveram presentes na vida dos moradores. Na Fazenda Santa Catarina, onde morei, assim como eu e meus irmãos, muitas crianças que moravam lá e em outras localidades próximas, passavam pela mesma carência de estudos.

Não havia escola para atender às crianças com idade abaixo de dez anos. Meus irmãos mais velhos aprenderam a ler graças à bondade de uma vizinha, que entre cuidar da casa e dos filhos, disponibilizava-se, assim como Orminda, para ensinar o pouco que sabia aos jovens interessados em aprender. Na realidade, o sistema educacional nunca funcionou como deveria no Marajó. O desejo de estudar para aprender a ler, não se limitou aos meus tempos de criança, infelizmente, ainda hoje, a falta de uma educação de qualidade se repete na vida de muitos meninos *Alfredos*, Jurandir (1997) e de muitas meninas, que sonham em sair do Marajó para vir estudar, em Belém. Assim como, um dia, eu também sonhei”. (RABELO 2014, p. 79).

Na ausência de oportunidades sócio-educacionais no lugar de vivência, o casamento por conveniência, arranjado, por vezes, em balcões de tabernas, apresenta-se como uma alternativa para *arrumar* as meninas e por extensão a família, apesar dos riscos da não concretização. Neste caso, o falar alheio ou o *ouvir falar* pode ser um entrave, mesmo para os matrimônios arranjados, como demonstra o caso ficcional/ficcional do casamento repentinamente cancelado de Bita, para o desespero de sua mãe D. Dejanira, cena descrita em *Chove nos Campos de Cachoeira* (1997, p. 52,53) durante um diálogo com Eutanázio:

“[...] Não sei por que Deus não me tira. Seu Cristóvão não traz nada pra casa. Se mete naquela rede. Um moleirão. Morro de fome. Venha pra cá pra sala. Venha. Vamos sair deste inferno. São gritos por cima de gritos. Veja, seu Eutanázio, se uma senhora como eu nascida na fortuna pode agüentar este desespero, este inferno, esta vergonha.[...]. E eu agüentando esta velhice faminta... Faminta. Faminta, seu Eutanázio, faminta![...]. Pois assim aconteceu. Esse seu Carvalho pede a Bita, como o senhor sabe. O senhor até que fez as cartas de resposta pra ele... Agora, sem mais nem menos, desma[n]cha, manda dizer o que entende num bilhete. Bita, coitada, não tem sorte mesmo com os noivos que arranja. E depois, seu Eutanázio, ela ia se arrumar, v[t]er um futuro, diminuta a carga de gente que tem nesta casa. O Sr. vê a quantidade de pessoal que come, bebe e veste aqui. Como meu marido pode agüentar? Tomázia viúva. As filhas precisando de tudo... D. Dejanira respirou. Eutanázio ajeitou-se na cadeira com o olhar esquecido no teto da sala.

— Bitinha se comportou. Sim, que era sempre comportada. De falarem de moça isso é do mundo. Quem que está livre da língua dos maldosos? E logo aqui em Cachoeira... [...].

— Um bandido, um bandido!

Os dois se voltam para Raquel que enrolava as mangas da blusa. Seu olhar é ferozmente acusador. Eutanázio diante daquele olhar tem a impressão de que ele é que é o Carvalho. Mas D. Dejanira prossegue:

— Agora, um sujeito que foi atrás da conversa de rua. De inveja, de malquerença, de gente que não gosta da Bitá só porque minha filha não dá confiança. Minha filha sempre foi uma moça esquisita. Espera um noivo. O seu futuro”.

A espera de Bitá pelo noivo afortunado, um amparo, um alívio à carga do pai, Seu Cristovão, havia sido interrompida bruscamente, vítima da falação do povo da vila e da esperteza do fazendeiro Joaquim Carvalho, dono da canoa *Deus te guie*, que emprenhado pelos ouvidos sobre as peraltices de Bitá, enviou-lhe um bilhete informando sobre o rompimento do compromisso.

Além dos casamentos arranjados, a fim de garantir o futuro de moças como Bitá e seus familiares, outras histórias povoavam o *ouvir falar* sobre o Marajó, sobretudo, em se tratando do gênero feminino, entre os quais se destacava, o risco da menina ser *dada* (entregue por doação) a um parente próximo, um compadre ou amigo, e em último caso, daí o risco potencializado, a algum visitante estranho, que aparentemente imbuído de espírito solidário, assumiria a responsabilidade de trazer as meninas para estudar/trabalhar em Belém.

Muito embora, esta prática social segundo Rabelo (2014, p. 53) esteja estreitamente condicionada a uma lógica de exploração social e sexual, não tão recente ou ausente da realidade socioespacial amazônica retratada por Dalcídio Jurandir (2008).

A Comissão Parlamentar de Inquérito que apurou práticas de violência sexual contra crianças e adolescentes no Pará, em especial no arquipélago do Marajó, apresenta em seu relatório final, publicado em 2010, inúmeros casos apurados, que dão conta da contemporaneidade deste tema, estimando em mais de cem mil casos de violência, abuso e exploração sexual no estado, dentro do limite temporal de cinco anos. Uma situação alarmante, que estrapola as fronteiras nacionais, conforme aponta o trecho do depoimento prestado a CPI, de um dos principais denunciantes desta prática no Marajó, o Bispo Dom José Luiz Ascona, que como outras lideranças do Bispado regional, veem sofrendo ameaças de morte em razão das recorrentes denúncias da questão:

*“[...] Imaginem, em uma região tão longínqua, de tão difícil acesso como é a de Portel e Breves, ter esse tipo de conexões criminosas com a Espanha, com a Guiana Francesa e Suriname.*

*Para concretizar um pouquinho, por exemplo, como Espanha: em novembro de 2007 chegou ao meu conhecimento, e a fonte está na Polícia Federal que uma jovem, uma menina de 16 anos foi presa pela Polícia Federal em Guarulhos, essa menina é de Portel, no momento em que ia pegar o avião que a levaria para Madri. Nas declarações que fez à Polícia Federal ela disse que poucos dias depois iria vir, nessa mesma rota, Portel/Breves/Belém/Guarulhos, um grupo maior de mulheres desta mesma região; supõe-se que também menores.*

*[...] No caso da suspeita de tráfico e seres humanos a investigação se torna ainda mais difícil, pois há relatos de adolescentes que foram convidadas, aliciadas, para viajarem em embarcações de médio e grande porte que deixaram os Municípios para outros Estados: Amapá, onde está a Cidade de Oiapoque, conhecida como porta de saída para o tráfico internacional.*

*A condição medianamente fronteira do Marajó faz muito tentadora essa atividade lucrativa desses grupos de exploração sexual e de tráfico humano ao estar perto da Guiana Francesa. Uma situação especialmente delicada de fragilização social e até de fragilização da própria nação do Brasil.*

*[...] trata-se de um problema de Segurança Nacional. Não tem a presença da Marinha, por exemplo; nenhum barco grande e nem pequeno nesse delta enorme entre a ponta do Amapá e a ponta do Pará, não tem quem vigie. É questão de Segurança Nacional.*

*E por ser uma região abandonada, completamente, aí as máfias, os grupos organizados de crimes de toda espécie, estão colocando o pé. Marajó está se convertendo num lugar de perversão, de criminalidade precisamente pela ausência do Estado. Repito, se trata de um problema de Segurança Nacional! O Brasil tem que olhar para toda essa Região da desembocadura do Amazonas". (2010, p. 21, 22).*

Denúncia social e, coronelismo contemporâneo, um passado/presente, retratado na imagem dalcidiana da angústia da menina Rita (Ritinha) ao quase ser entregue a um canoieiro, quando os pais, Parafuso e Jovelina, com os demais filhos, haviam sido expulsos das terras do Coronel Coutinho, carregando consigo para se alimentarem, enquanto perambulavam pelo campo flamejante e ressequido, um dos melhores bois do latifundiário, como forma de vingar-se pelos anos de trabalho na fazenda. Diante do oportunismo de um canoieiro:

“Rita, já em pleno campo, sentiu que podia ser novamente ameaçada como fora dias antes. O canoieiro viu a menina:

- Vocês me dão que eu levo ela pra Belém. Conheço quem precisa de uma menina assim.

Pai e mãe se entreolharam.

- Que tu diz, Jovenila.

A menina olhou de lado, esfregando as mãos, se encolheu na saia da mãe. Esta, com a cabeça baixa, sem responder, cuspiu a máscara do tabaco. Limpou a boca com a ponta da saia e olhou a menina.

Lembrara-se do parto. A criança se mexia na esteira, a mãe notara-lhe o choro estranho, e viu que a menina se esvaía em sangue. A parteira não apertara bem o nó do umbigo da Ritinha. Quanto sangue perdeu!

Jovenila esfregou o pé numa toalha de capim e de cabeça baixa:

- Está aí a menina. Por mim...

Então Parafuso disse ao abateuara:

- Pode levar, o nome dela é Rita.

Rita olhou o pai, a mãe, o beijo tremeu, começou a chorar. Passou a mão no rosto sujo e se agarrou na saia da mãe.

- Não quero ir. Mamãe me pegue. Não! Não!

- Vai, diabo. Que então tu fica fazendo aqui?

Ritinha ergueu os olhos suplicantes, uns olhos miúdos e molhados.

- Hein, papai? Eu vou? Não? Não?

- Então a menina vai, ou não vai?

A menina correu agarrou as pernas do pai, gritando, com os olhos pulados. Aquele homem era capaz de levá-la, botá-la debaixo do toldo como uma manta de capivara. A mãe entre duas cusparadas, pegou o braço, sacudiu-a:

- Quieta, diabo. Te aquieta, demoninho.

Jovenila se lembrou daquela menina levada aos gritos numa canoa para Belém. A menina esperneava rouca de gritar. Pôs a mão no ombro da filha: - traz aquele balde, anda, vamos. E grita, então! Quem te bateu já?”. (JURANDIR 2008, p. 315, 316).

A pesquisadora marajoara, viu de perto, na infância, em fazenda na contra-costa marajoara, esses percalços impostos aos empregados do latifúndio e seus familiares, e inúmeros casos semelhantes ao da menina Rita, personagem que revela o fio condutor de uma condição de vulnerabilidade social persistente<sup>111</sup> que tem como alvo principal, crianças e jovens de pouco recurso econômico, residentes nas periferias dos espaços urbanos, e/ou nas zonas rurais, submetidos a rígidos sistemas de controle neocoronelista e sujeição humana, que determinam comportamentos que se naturalizam nas ações cotidianas, como a entrega de uma criança a um *canoeiro*, a expulsão de uma família não mais útil ao patrão, o roubo de uma cabeça de gado (denominado de *vitelo*) para alimentar os familiares e agregados. Processos de controle social e resistência que a descrição minuciosa das relações de poder no *Marajó* (2008), proporcionada por Dalcídio Jurandir nos permite à compreensão.

Ao abordar a escrita da história no *Marajó* de Dalcídio Jurandir, com destaque para a mediação social nos conflitos entre dominantes e dominados, frente à persistência de estruturas coloniais atemporais, o professor de literatura Willi Bolle, retoma a história de Ritinha, para demonstrar como as condições de trabalho, baseadas no controle social e

---

<sup>111</sup>Ao abordar os aspectos socioeconômicos e culturais relacionados ao processo de violência e exploração sexual de crianças e adolescentes, o relatório final da CPI da Assembléia Legislativa do Estado do Pará - ALEPA, dá mostra desta condição de vulnerabilidade social e da ausência de políticas de enfrentamento por parte do Estado: “Assim, a pobreza, a falta de políticas sociais, a violência doméstica e a exclusão social possibilitam que crianças e adolescentes dos centros urbanos e de municípios do interior sejam consideradas em situação de vulnerabilidade social, e sejam potenciais vítimas de violência e exploração sexual. É inegável que a pobreza vem não só criando espaços apropriados à exploração sexual, comercial e à exploração do trabalho infantil, assim como propiciando a violência em suas múltiplas facetas, embora o público alvo da exploração sexual e comercial não esteja restrito somente aos segmentos empobrecidos”. (2010, p. 136).



econômico da mão-de-obra, no caso, imposta ao pai da menina, Antônio Parafuso, promove a desestruturação das famílias e oferecem poucas escolhas às Ritinhas do Marajó:

“A história da longa retirada deles pelos campos até a casa do tio é lembrada pela filha Rita, anos depois, numa conversa com o vaqueiro Almerindo, que também foi despedido, com o argumento de que “devia trabalhar um ano de graça para saldar a conta” e a advertência de que “está proibido amigamento nas fazendas” (p. 303). Daquela caminhada, Rita lembra especialmente o episódio do encontro com um canoeiro, que fez uma proposta aos seus pais, que sentiam os filhos como um peso: “Vocês me dão que eu levo ela pra Belém. Conheço quem precisa de uma menina assim”. A reação da mãe: “ – Está aí a menina. Por mim...” E a do pai: “ – Pode levar, o nome dela é Rita”. A transação apenas não se realizou porque a menina implorou os seus pais para não a entregarem (p. 315-316). Mas ela acabou caindo nas mãos do tio, o qual, com a ameaça de encarcerá-la, por ser filha de ladrão de gado, a vendeu como objeto sexual para o administrador.

Quando Rita conta a história do seu sofrimento para Almerindo, que quer saber se “ele [o administrador] também fez contigo?” (p. 306), o vaqueiro, em vez de ser solidário com a sua companheira de sofrimento, a repele de modo cruel: “Te some da minha vista, ordinária” (p. 308)”. (2011, p. 60, 61).

A persistência deste regime de exploração e controle de homens e mulheres, que os coronéis colocam a frente de suas histórias de poder e que outros reproduzem, em menor escala revela pontos de uma sociedade conservadora, segmentada segundo o papel social de cada gênero<sup>112</sup>.

Conforme descreve o romancista marajoara, as imposições decorrentes à resistência a esse controle, como em situações de roubo de gado, exemplificada pela expulsão de Parafuso e seus familiares, tem sempre castigos simbólicos, colocando homens e bois no mesmo patamar, como podemos evidenciar na história contada por Ramiro, o vaqueiro valente e cantador de chula, à Orminda, a moça sedutora tal qual uma *Bota encantada* em *Marajó* (2008) quando este narra a ação castigante do Coronel Coutinho, perante o súbito desaparecimento da vaca Miranda, novilha estimada pelo latifundiário, como se fosse uma mulher e por vir sempre a frente do gado do Menino Jesus:

---

<sup>112</sup> Para BOLLE (2011, p.61) o romance *Marajó* conta os casos de várias mulheres, além de Ritinha, que são “usadas como objetos sexuais (embora às vezes elas participem desse jogo) e depois, socialmente desclassificadas. É o caso da cabocla Marta, que foi viver com seu Nélon, cuja senhora enlouqueceu, e que então procurou “uma pequena que cuidasse da casa e da louca” (p. 73). Ora, Marta deixa-se envolver pelo comerciante Calilo, que acaba por expulsá-la; desamparada, ela se arrepende e se sente, como ela própria diz, “capaz de pedir de joelhos um lugar de lavadeira pro seu Nélon” (p. 161). Alaíde, depois de ter sido deixada por Missunga, fica temporariamente na palhoça de Tenório (p. 405), depois se reergue. O destino de Guíta, a outra amante de Missunga, provavelmente teria sido semelhante, mas ela morre no acidente (p. 350). A história desses sofrimentos é resumida pelo resignado silêncio da velha Felismina, que teve um filho morto, um desaparecido, dois ladrões e a filha desonrada: “um clamor na sombra, escuro e anônimo, clamor de todas as mães de prostitutas e ladrões” (p. 140).<sup>7</sup> Um clamor que faz eco ao grito do cego do Arapinã, lembrado por Missunga no início da história e que expressava “a voz dos homens primitivos gritando o seu medo e a sua dor” (p. 33)”.

“— Que contas me dá da Miranda, seu José?

— Cismo do Gervásio, Coronel. Gervásio foi despedido do Alegre por desconfiarem dele.

Levaram-no para o Coronel, com o rosto fundo, cabeludo, o peito aberto, suado e cansado do serviço — uma peiação de mamotes no curral.

A carne da Miranda que a mulher do Honório, grávida, desejara provar, enchia duas tinas na barraca de dois pescadores companheiros de Gervásio. Gorda que metia usura.

Ramiro falou mais baixo, embora estivessem sós na beirada.

— Coronel leva Gervásio para uma ilha de mato no campo e com a marca em fogo, gritou: — Todo mundo vai saber que foste ferrado com a minha marca, seu ladrão... Miranda está vingada.

Castigo de ladrão é ferro em brasa”. (2008, p.318).

A narrativa do tempo de mocidade do Coronel fez Ramiro pensar em fazer uma cantiga, que demonstrasse a forma severa como se castigava àqueles que contrapunham-se, a seu modo, como o velho Gervásio, aos desmandos do coronelismo marajoara, mas sua cantoria também reforçava o controle social: “Castigo de ladrão é ferro em brasa”.

Vontade não concretizada por Ramiro, em razão do contato sentimental que manteve com o velho Gervásio, que com pena da mulher de Honório e seu desejo de *prenha*, roubou e matou Miranda e após a “ferra” do Coronel, desgostoso por estar marcado como um ladrão, um animal, refugiou-se nos confins da fazenda Monguba, em uma espécie de autoflagelação, para resistir a exploração e a vergonha imposta pelo poderoso Coronel Coutinho.

Segundo Bolle (2011, p. 61) dentre as inúmeras formas de resistência de trabalhadores pobres, frente à exploração dos donos do poder no Marajó, uma que é imediatamente sentida pelos patrões é a migração da mão de obra. Pois em razão dos tipos de trabalho mais comuns no arquipélago: caça, pesca, horticultura, o cuidado com o gado, a extração de açaí, que demandam, em geral, número considerável de trabalhadores, se faz extremamente necessário, a fixação do trabalhador, para perpetuar o controle dos donos do poder, fazendo referência, para exemplificar esta situação, ao caso de Francisco, o filho de *Siá Felismina*, que se recusa em continuar sob o regime de trabalho imposto pelo Coronel Coutinho e seu cabresto eleitoral: “Que faço aqui?”, pergunta para a mãe. “Ser eleitor do Coronel Coutinho? Apanhando açaí toda a vida? [...] É só desgosto. Só temos esta miséria” (Dalcídio Jurandir 2008, p. 80). Francisco partiu, então, para Belém e alistou-se no exército para servir à Pátria.

Contraditoriamente, Francisco morreu com a barriga aberta, durante batalha pelas ruas de Belém na revolta da Cabanagem, ao ser obrigado, como militar a defender os interesses dos donos do poder na Amazônia, muitos dos quais fazendeiros no Marajó.

Gerando em *Siá Felismina* um ódio profundo contra o movimento e o desejo de que acontecesse uma nova Cabanagem “uma grande cabanagem no mundo” “para acabar com muito branco” (p. 82 e 367). “Essa memória, da grande revolta política, por vários pobres, mesmo não levando a nenhuma ação concreta, não deixa de ser uma parte da construção de sua identidade e uma forma de resistência” (Bolle 2011, p. 63).

Construção de identidade e resistência, em potencial, ao sistema de dominação coronelista marajoara e amazônico, que segundo o pesquisador aparece em outros personagens dalcidianos emblemáticos, como a sedutora Ormindá, que se opunha ao poder dos coronéis marajoaras, entre os quais o coronel Coutinho, que exercia domínio simbólico-territorial, se exibindo para os parceiros, falando sobre as mulheres caboclas, povoando os matos e os campos, acreditando estar fazendo um favor ao Marajó e sua gente, cruzando o seu sangue português com o das mulheres da *aristocracia de pé no chão*, amantes que o coronel distribuía ao longo das suas fazendas do Arari, e que vinham durante as festas de fim de ano em Cachoeira, tomar a bênção do padrinho, sob estas bênçãos escondiam-se filhos e filhas, impondo os seus desejos, “Um exemplo é Alaíde, com a qual Missunga dança numa festa e que ele leva numa noite para o Igarapé; procurando defender-se das investidas dele, ela revela “ – Sou sua irmãgãua! Seu pai é meu padrinho! Sou sua irmã. Me largue”. (Bolle 2011, p 56).

Com Ormindá, coronel Coutinho não tinha a mesma sorte, em nota Bolle (2011), faz uma síntese deste comportamento que a bela jovem, com sua faceirice, desafiava o coronel e a sociedade conservadora do Marajó:

“A história de Ormindá, a filha de Felismina, tem alguns elementos em comum com a daquelas outras mulheres, mas é diferente na medida em que ela foi vítima do rancor de pessoas do povo. Depois de sofrer o abuso sexual por parte do líder espírita Manuel Rodrigues (p. 137), ela resolveu usar livremente o seu corpo, o que provoca o ódio dos homens que ela recusa e a inveja de muitas mulheres. Em torno de Ormindá, de beleza perfeita, desenvolve-se uma lenda, em que acaba predominando o elemento trágico. Em Cachoeira, conta o povo, ela foi vista “uma noite subir a torre da igreja com o próprio sacristão” e no dia seguinte, foi encontrada “a marca do corpo dela no soalho da torre” (p. 363). Diante da interpretação geral de que “Nossa Senhora marcou a sombra de Ormindá no chão sagrado que a perda profanou”, Ramiro se pergunta se aquilo não foi “malvadeza das mulheres da beirada do rio”, que desejavam que “aquele corpo havia de apodrecer em vida” (p. 423). O fato é que Ormindá sofreu com essa perseguição e, no final, morre de “inchação” (p. 459-461). Essa história é relevante também por mostrar que o romancista, apesar de toda a sua crítica aos donos do poder, evita o maniqueísmo de idealizar o povo”. (p.61).

O posicionamento libertário e resiliente da personagem Ormindá é corroborado por RABELO (2014, p. 38):

“Diante do poderio repressor dos coronéis, Ormindá encantadora, linda e dona de si, desacomoda a sociedade com sua história de vida, na então vila de Ponta de Pedras e nos lugares por onde passa. A ânsia de viver vai muito além dos limites da sociedade capitalista em que vive. Cobiçada pelos homens e invejada pelas mulheres, devido à beleza que possui, faz disso o seu maior triunfo para viver da maneira que quiser e com quem ela escolher, sem dar explicações a ninguém.

Ao analisarmos a construção discursiva de gênero no romance, a partir de Ormindá, uma prostituta que desafia o jugo do falocentrismo, constitutivo das sociedades marajoaras, Dalcídio Jurandir deixa ver a subversão da ordem, da condição feminina, na construção desta personagem. Visto que, ao contrário de muitas mulheres da narrativa, Ormindá não silencia seus desejos de mulher. Seus pensamentos, atitudes e comportamento são vistos como pontos negativos e contrários à ordem discursiva imposta pelo regime do Coronel Coutinho”.

A história de luta e resiliência da gente do Marajó, perante o(s) coronel(is) Coutinhos, símbolos de uma estrutura de dominação político-social originada no período colonial e da força dos marajoaras frente aos *intemperis* das chuvas e da seca ao longo de suas vidas, da migração de crianças tentando fugir de um destino perverso, as práticas cotidianas das fazendas, como a “ferra” do gado imposta à Gervásio, como uma marca para o resto de sua vida confinada, e *a memória coletiva* (Halbwachs 1990) sobre o evento, não necessariamente trilha o caminho do castigo social, podendo ser também um momento de festa, de encontro, que se destaca na escrita dalcidiana.

O contato com a literatura dalcidiana e outros escritos sobre o arquipélago, e o *ouvir falar* sobre o Marajó e sua gente resiliente, me fizeram atravessar a baía em diferentes momentos, para vivenciar uma experiência etnoliterária preta de significados, como um mergulho no *caroço de tucumã* que embalava os sonhos do menino Alfredo.

#### **4.2 - Os (Des)Caminhos da Primeira Travessia ao Marajó: em busca dos *tesouros memoriais cabanos***

O primeiro contato que mantive com um dos *Marajós*, experienciados etnograficamente, realizou-se em setembro de 2012, e nem de longe, lembrava o Marajó de *ouvir falar* ou mesmo os traços da literatura dalcidiana que nos motivaram a atravessar a baía do Marajó, em lancha motorizada, para desembarcar na sede municipal de Ponta de Pedras, onde nasceu Dalcídio Jurandir. A não ser pelo fato de que estávamos as portas de uma eleição

municipal e, em razão disso, a cidade estava em polvorosa, a todo momento passavam diante do pequeno hotel na orla do rio *Marajó-Açú*, onde estive hospedado juntamente com *minha marajoara*, que aquela altura começava os seus estudos sobre Ormindá, grupos de correligionários vestidos com camisetas, e carregando suas bandeiras vermelhas, como se tivessem sido tingidas com muruxi, ou amarelas, representando o partido que estava tentando a reeleição, vez por outra, os embates levavam a conflitos físicos e verbais, como se estivéssemos no meio de uma Cabanagem.

No meu caso, o objetivo de então, era verificar a existência de velhos moradores na localidade que contassem histórias cabanas assemelhadas as do autor marajoara, neste sentido, fiz contato prévio com a “Associação de Professores para Estudos Literários de Ponta de Pedras – Dalcídio Jurandir- ALPELPP-DJ”, e na cidade, participei de uma breve reunião na sede da entidade, onde como em um ritual de passagem no sentido de Van Gennepe (1986) apresentei a alguns membros presentes o interesse da pesquisa, ao mesmo tempo em que ouvi relatos sobre o trabalho desenvolvido pelos associados para tentar manter viva entre os pontapedrenses a lembrança do filho ilustre.

Em razão do contato com os associados, e de registros históricos que confirmavam suas narrativas de presença de uma memória cabana em um local específico do município, acabei por definir como espaço para pesquisa a ilha de Santana, localizada na foz do rio Arari, uma pequena parcela fluvio-territorial do *Marajó dos Campos*. De toda maneira esta escolha embrionária, refletia o contexto histórico, as escolhas bibliográficas e o momento vivenciado pelo pesquisador, como sabiamente afirmou Peirano (1995).

Àquela altura a única certeza que tínhamos é que poderíamos encontrar em uma pesquisa de campo no Marajó, *meandros* memoriais sobre o movimento cabano, conforme havíamos encontrado entre os *velhos das antigas* da região do Capim, e que de certa forma, haviam contribuído para a escrita dalcídiana do evento que aparece em *Marajó* (2008), *Belém do Grão-Pará* (2004) e outros pontos de sua obra, por ter ouvido narrativas cabanas contadas pelas *Siás* que acompanharam sua infância no arquipélago, um tesouro memorial a ser desenterrado:

“Ormindá aguardava o anoitecer, se prometera a um homem quando voltasse a Mangabeira... Pensou nas histórias de Calilo.  
Hemetério quando vinha à vila contava para Ormindá: Eu sempre digo pro Calilo que naquele sítio do Tenório tem fortuna enterrada.  
— Aqui tem ouro, seu Calilo. Tem. Tem ouro. Frade entrou por essas baixas. Agora saber o lugar é que é o buraco.

Finado avô de Hemetério dizia. No tempo da cabanagem enterraram foi ouro. A casa do seu Bonifácio levantada sobre umas sepulturas de cabanos. E havia ouro muito, mas muito ouro entre as ossadas.

— Não acredito, Hemetério.

Calilo fingia não acreditar. Afinal os frades tinham dinheiro. Os cabanos também tinham. E quando na vila via Orminda, esta lhe dizia com um olhar: — Valho muito mais do que um trancelim. Valho todas as peças de fazenda de sua loja.

Hemetério tinha um contão no Calilo.

— Devo até a vergonha.

E excitava o sírio para os tesouros. Tinha um cacuri de bom peixe. Todo peixe era do Calilo. A dívida só podia ser paga se desenterrando ouro. Numa noite Calilo se decidiu.

O rio, na noite alta, ofegava como um mal-assombrado. Facho aceso, os dois deslizavam, se atolando na sombra, no lameiro da várzea. Um corujão ria grosso.

— Por aqui, seu Calilo.[...].

— Cava, cava, Hemetério[...].

— Ande, ande, seu Calilo, não pense, não magine.

O rio parou olhando aquilo. A cova se abria numa gargalhada silenciosa, engolia cobiça, miragem, Hemetério lá no fundo cavando. O facho na mão de Calilo era um fogo-fátuo. Orminda se distanciava. Seu corpo nas águas e nas folhas desaparecia. Ele tinha mais dinheiro que Lafaiete, por que ela preferia o tabelião? O ouro seria decisivo. Lafaiete cobri-a com as folhas dos livros e dos autos do cartório. O medo da justiça fazia Orminda ceder ao tabelião. Deus meu, me tirai Orminda da cabeça, me tirai o ouro das covas. Vontade de se ajoelhar e pedir a Deus. Mandaria rezar missas pela alma dos cabanos. Daria gratificações a Lafaiete que em troca lhe mandaria Orminda”. [...]. (2008, p.114 a 117).

Orminda, menina-mulher marajoara não nascida da velha Felismina e sim da *mãe d'água* e achada na praia como o *pajé sacaca* Fortunato Pombo (Galvão (1955, p. 95), povoava os sonhos e seduzia os homens com seus encantos, semelhante a uma *bota* que a água trouxe o corpo morto para a praia, lama gulosa que conduzia os pescadores ao êxtase sexual e a morte se não fossem separados à força, fêmea resiliente, que desafiava os valores morais da época e o poder dos coronéis, personagem que ajudou a compor o projeto inicial de *tesouros cabanos* a serem desenterrados no arquipélago.

Tesouros sobre os quais outros autores se debruçaram para tentar compreender a identidade marajoara e regional, partindo do próprio *Marajó* (Dalcídio Jurandir 2008) e de outras leituras dos *tesouros enterrados*, que reafirmam uma memória coletiva, marcada por uma circularidade hermenêutica (Gadamer 2002) incompleta, em relação a este ponto de representação social da Cabanagem.

Seguindo a concepção do velho mestre, nascido em Abaetetuba (Abaeté), terra singular para o movimento cabano, embora, como foco de resistência e que em sua infância,

como contou algumas vezes em sala de aula, passava longos períodos na fazenda de um tio em Ponta de Pedras, pescando piranhas por entre as brechas do assoalho elevado, enquanto as águas inundavam a planície e a memória coletiva sobre o movimento deveria emergir fluentemente, influenciando, posteriormente, sua forma de conceber o mesmo, conforme percebemos em uma síntese disposta em MAUÉS (2007, p.167):

“A Cabanagem, revolta popular que ocorrera há um século (1835-1840), é tema recorrente no romance. Sua memória estava presente não só entre os poderosos, que temiam sua recrudescência, como entre as pessoas do povo, que falavam a respeito e sonhavam desenterrar o ouro dos cabanos. Falava-se também do ouro enterrado pelos frades que, no período colonial, habitavam no Marajó e criaram as primeiras fazendas de gado, depois confiscadas, durante o período pombalino e doadas a apaniguados do governo de então. Esta (a obtenção de tesouros enterrados), para o povo comum, tem sido uma forma de explicar a riqueza de muitos poderosos, em outros locais da Amazônia (no Salgado, na região bragantina) e de muitos outros lugares, assim como de alimentar um sonho de enriquecimento fácil. Ela também tem a ver com a crença de que as almas dos donos dos tesouros enterrados não podem alcançar sossego enquanto os mesmos não forem achados e desenterrados por pessoas vivas (cf. Maués 1995, 1999)”.

Percurso semelhante a busca de traços identitários da composição étnico-populacional dos *Marajós*, com ênfase para as visões, fugas e redes de contato das *Áfricas Marajoaras* e a presença negra na Cabanagem, Agenor Sarraf Pacheco, um dos oriundos da *aristocracia de pé no chão*, que seguiu os (des)caminhos do menino Alfredo, embora tendo nascido em Breves, no *Marajó das Florestas*, propõe para este fim, entre outras trilhas, o reexame de um velho documentário escrito pelo professor melgacence Gabriel Severiano de Moura, durante a década de 1970, objetivando comprovar a ancestralidade histórica de Melgaço, através de reunião de calhamaços escritos.

Pacheco (2010 p. 37) afirma ter feito a leitura destes como alguém que procurava um tesouro, que abrisse o baú de memórias e redigisse versões de outras histórias que interessasse a gente da região e “estrangeiros” em relação aos *Marajós*, escritos que envolveram o historiador e a singularidade de um dos seus títulos: “*Outro gracejo sobre botijas de dinheiro enterrado*”, que a memória coletiva arrastou para as memórias do primeiro autor, resultando em uma narrativa sobre um caso mal sucedido de tesouros enterrados, transcrita nestes termos:

“*Já é do meu tempo. Por volta do ano de 1915, o meu pai era dono de grandes lavouras, sítio, e de vários canaviais. Possuía um engenho, a junta de bois, onde se fabricava açúcar mascavo, mel, rapadura, cachaça, etc., naturalmente contava com avultado número de trabalhadores. Um deles, vindo também do Nordeste, nos tempos das grandes secas de 1877 e 1888,*

*aliás, tinha sido escravo. Certo dia, ainda de madrugada, bateu lá em casa, no maior escândalo do mundo, despertou todos nós. Meu pai veio atendê-lo às pressas. – O que foi? O que foi? Seu Domingos, que diabo já lhe aconteceu? Seu Gabrié! Falou ele muito nervoso. – Vim pedi a vosmecê pra me emprestá toda ferramenta qui tivé no barracão. Os ferro de cova, as pá, as picareta, enxada, enxadeco e os carrim de mão, tudim. Soinei sinôsim cum a butija enterrada no pé da castanheira grande, lá no cento e quero já, já, arrancá a bicha. – Tú tá doido, negro dos seiscentos diabos! Tu ainda vai acreditar em conversa de alma?... Apoi sim nho sim, e eu quero a ferramenta e é já, tem qui sê anti do dia amaincê. – Então leva lá o que tu quiseres e me deixa em paz. Lá se foi o preto com bem uns dez companheiros, e o dia amanheceu, entrou pela tarde e nada. Já à tardinha, quase noite, vem chegando de volta o pobre preto, com os outros parceiros, suados, tristes, com uma fome danada, perderam um dia de trabalho, desconfiados... – Taí seu Gabrié seus carrim e seus ferro, muito brigado. Trabaiemo qui nem burro cavando buraco e a gente só encontrava era nim de saúba. O dinheiro encantou-se di repente em furmiga...”. (MOURA apud PACHECO 2010, p. 37, 38).*

Se a memória coletiva sobre os *tesouros enterrados* dos cabanos pode explicar a permanência de uma estrutura narrativa de longa duração, em constante circularidade hermenêutica (Gadamer 2002), em relação as histórias dos achamentos, por outro, a empreitada em torno da busca ao local, indicado em sonho ao trabalhador do engenho, tem caráter individual, sendo condição indubitável para o achado, não podendo ser, em hipótese alguma, como aparece na narrativa acima, uma empreitada coletiva, quase um *ajutório*, que lembra o trabalho de *cuivara*<sup>113</sup> de um roçado, ou o esforço de abrir uma cova para enterrar um morto recente, como vimos e ouvimos em Sant’Ana do Capim<sup>114</sup>.

Narrativas memoriais como estas, agregando a imagem dos cabanos aos possíveis tesouros, escondidos em suas fugas e, que pela condição social de exploração social e dominação política a que estavam submetidos, grande parte dos acabados, somente se justificariam no imaginário social, como fruto de pretense saqueamento às famílias mais abastadas da província, principalmente, de comerciantes portugueses, maçons e outros estrangeiros, fazem parte da representação social do evento, estando presente em diferentes

---

<sup>113</sup> Prática usual nos espaços onde se realiza o cultivo de mandioca, macaxeira, milho, etc, tendo como base o trabalho coletivo denominado de mutirão, também chamado de ajutório, adjuntório. Neste processo, quando a limpeza de uma certa porção de terra, onde será realizado plantio, não consegue ser eficiente, os resíduos da queima são amontoados em locais estratégicos para realizar uma nova queimada.

<sup>114</sup> Diferente do que estamos acostumados a ver nos centros urbanos, nas zonas interioranas, nem sempre a morte é entendida como um processo de sofrimento, salvo se a mesma se der de forma brusca ou violenta. Em Sant’Ana do Capim, vi alguns casos em que após o falecimento de pessoa muito conhecida, amigos do morto são chamados para cavar a sepultura, neste trabalho, não há lamento, relembram-se as peripécias do morto, suas aventuras, situações jocosas em que esteve envolvido, tudo regado por uma boa dose de cachaça ou outra bebida, o importante é *beber o morto*.



pontos do espaço regional. A sociabilidade coletiva sobre os tesouros memoriais cabanos, constitui, portanto, uma *estrutura de longa duração* (Sahlins 2004).

Como exemplo desta condição, embora, neste caso não haja referência direta aos cabanos, Pereira (1998, p. 30 a 32), se refere às *Lendas do Tapuruçu*<sup>115</sup>, apresentando-nos uma narrativa similar as que ouvi de meus antepassados no vale do rio Capim, a qual dá o título de *Contos do rio Capim*, conforme:

*“Determinada noite Nego Tarla, inventou de ir pescar uns mariscos para o dia seguinte ter o que merendar. Assim se foi, remando a sua montaria ele seguia a correnteza do rio, num determinado lugar onde tinha um grande rebojo, resolveu parar. Amarrou sua canoa numa raiz de corticeira, linha pra lá, puxa pra cá e nada de peixe beliscar, já passando das nove horas, um vento morno passou perto dele, deixando seus cabelos arrepiados. Olhou pra cima, olhou pra baixo tudo quieto, nem um piau sequer tinha pegado. De repente um bá, bá, bá, na água vinha que vinha no seu rumo. Viuge Maria! Pensou Nego Tarla, é o mundo que vai se acabar, pensou em sair o mais rápido dali! Não podia, até parecia estar pregado no banco da canoa, o caniço pesava uma tonelada, não conseguia levantá-lo. [...] Ouvii uma voz que vinha muito de longe, alguém que queria falar com ele. Apurando os ouvidos conseguiu escutar melhor o que aquela pessoa queria lhe falar.*

*A voz era rouca, mesmo assim Nego Tarla, entendia perfeitamente o que a velha senhora queria lhe dizer. “Meu filho. Disse ela. Não tenha medo! Eu estou te pedindo para ir até o tronco do pé mais alto de buriti que fica próximo da represa, cave ao seu redor e você verá que aparecerá um pote de barro, não abra este primeiro pote, continue cavando e quando chegar no segundo pote retire o mesmo, corte seu dedo anelar esquerdo e deixe pingar três gotas de sangue no pote grande, tudo se acalmará, não tenha medo, nada te fará mal nenhum.*

*Faça isso na primeira sexta-feira do mês que vem, não esqueça, você tem de ir só, não leve ninguém. Tem mais uma coisa, não quebre o pote deixe para quebrá-lo em sua casa, retire a riqueza que tem dentro do pote e vá embora para bem longe, pegue a metade do dinheiro e distribua aos pobres a outra metade você pode gastar como quiser. Não se esqueça, vá embora para bem longe, não fique aqui por perto. Sim! Já ia me esquecendo, bem atrás da capela, tapado com umas pranchas de maçaranduba, tem um buraco entupa até o topo, este sumidor era onde os escravos eram jogados. Foi lá que eu morri, minha senhora ao descobrir que meu senhor estava simpatizando comigo, um certo dia ela mandou o carrasco dar cabo de mim. Assim ele fez, quando meu senhor estava viajando ele cumpriu as ordens de siá. O senhor chegou e notou a minha ausência ele ficou desesperado, sem pensar duas vezes, chamou o negro, perguntou onde ele tinha me levado, como nego não*

---

<sup>115</sup> Como registrei no capítulo referente aos (re)encontros no vale do rio Capim, o *Tapuruçu* corresponde a uma pequena comunidade, margeada pelo rio Capim, entre a vila de Sant’Ana e a sede de São Domingos do Capim, onde podem ser encontradas ruínas de um dos antigos engenhos da região, que pertenceram a Vicente Chermont de Miranda, liderança política do movimento que ficou conhecido como a Revolta do Capim em 1891, inspirada na Cabanagem. Proprietário também da ilha de Santana do Arari, após a expulsão dos Mercedários durante o período pombalino, localizada na foz do rio Arari, no arquipélago marajoara onde realizei parte da pesquisa de campo nesta área.

*mentia, falou tudo ao senhor. Ajoelhado pediu clemência, dizendo que só tinha atendido ordens da siá.*

*Inconformado vendeu tudo que tinha, uma parte depositou em dois fornos de cobre, atracando em uma corrente muito forte, soltou dentro do rio, a outra parte ele deu à sua esposa. A mesma desesperada por perder seu marido, enterrou todo o dinheiro e não teve outra escolha jogou-se no mesmo buraco, onde o marido e eu morremos. Nunca mais os vi. Enquanto eu, estou perambulando a espera de alguém que tire este pecado dos meus ombros. Faço-te esta súplica! Não deixe por metade, para minha pena não dobrar. Faça isso e ajude a salvar nossas almas”.*

Entre estas narrativas há pontos em comum e a preponderância de *memórias meândricas*<sup>116</sup>, em que ficam submersas camadas do tempo dramatizadas em linguagens narrativas (Bachelard 2007), em permanente mudança, em um contínuo emocional, empenhado no tecido das ações culturais, um processo contínuo e descontínuo de morfogênese da *memória social*, (Halbwachs 1990).

Esta morfogênese da memória narrativa é *turbulenta* e imprevisível: o que é desconstruído em uma dada margem é reconstruído em outra, numa escala atemporal, guardando certa similaridade com a resiliência identitária dos cabanos e seus *tesouros memoriais* que podem ser encontrados em diferentes pontos da Amazônia, como o arquipélago do Marajó.

Para chegar até este, antes, de mais nada era preciso passar por um quase ritual, a travessia da baía do Marajó, em um barco de linha, etapa que mesmo alguns marajoaras podem estranhar e ficar *mareado*<sup>117</sup>. O destino, a ilha de Santana na foz do rio Arari, literalmente, uma aventura antropológica densa, tal qual a proposição do caráter etnográfico enfatizado por Geertz (1989). E sem perder de vista as importantes orientações de Vagner Gonçalves da Silva (2006), ao afirmar que uma das questões não resolvidas na Antropologia, estaria relacionada às dificuldades do pesquisador em contrapor-se a um objetivismo científico, que limitaria a disposição nas etnografias, dos aspectos subjetivos das experiências em campo. Vivências que tradicionalmente, somente aparece nos diários de pesquisa. Este instrumento metodológico foi a base da escrita seguinte, enfatizando a experiência etnográfica na Santana do Arari do Marajó.

---

<sup>116</sup> A discussão a cerca de *meandros* atemporais da memória narrativa, tem sido orientada a partir dos textos dos franceses: Gilbert Durand (1998) e Gaston Bachelard (2007), entre outros.

<sup>117</sup> Em nota, PACHECO (2009, p. 30) afirma: “Essa expressão foi cunhada por D. Antônio de Almeida Lustosa, arcebispo de Belém, quando percorrendo por quase oito anos os rios da Amazônia (1932-1940) a observar aspectos da vida na região, para além da visita pastoral, sentiu muito enjoo em função das fortes ondas que batiam em sua embarcação. LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. No estuário Amazônico (“À Margem da Vida Pastoral”). Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976”.

### 4.3 – A *Preamar* de Travessia: notícia histórico-etnográfica da ilha de Santana

Nos escritos de Alexandre Rodrigues Ferreira em *Notícia Histórica da Ilha de Joanes ou Marajó*, resultante dos registros do naturalista brasileiro ao arquipélago marajoara, empreitada iniciada por volta de onze da noite de 7 de novembro de 1783, com destino à vila de Monforte (atual Joanes), aparecem registros importantes para a compreensão desta etapa histórico-etnográfica da pesquisa. Segundo Lisboa (2012 p.19) está neste documento a notícia mais antiga sobre a circunavegação da ilha do Marajó, com base, na viagem exploratória realizada pelo Inspetor Geral da ilha Florentino da Silva Frade, expedição contornando o arquipélago, iniciada em 1º de maio de 1756, partindo do igarapé *Pucá*, no rio Arari, e:

“[...] navegando em roda da ilha, mas sempre encostado a ela, quando então entrou pelo Arari, donde sai o igarapé Pucá, que foi o ponto da sua volta, contava já 29 dias de viagem. Navegava, portanto, em uma canoa ligeira, equipada com 4 remos por banda, que nunca se demorou em parte alguma tempo considerável; antes, nas situações da costa em que era precisa a enchente para seguir viagem, contanto que ventasse, prosseguia adiante, fosse embora a vazante ou não, tanto foi o tempo que gastou em rodear; digo rodear porque, além desta primeira viagem, empreendeu o mesmo comandante a segunda no projeto de atravessar por terra, de costa a costa, que pôs em ação em 21 de novembro do mesmo ano”. (FERREIRA 2005, p.49)<sup>118</sup>.

A circunavegação do arquipélago do Marajó em 1756, posicionado na embocadura do rio Amazonas<sup>119</sup>, traz à cena histórica uma área composta por um labirinto hídrico desafiador e as narrativas geográficas, mineralógicas, agrícolas, históricas, botânicas e zoológicas da ilha do Marajó proporcionadas, posteriormente, por Alexandre Rodrigues

---

<sup>118</sup> Com base nos registros de *Notícia Histórica da Ilha de Joanes ou Marajó*, Lisboa faz uma síntese desta segunda viagem de Florentino Silveira Ferreira, feita por terra, resumindo que: “Apesar do esforço físico maior que uma aventura deste tipo exigia, uma vez que o único meio de transporte terrestre era o cavalo, a viagem foi concluída em oito dias. Saiu do Mauá, um afluente da margem esquerda do Arari, chegando à região do Arari p.d. em um dia de viagem. Em outros dois dias, atravessou do Arari para o retiro São Luis, que os jesuítas construíram às margens de um rio que parte do lado ocidental do lago Arari, e daí alcançou as cabeceiras do rio Mocões. Do local conhecido como Mocões do Pacoval de Santa Cruz do Arari, chegou à margem do Camarãotuba no quinto dia, dispendendo ainda mais três dias para atravessar os mondongos e chegar ao norte da ilha. Na realidade, nesta viagem, Frade atravessou apenas a região dos campos no sentido sudeste-noroeste”. (2012 p. 19).

<sup>119</sup> Segundo LISBOA (2012, p. 17): “O Marajó é um arquipélago encravado na embocadura do rio Amazonas. A ilha principal é uma vasta planície, com área aproximada de 59.044 Km<sup>2</sup>. O terreno do arquipélago forma um declive a partir do lado oriental, elevando-se de cinco a seis metros, em direção à costa ocidental, até se nivelar às águas do Atlântico e pelo canal do Norte do rio Amazonas; a leste, pelo oceano Atlântico e baía do Marajó; a oeste, pela região dos Furos; ao sul, pelas águas fluviais da foz dos rios Pará e Tocantins. O canal do sul do rio Amazonas passa entre a ilha do Marajó e a ilha Mexiana. A costa ao norte da ilha, que é conhecida como contracosta, posiciona-se paralela à linha equatorial. A arqueóloga Helén Palmitary, no início da década de 50, comentou que a ilha grande era descrita na região “como um ovo na boca de uma serpente”, sendo esta o rio Amazonas”.

Ferreira. Compondo um amplo levantamento científico e filosófico da Amazônia, além do caráter empreendedor deste projeto, demonstrava o interesse da Coroa Portuguesa em conhecer, por meio de grandes expedições naturalistas, as potencialidades geoestratégicas e econômicas do território colonial na segunda metade do século XVIII.

Projeto que se inicia com os primeiros navegantes europeus que aqui chegaram e ficaram fascinados com a beleza natural da geografia física do arquipélago, sua diversidade biológica e cultural, como por exemplo, a presença dos nativos chamados de *Nheengaiba* que desapareceram vitimados pela colonização militar, econômica e religiosa imposta pelos portugueses. Um processo que não se dá de forma pacífica, sem resistências:

“O labirinto de ilhas, os “Marajós”, e seus habitantes cravados na foz do território a ser conquistado, não assistiram, passivamente, àquelas estranhas chegadas de gentes tão diferentes de suas visões humanas. Experientes em contatos e guerras tribais anteriormente vividas, entre si e com outras nações, Aruãns, Sacacas, Marauanás, Caiás, Araris, Anajás, Muanás, Mapuás, Pacajás, entre outras e os batizados de *Nheengaibas*, enfrentaram as armas portuguesas por quase 20 anos. Esse processo já demonstra quão difícil foi a conquista da Amazônia e como os nativos habitantes, “da ilha que estava atravessada na boca do rio Amazonas, de maior comprimento e largueza que todo o reino de Portugal”, posicionaram-se diante da voraz ganância lusitana.

Situados em diferentes pontos geográficos da grande ilha de Joanes, essas nações lutaram em defesa de seus territórios, modos de ser e viver. Imaginários e memórias sobre suas forças, resistências, habilidades em lidar com canoas, remos, arcos, flechas, táticas de esconderijos entre matas e rios, podem ser encontrados em crônicas de religiosos do século XVIII, historiadores e viajantes do XIX, além de obras que compõem a historiografia regional contemporânea”. (PACHECO 2010, p. 18, 19).

Estes contatos resilientes, deixaram uma história arqueológica e cultural rica, submersa nos campos, como *tesouros memoriais*, presentes na paisagem físico-antropológica marajoara, potencialidade, que vem despertando a ação de diferentes setores da economia, em contraste com a permanência na marginalidade social, em que vive a maior parte da população marajoara e regional, condição descrita por Dalcídio Jurandir há décadas, em diferentes momentos de sua trajetória estético-literária, especialmente, quando sua escrita priorizou aspectos socioeducacionais, marcados pelo domínio de preceitos forjadas no autoritarismo e descontextualizadas da realidade socioespacial dos pequenos *Alfredos* da capital ou do interior:

“Tem-se que a escola, na perspectiva do literato, constituía espaço elevado de formação, tanto no que refere à aquisição de saberes codificados de forma escrita quanto no que diz respeito a construção de valores e hábitos de vida tidos como próprios de pessoas ilustradas.

Todavia, na perspectiva dalcidiana, o grande problema era que a instituição se encontrava sob o domínio de preceitos e normatizações forjados de modo autoritário, por grupos minoritários, que não representavam as camadas trabalhadoras e por conseguinte, afastava-se da realidade social com a qual deveria dialogar”. (PANTOJA 2014, p. 85).

Permanência socioeducacional marginal dos(das) menino(nas) *Alfredos* que denominamos de *condição cabana* e que, juntamente com o processo de *ouvir falar* do Marajó nos levaram ao arquipélago, para tentar conhecer e etnografar um pouco destas características, assim como fizeram, há seu tempo e modo, os crônistas viajantes, literários como Dalcídio Jurandir, e cientistas de diferentes segmentos e gerações, inebriados com *A Terra dos Aruãs* (Lisboa 2012).

Travessias que nos permitem o contato com um mundo de incontáveis possibilidades de pesquisa científica e de aprendizagens que carregamos para o resto de nossas vidas, basta lembrarmos por exemplo, a epigrafe da obra de Lisboa: “*Marajó é uma coisa fantástica, só você vendo... E depois de ver, é capaz de não acreditar...*” (Carlos Drumond de Andrade, *A moça contou*, 1981). A travessia ao Marajó é sim uma condição fundamental, para vivências fantásticas.

Uma mostra destas vivências e travessias é proposta por Boulhosa (2007), ao destacar a necessidade de compreensão da construção histórica do vaqueiro marajoara, foco central de sua pesquisa, e que se aplica a outras instâncias da vida marajoara:

“[...] é necessário fazer uma viagem no tempo, atravessar a baía do Marajó, fundear o barco na Ilha Grande de Joanes e conhecer um pouco desse universo amazônico que é o Marajó, que no passado atraiu a atenção de holandeses, franceses, ingleses e portugueses, e que há muito tem atraído a atenção de arqueólogos, antropólogos, sociólogos, geólogos, cinegrafistas, entre outros.

Embora a Ilha do Marajó seja palco de inúmeras investigações científicas, é, porém, nos romances que estão registradas as mais valiosas expressões da vida humana e da paisagem em Marajó, pois foi através de romances de Dalcídio Jurandir, *Chove nos Campos de Cachoeira* (1929) e *Marajó* (1947), que a Ilha foi incorporada à geografia literária brasileira, onde no mesmo tempo em que o autor descreve a região, revela a diversidade cultural do homem marajoara e as complexas relações sociais mantidas na ilha.

Localizada no norte do Brasil, nordeste do Estado do Pará, na desembocadura do rio Amazonas, está a Ilha do Marajó, a maior ilha fluvio-marinha do mundo, [...] formada por 12 municípios, que com outras ilhas, em destaque as ilhas da Caviana, Mexiana e Gurupá, formam o arquipélago do Marajó”. (p. 30).

Deste modo, não é de hoje que se atravessa a baía, para tentar entender as vicissitudes do mundo marajoara. Em um dos registros pioneiros, Alexandre Rodrigues

Ferreira em *Notícia Histórica da Ilha de Joanes ou Marajó* refere-se às dificuldades de transpor os desafios da baía do Marajó, com seus ventos, sons, correntezas e cabeças *d'água*, forças naturais capazes de impor o retorno da embarcação do naturalista, movida por dezenove remeiros, ao ponto escolhido para a travessia, onde já haviam sido forçados a permanecer aguardando a *preamar*, o porto da cidade de Belém, navegando depois em direção a ilha de Mosqueiro, ao norte da baía de Santo Antônio.

Neste percurso fluvial, o crônista foi registrando a passagem em frente a fazenda de Val de Cães, onde os religiosos das Mercês possuíam um engenho de descascar arroz, olaria, fornos de cal, arrozais, roças de maniva e outras lavouras, como café e cacau, marcas da importância econômica das ordens religiosas no processo de ocupação econômica regional. Refere-se em seguida a Fortaleza da Barra, espaço de reclusão aos opositores do governo provinciano, inclusive durante a revolução cabana.

Voltando seu registro para a margem, aponta a existência das fazendas Livramento e mais adiante a Pinheiro, pertencentes aos religiosos do Carmo na enseada denominada Ponta do Mel, atual Distrito de Icoaraci, orla onde contemporaneamente, no *mês de outubro* os devotos da *Nazica* se aglomeram para ver a sua partida, à frente de esquadra de bandoleiros-devotos, vindo conquistar a cidade invadida por um *rio de gente*. Seguem-se então as ilhas de Caratateua (anotada como Caratatuba) e Mosqueiro onde ficaram até o dia seguinte, aguardando a *preamar*, quando largaram à vela e o desafio recomeçou:

“Ventava de terra um vento fresco, estavam bem fundadas as esperanças de felizmente atravessarmos a baía; esperanças então que em pouco menos de uma hora todas se trocaram em sustos no meio de perigos que até aos mesmos práticos aterrorizavam. Tinha a canoa uma proa tão baixa que cada canca o sossobrava; de minuto em minuto, fez-se tão rijo o vento, com trovoadas secas, que mal o podiam sofrer as velas. Mais de três vezes, adormeceu de todo a embarcação, que pela furiosa impressão do vento sobre as velas era arrancada das ondas. Rompeu-se, finalmente, uma delas; e eu cuido que umas das minhas maiores felicidades é a de haver escapado das nove correntezas que nesta baía atravessamos.

Tais são, por sua ordem, atravessando do Mosqueiro para Monforte: 1ª a correnteza da cidade; a 2ª de Carnapijó, que há uma ilha por detrás da ilha das Onças, fronteira à mesma cidade; a 3ª de Tatamoëua; 4ª dos Tocantins; a 5ª de Arari, que já é rio da Ilha Grande, a cuja correnteza se ajunta a do outro rio da mesma ilha, Marajó-guaçu; a 6ª a da Tirica, que é no meio da travessia; a 7ª a da Coroa Grande, que nasce fronteira ao rio Jaburuacá, acima da vila de Monsarás; a 8ª a de Monsarás, digo, a de Camará, rio que também fica acima de Monsarás; 9ª a do Saravajá, que principia em uma ponta de terra acima da vila de Monforte, distância de 1/4 de légua. Na tal vila de Monforte aportamos pelas 4 horas e 1/4 da madrugada e desembarcamos pelas 6 e 1/2 do dia domingo. Do que sabemos por

experiência própria e do que afirmam todos por tradição seguida de pais a filhos a tempo imemorial, concluo que é realmente perigosa a travessia do Pará para a Ilha Grande de Joanes. Não obstante, ainda mais perigosa a fazem as precipitações das viagens que a cada passo se empreendem sem pesarem-se com madureza as circunstâncias da estação em que se viaja, de canoas que atravessam e dos práticos que as dirigem; por[que] de fato uma cousa é o tempo de melhor estar-se no Marajó e outra o de atravessar-se a sua baía,[...]”. ( 2005, p. 49).

Perigos que pude vivenciar bem de perto, e com os quais, os marajoaras ou pelo menos àqueles que têm coragem de realizar este transcurso marítimo-fluvial, costumam defrontar-se costumeiramente, daí a necessidade e importância de descrever esta experiência. Para demonstrar o quanto os habitantes da *terra dos Aruãs*, diante das dificuldades impostas pela natureza e pelo descaso das autoridades governamentais, de diferentes esferas e épocas, com esta situação, deixam transparecer uma identidade de luta e resiliência, perante uma condição que se arrasta há séculos.

A travessia desafiadora da baía do Marajó com destino à ilha de Santana, localizada na foz do rio Arari, começa muito antes de chegarmos ao porto de embarque, com a necessidade de garantir “uma passagem” em uma das embarcações de linha que fazem regularmente este percurso, seguindo em direção à sede municipal da cidade de Cachoeira do Arari, condicionado o horário de partida, ao tempo das *marés*, o que do contrário pode ter sérias consequências para quem atravessa a baía ou adentra os labirintos do arquipélago.

Uma importante mostra desta temporalidade incondicional e da força das águas marajoaras aparece em Pacheco (2009) ao registrar fato ocorrido com Frei Faustino Legarda, pároco de Afuá em 1957, quando esteve de passagem da ilha Caviana, localizada na contracosta marajoara, à ilha Viçosa, no município de Chaves, depois de realizar a Festividade de São Benedito do rio Pracutuba, tendo perdido o tempo de saída da *maré*:

“Ao terminar a reza da ladainha em homenagem a São Benedito, padre e piloto foram dormir na canoa à vela a espera da maré já procurando se prevenir de qualquer imprevisto. O proeiro, no entanto foi descansar em sua casa distante dali meia hora, avisando ao padre que não demoraria. Todavia, “a maré vazou. O tempo corria. A canoa enterrou a quilha e o rapazinho, com três ou quatro noites de sono atrasado, não mais voltou. Eu olhando, do tombadilho de proa, para as estrelas e reprimindo o desespero quanto podia, fiquei a pensar: quanto é ingrato depender de terceiros e, pensei na cara que apresentaria aos da Viçosa por chegar com a brincadeira de um dia de atraso”. A história seguiu com o padre, o piloto e o proeiro que só retornou próximo de meio dia. Saíram daquele “malfadado” rio e ao escurecer, já na enchente homens embarcados margeavam o lado norte da ilha Caviana. O

vento era bom, por isso facilitava o deslizar da canoa à vela, mais a viagem já estava imersa numa “escuridão de breu””. (p.50)<sup>120</sup>.

Segundo a descrição do historiador, tendo por base os registros do pároco de Afuá, a embarcação navegou em rumo diferente, entre a chuva intensa e as ondas que cresceram assustadoramente com o *vento que caía*, enquanto a canoa recebia água de todos os lados, inclusive de uma goteira escondida debaixo dos bancos, o padre apenas rezava e quando a situação apertou, começou a secar desesperadamente a embarcação. Com a canoa da *desobriga* indo parar no meio do rio mar, fundeada na fronteira, do então Território Federal do Amapá e da ilha Viçosa, e depois do sofrimento, causado pelo descuido do *proeiro* com o tempo da *maré*, chegaram as duas horas da tarde ao Arraial dos Carás de Viçosa. Aventura que se repetiu com outros párocos da Prelazia do Marajó, em seu navegar de descoberta e catequização “*En el corazón de la Amazonia*” (Pacheco 2009).

Consciente, pelo menos na teoria, dos desafios da travessia e do tempo das *marés*, consegui por meio da ALPELPP-DJ, em Ponta de Pedras, contatos telefônicos com os quais antecipei com o encarregado de uma das embarcações a passagem para Santana do Arari, com previsão de saída às 17 horas da Doca do Ver-o-Peso onde ficam aportadas embarcações de diferentes municípios da rede dendrítica amazônica.

No trajeto apressado até o porto de saída, estavam ausentes as perneiras do menino Alfredo, enquanto corria em direção ao Colégio Paes de Carvalho que fica ali próximo, vamos em direção oposta, por entre a zona comercial do Ver-o-Peso e suas barracas cobertas de lona reluzente, onde feirantes vendem comida, bebida, roupa, ervas medicinais e outros produtos que despertam o interesse turístico pelo lugar, enquanto alguns frequentadores, indiferentes a movimentação, estão bebericando e colocando a conversa em dia, como faziam os membros da *Academia do Peixe Frito* à época de Dalcídio Jurandir, Bruno de Menezes, e outros literatos paraenses que se reuniam nos bares, trocavam ideias e declamavam poesias, enquanto tomavam goles de cachaça, e comiam peixe frito com punhados de farinha.

No lado oposto do Ver-o-Peso, também afeito à prática comercial, por entre um conjunto de prédios antigos, visualizamos os fundos do Convento dos Mercedários, que

---

<sup>120</sup> PACHECO (2009, p.50), trás um trecho das descrições da agonia de Legarda diante do abismo de água na “escuridão de breu”: “De vês em quando o piloto cantava: bota a sonda. E, com pouco, o proeiro completava: duas braças. Uma braça. Braça e meia. O piloto: aquela sombra ali, não será a Ciriaca? Depois: já estamos no seco do juncal. E a canoa, levada com uma rapidez assombrosa, devorava distâncias. Pelas horas da madrugada, as ondas cresceram gigantescamente; verdadeiro abismo de água. O piloto: a sonda, depressa. E o proeiro: aperta bujarrona. Onde é que estamos?”.



funcionou como Arsenal de Guerra e onde ocorreu um dos mais violentos confrontos cabanos em agosto de 1835, pelo “Trem de Guerra”, onde pereceu repentinamente Antônio Vinagre, ponto que retratei na revisão histórica do movimento, que fiz na fase inicial desta tese e revisitei na retratação da Cabanagem, pensada segundo traços etnográficos vivenciados durante o Círio de Nazaré no momento seguinte, tendo como inspiração a pictografia de Norfini (1940), a literatura de Dalcídio Jurandir, Eidorfe Moreira entre outros, e a pesquisa antropológica *Carnaval Devoto* (Alves 1980).

No trança pés do final de tarde caminhei no rumo contrário ao que é percorrido no Círio, como se estivesse participando da Transladação Noturna, que era segundo Dalcídio Jurandir, (2004, p. 452), para os namorados a melhor parte da festividade, enquanto trabalhadores amontoam-se na parada de ônibus, rapidamente os olhos atentos à paisagem arquitetônica reconhecem o Mercado de Ferro, na esquina do qual funcionou o Bar “Águia de Ouro” em que ficava na década de 1950, a imagem de São Benedito da Praia, achado na ilha da Mexiana na contracosta do Marajó, e sobre o qual escreveu o parceiro literário de Dalcídio, o poeta Bruno de Menezes<sup>121</sup>.

Neste espaço de tamanha importância para a história, a cultura e a economia da cidade, nos aproximamos do ponto de embarque. A primeira missão no local era encontrar a embarcação previamente combinada entre um emaranhado de cascos, toldos, velas, vendedores ambulantes e o cheiro forte de água barrenta. A informação dos transeuntes foi a saída, confirmada a localização, apareceu outra dificuldade, por um problema de manutenção mecânica no barco “São Miguel”, a partida seria adiada para o dia seguinte, o que não inviabilizou a viagem, pois, fui de imediato, encaminhado para outra embarcação identificada como “Irmão de Leão” que deveria partir naquela tarde/noite.

Com a *maré* subindo, o barco de linha descansava, ancorado no mesmo atracador de ferro fundido, próximo ao necrotério, que aparece na capa do livro *Belém do Grão Pará* (Dalcídio Jurandir 2004) e que registra de forma panorâmica, aquele ambiente cultural durante o desembarque do menino Alfredo na Belém, com a qual ele sonhava quando adentrava seu *caroço de tucumã*:

““B’lém, B’lém, Belém, Belém”, repetia Alfredo baixinho, imitando Andreza em Cachoeira quando falava da cidade.  
“B’lém, B’lém”, já vestido, pronto para desembarcar. Mas esperava a mãe. Seguro nos cabos do barco “São Pedro”, murmurou:

---

<sup>121</sup> Sobre a Festividade de São Benedito da Praia, ver: MENEZES, Bruno. Obras Completas de Bruno de Menezes. Folclore. Vol. 2. SECULT, Belém. 1993.

— Oh, mas esta mamãe custa...

E sentia com a própria impaciência o encanto daquela demora. Tudo custava. Custou a manobra do barco para entrar no Ver-o-Peso, o cais das embarcações a vela que vinham do Guamá, Ilhas, Salgado. Marajó, Tocantins, Contra-Costa... Até vestir aquele fato novo, feito na loja, custou. A meia custou a entrar, as ligas de borracha apertavam nas pernas onde as marcas de feridas pareciam doer. O sapato, ao calçar, doeu-lhe. Agora, o barco descansava naquele abrigo, ao lado do Necrotério, liberto do mau tempo. Preferia que houvesse atracado defronte das quatro torrinhas do Mercado de Ferro que davam a Alfredo a impressão das casas turcas vistas no *Dicionário Ilustrado*. Ou perto das canoas de peixe, ou na escada junto às embarcações de mel, alguidares, jarros e urinóis de barro? Vermelhos urinóis de barro cozendo ao sol. Mas o “São Pedro”, como todas as embarcações do Arari. Encostavam sempre ao lado do Necrotério, a proa olhando os velhos sobrados comerciais que se inclinavam sobre a pequena praça para saudar, à maneira antiga, as canoas que entravam e saíam. Mais alto, queixo roçando os telhados, era o morrinho do Castelo, os canhões sob a erva de são-caetano e um muro em ruína e negror que uma espessa folhagem tentava disfarçar.

— Ó mamãe custosa!

Alfredo olhava o convés lá limpo, sem mais o cheiro das oito reses deixadas no matadouro. Nelas ficara o cheiro das três casas, dos campos marajoaras. Também o cheiro de Andreza. Apertou o cabo com uma súbita vontade de chorar, não sabia se de contentamento ou saudade, como se nele, as duas paixões, a da cidade e a da menina, lutassem ali naquele instante.

A maré vazava, escoando a doca. O “São Pedro” chocava-se com os vizinhos, confundido entre a mastreação, cordagens, toldos e proas que enchiam o Ver-o-Peso e arfavam na vazante como se estivessem fatigados da viagem. E foi quando ao olhar por entre os cabos, velas descendo, mastaréus, tripulantes, passageiros surgindo dos toldos e carregadores que saltavam sobre popas, proas, bordas, bailéus, Alfredo pendurou-se pelo cordame e gritou para dentro da camarinha:

— Mamãe, um automóvel!”(p. 79, 80).

Perante um sol que se escondia por detrás do Forte do Castelo, com a exceção de pequenas peculiaridades, como a *maré* que subia lentamente enchendo o cais e impelia o desancorar das embarcações, era como se o tempo literário não houvesse passado e a cena evidenciada pelo menino Alfredo desfilasse diante dos olhos, de forma aparentemente tão real que sua descrição era inadiável. Estávamos diante de “*O Local da Cultura*” (Bhabha 1998).

Garantida a passagem no “Irmão de Leão”, após as devidas explicações quanto a viagem para Santana do Arari, fomos orientados por um dos embarcadiços a empunhar a rede no convés e esperar a *subida da maré* que indicava a partida. Novamente, Geertz (1989 p. 185) se fez em mim, um espectro, uma criatura, invisibilizado pelo olhar indiferente dos passageiros que chegavam sem pressa à embarcação, sabedores da partida, condicionada pela *maré*.

**Foto 41: Visão parcial da Doca do Ver-o-Peso, onde barcos e embarcações descansam e aguardam a hora de zarpar para as águas amazônicas, tempo condicionado pelas marés**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, Novembro de 2014

Tal invisibilidade, favorecida pelo cair da noite permitiu-me uma longa observação do ambiente do entorno e do porto de chegada e saída das embarcações com seus nomes, cores e toldos, que penetram o Amazonas, se dirigem para a baía marajoara ou correm em direção da imensidão de furos e rios da região.

O conjunto de casarões coloniais na margem direita do extinto igarapé do Piry, aterrado no ano de 1803, para atender aos avanços urbanísticos de Belém, permanece emoldurando a paisagem, encrostado aos fundos do Colégio Barroco Jesuíta e da igreja de Santo Alexandre, que acompanham a rua Siqueira Mendes ou rua da Ladeira, bem diante do Forte do Castelo e seus canhões apontados para o continente, em direção a Feira do Açaí, espaço de circulação intensa de mercadorias, ambulantes e moradores de rua, alguns dos quais vez por outra, se somam aos embarcações e vem servir-se do banheiro público próximo do primeiro necrotério da cidade.

Na soleira do antigo prédio do necrotério público, construído com os auspícios financeiros da economia da borracha e a perspectiva de higienização da cidade, agora bastante modificado, acomoda-se um velho morador de rua, quase invisível aos transeuntes do lugar, sobretudo, os meninos e meninas do tráfico que vendem ou consomem apressadamente as suas pedras incandescentes. Uma *Cracolândia* a olhos nus, cuja única voz distoante parece ser a do velho, que incontestemente, adverte em voz alta: “- Muito ladrãozinho junto atrapalha! - Muito ladrãozinho junto atrapalha! ”. Ação logo repreendida por uma mulher, aparentemente

uma prostituta da área que vem oferecer comida ao velho, e alertá-lo quanto ao cuidado com os vagalumes. A resposta fervorosa do velho lembra o “- É morrer matando!” (Chiavenato 1984, p. 9) dos cabanos: “[...] - Quando eu morrer não vou levar nada mesmo!”.

A cada canoa que chega para embarcar ou desembarcar mercadorias, o contato dos embarcações demonstra a longa moradia do velho sob a fachada do antigo necrotério. Da embarcação que se aproxima do trapiche vem o grito: “- Êêê moleque!”. Saudação a que o velho responde de imediato, em voz alta: “- Êêê moleque da Pedreira! - Cisca varejeira!. Gesto seguido de uma canção que diz assim: “- Se eu soubesse que tu vinha, eu tinha feito o que é melhor”. As gargalhadas desenfreadas dos envolvidos completam a cena.

Quando o velho adormeceu, a *maré* mostrou os sinais de sua força, arrebatando-se contra o cais, fazendo com que os barcos, as dezenas no ancoradouro, esbarrem-se continuamente, em um bailar desordenado, o que parece não atrapalhar as refeições feitas, em um ritual coletivo, onde os tripulantes, assentam-se em círculo, sob o tombadilho, para degustar o alimento trazido de casa ou comprado nas barracas de comida que amontoam-se às margens da pedra, por onde circulam *Ormindas*, *Alfredos* e outros personagens dalcidianos, que retratam a realidade da estrutura social, forjada ao longo do processo histórico de ocupação regional.

Era a hora da partida, anunciada pela campainha estridente do “Irmão de Leão” e apesar de termos a clareza de que uma etnografia sobre a síntese histórico-arquitetônica que é o Ver-o-Peso, com seu casario português, suas igrejas seculares, o marco militar de fundação da Feliz Luzitanêa e mais especificamente o cais da pedra, não era o nosso objetivo, tínhamos a certeza de que estávamos em um lugar/testemunho dos diferentes momentos históricos vividos pela cidade e região.

Do desembarque dos cabanos em sete de janeiro de 1835 para avançar em direção ao Palácio e arrancar do poder o “Malhado”, ao rememorar de outro momento simbólico, quando a cada ano, no mês de outubro, os herdeiros deste legado desembarcam por ali e seguem em procissão que invade as ruas da cidade, como “Em Tempos Cabanos” (Cabral 2013), e tiram “a Santa do seu bom sono na Sé [...]” (Jurandir 2004, p. 288).

Desancoramos com antecedência de duas horas em relação ao horário de saída em direção a *terra do Aruãs*, empreendida por Alexandre Rodrigues Ferreira a mais de dois séculos e apesar do lapso temporal, a trajetória não foi tão diferente, respeitando os riscos de

seguir um percurso linear, sobre a baía do Marajó, o experiente piloto margeou a cidade de Belém até um ponto náutico entre as ilhas de Caratateua e Mosqueiro.

De onde, a embarcação de dois andares e casco largo, preparado para resistir aos banzeiros começou a bailar lentamente por entre as ondas, deixando para trás uma cidade marcada por fortes contrastes sociais, que a superficialidade de luzes ajudava a contemplar próximo do centro destaca-se a reluzente torre iluminada da igreja da Sé que pode ser vista a quilômetros de distância dentro da baía, juntamente com parte do conjunto arquitetônico às suas proximidades. Em contraposição, as palafitas estabelecidas na margem da cidade, permanecem em sua grande maioria renegadas à escuridão, esperando políticas públicas que possam reverter a situação, sem que com isso sofram um deslocamento compulsório para outras zonas periféricas que caracterizam a Região Metropolitana de Belém – RMB.

O caminho fluvial após um rápido deslizar sobre a baía de Guajará segue tendo como referência as luzes de Cotijuba. A ilha que atualmente vivencia um rápido processo de ocupação irregular, ameaçando à sua biodiversidade, é mais conhecida pelo potencial turístico de suas praias e áreas de refúgio florestal e pela presença de ruínas arquitetônicas de um presídio desativado<sup>122</sup>, modelo que se espalhou por outros pontos da região insular de Belém.

Passado a referência insular, era hora de enfrentar a baía do Marajó, enquanto Cotijuba vai se escondendo por detrás da *popa* do “Irmão de Leão”, no barco, os passageiros veteranos parecem não se incomodar com a força do vento e as ondas que atingem a embarcação continuamente, acomodando-se em suas redes, empunhadas afastadas dos corredores, prevenindo uma queda para a água, ou os borrifos *d’água* que invadem o convés.

---

<sup>122</sup>Situação recorrente ao que aconteceu em muitos outros espaços, como a ilha de Alcatraz (localizada na Baía de São Francisco nos Estados Unidos), Ilha Grande, no Rio de Janeiro e mesmo com a ilha de Caratateua no início da ocupação territorial desta, refere-se a perspectiva de isolamento como forma de redenção, presente na literatura e na prática de construir reformatórios, espaços de quarentena e casas de detenção em áreas de difícil acesso, para resguardo ou reclusão dos socialmente não aceitáveis, leprosos, presidiários, doentes mentais, etc. No Pará esta orientação, culminou com a instalação em Cotijuba, de uma Colônia Reformatória durante o governo interventor de Magalhães Barata (1930 – 1935), destinada a recuperação de menores abandonados e delinquentes em condição de ressocialização. Projetada pelo Desembargador Raimundo Nogueira de Farias, que atualmente dá nome as ruínas do antigo prédio do reformatório. A partir de 1945, durante o governo de Zacharias de Assunção, a Colônia Reformatória, é transformada em Colônia Penitenciária, permanecendo nesta condição até 1974, quando é totalmente desativada.

A força das cabeças de ondas vão se intensificando na medida em que avançamos em direção ao *Marajó: a barreira do mar*<sup>123</sup>, perdendo-se completamente a referência de localização diante do desaparecimento das margens. A sensação daquele momento é de uma completa incapacidade diante de um possível acidente, a única coisa a fazer era tentar não ficar *mareado* e controlar o sono, sentado na rede com os pés no convés que é tomado por uma escuridão quase total, permanecendo somente um bico de luz que ilumina um grande motor instalado no porão, guardado por um operador da máquina, sentinela cochilante, retaguarda para o piloto diante de uma emergência.

As ondas intensificam-se a cada instante, brincando com a embarcação, vindo molhar as mercadorias que estão dispostas sobre o porão, provocando um ranger de tábuas assustador, um bailar estranho que nos dá a impressão que cada cabeça *d'água* que varre o barco pela lateral, suspende-o no ar para lançá-lo violentamente na onda seguinte, vai rompê-lo ao meio. Diante da fúria do mar, o hábil piloto, conduz a embarcação de modo que vá cortando as ondas lateralmente, pois, pegar a onda de frente, pela proa causaria o que os embarcadiços chamam de “embicar”, erro fatal que levaria a embarcação a *pique*, e a mergulhar para o fundo das águas da baía do Marajó.

**Foto 42: Convés inferior do “Irmão de Leão” onde passageiros acostumados com o bailar das ondas da baía do Marajó, descansam em suas redes atadas entre mercadorias e bagagens**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, novembro de 2014

---

<sup>123</sup>Ao usar esta denominação, tomo emprestado o título do filme do cineasta paulista Libero Luxardo, lançado em 1967 e ambientado em terras marajoaras, sem, no entanto, fazer referência aos desafios da travessia do Marajó, embora o personagem principal, o Dr. Ernani, inicie sua viagem da Doca do Ver-o-Peso.

O bailar turbulento das ondas nos trouxe a lembrança de duas questões importantes, que de alguma maneira influenciavam aquele momento angustiante. A primeira tem haver com uma reflexão sobre os riscos a que estamos submetidos quando nos dispomos a vivenciar situações que nos causam estranheza, mas, que para àqueles que foram acostumados a enfrentar a magnitude das águas amazônicas é possível inclusive dormir, por entre as mercadorias, apesar das redes seguirem o mesmo movimento das *marés*, dançarem ao ritmo das ondas.

Daí o pensamento de que àquela altura não tinha volta, complementado pela lembrança das falas da Professora Maria Angélica Motta-Maués quando discernia sobre os (des)caminhos da pesquisa, nas aulas da disciplina Seminário de Dissertação, do então PPGCS<sup>124</sup>, e afirmava que na dúvida quanto aos caminhos a serem seguidos, o que não era o caso, era necessário pensar na “Odisséia de Homero” que narra as aventuras de Odisseu, ou Ulisses como ficou conhecido na tradução latina o herói da guerra de Tróia, que ao tentar retornar a Ítaca sua terra natal, em pleno mar turbulento coloca cera nos ouvidos para não ser encantado pelas sereias devoradoras de homens, além de amarrar-se no mastro da nau. Como não era possível aprisionar *Éolo*, o “Deus do vento”, restava tentar manter-se firme no mastro central da embarcação para amenizar o balanço extenuante da *maré* e da rede estendida no convés.

A segunda questão está relacionada a constante movimentação, de um ou outro passageiro, que não consegue dormir vindo sentar-se na beirada do porão e observar atentamente a força das ondas e dos ventos e diante da incapacidade do homem, perante a força da natureza baixa a cabeça e começa a fazer uma oração comovente.

Todo este cenário de preocupações com um naufrágio iminente, tem relação com as notícias de um acidente desta natureza, ocorrido nas vésperas da viagem, em que a embarcação denominada “Coração do Mar” tendo a bordo cerca de 40 pessoas, partiu do trapiche de Icoaraci por volta de 09 horas da manhã, em direção a ilha de Jutuba onde se realizava uma festividade, e afundou a poucos metros da ilha em razão da superlotação e da força da maresia, resultando na morte de quatro passageiros, além do suicídio do comandante da embarcação em uma das celas da Seccional Urbana de Icoaraci.

---

<sup>124</sup> Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGCS, designação do atual Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH, da Universidade Federal do Pará- UFPA.

Tragédia que repetia outra, ocorrida à frente da sede municipal de Cachoeira do Arari à época de uma pesquisa etnográfica que fiz em março de 2012, em percurso da sede de Santarém, na região tapajônica, em direção ao Lago Grandre *Curuai*, experiência em que pude ver de perto a força das águas do rio Amazonas e da qual resultou uma escrita sobre os *Alfredos* de lá que aguarda publicação. O naufrágio no rio Arari resultou na morte de doze passageiros e na prisão do comandante da embarcação, indiciado por homicídio com dolo eventual, dado a superlotação comprovada, mas ao mesmo tempo revelou a precariedade de fiscalização do serviço náutico na região<sup>125</sup>.

Risco que faz parte da própria interface histórico-cultural amazônica, e que possivelmente explica as orações silenciosas no convés, lembrando uma imagem recorrente na procissão do Círio de Nazaré, relativa a presença de barcas e crianças vestidas de marinheiros, e que está ligada a devoção a Nossa Senhora de Nazaré em Portugal, onde esta se origina em uma aldeia de pescadores, como protetora dos navegantes e remete ao milagre do brigue “São João Batista” ocorrido em 1846, quando doze naufragos da embarcação que se dirigia de Belém a Lisboa, teriam se salvado graças a intervenção milagrosa da Virgem de Nazaré:

“Estes naufragos usaram o mesmo escaler em que, alguns anos antes, a imagem da santa tinha sido transportada, quando foi enviada a Portugal para ser restaurada. Consta que os naufragos, no perigo, lembraram-se dos poderes de Nossa Senhora e prometeram que, se conseguissem voltar a Belém, transportariam o escaler durante a procissão do Círio. Tendo obtido a salvação, não puderam cumprir a promessa por inteiro pois encontraram restrições da parte do presidente da província e do bispo do Pará, que os desaconselharam a levar o escaler no Círio. A embarcação foi levada para a ermida de Nazaré onde ficou em exposição. Pouco depois, uma epidemia de cólera alastrou-se na cidade e muitos atribuíram o fato a um “castigo” da santa. Por isso, a partir de 1855, o escaler passou a ser conduzido, todos os anos, no Círio, com 12 meninos vestidos de marinheiros, simbolizando os naufragos do brigue São João Batista. Foi essa a origem da *marujada* no Círio de Belém. Mais tarde o escaler foi substituído pela miniatura do brigue

---

<sup>125</sup> “O comandante do 4º Distrito Naval, Ademir Sobrinho, admitiu que a Marinha não tem equipes suficientes para fiscalizar toda a região do arquipélago do Marajó. Porém, a Marinha também ressalta que as vistorias na região foram intensificadas nos últimos meses, inclusive nos barcos que navegam pelo rio Arari, onde, na última sexta-feira (19), aconteceu o naufrágio do barco "Iate Leão do Norte". O barco, com capacidade para 25 pessoas, transportava 60 passageiros segundo a Capitania dos Portos.

"Nós fiscalizamos cerca de 80 embarcações. Dessas 80, 16 foram notificadas por estar com alguma irregularidade, e 6 foram apreendidas. Nós não temos condições de fiscalizar todas as embarcações, nós fiscalizamos por amostragem, na saída dos portos e nessas comissões que nós fazemos no Marajó", informou o comandante. Conforme: Marinha admite que fiscalização de barcos no Marajó é insuficiente: Barcos são fiscalizados por amostragem. Viagens noturnas seriam forma de evitar vistorias da Marinha. <http://g1.globo.com/pa/para/noticia.html> (acesso em 20/04/2013).



e, com o passar do tempo, outras barcas foram sendo introduzidas”. (DOSSIÊ IPHAN I - CÍRIO DE NAZARÉ 2006, p. 34).

Em uma região como a Amazônia, em que a maior parte da circulação de pessoas, produtos e serviços se dá pelas águas sinuosas dos rios, com os seus respectivos percalços, esta atmosfera de preocupação faz parte do cotidiano daqueles que se dispõem a cruzar a rede hídrica, não restando muitas vezes outra alternativa, a não ser se *agarrar na Santa* na hora do desespero fazer uma promessa a ser paga sem reservas, sob pena de que o santo venha fazer valer o seu poder ambíguo, de castigar quem quebra uma promessa. Característica atrelada a devoção aos santos que há seu tempo foi percebida por Eduardo Galvão em Gurupá, chamada ficcionalmente de *Itá*, quando descreve a quebra de uma promessa ao São Benedito, um dos santos padroeiras do lugar<sup>126</sup>.

Esta atmosfera de incertezas nos acompanhou ao longo da travessia até que no horizonte de escuridão, comecei a avistar a luz de um velho farol que orientava os navegadores agora tínhamos alguma referência para seguir. Um ponto de luz instalado na ilha das Pombas localizada na boca do rio Arari, ponta de terra a que Dalcídio Jurandir se referiu em uma passagem em que Missunga, o personagem protagonista em *Marajó* (2008) em viagem em um pequeno barco à vela, da Fazenda Paricatuba até a vila de Joanes, acompanhado de Alaíde e do comandante Mala Real, tenta renegar sua condição de herdeiro do Coronel Coutinho e, afetado pela morte da amada Guíta tem delírios memoriais:

“— Comandante, já...

Ambos riram. Então Mala Real explicou que teriam de atravessar só de manhã com a maré. E o resto da noite os levou para o aningal da margem onde fundearam e esperaram o dia. Alaíde baixou a bijarruna e escorregou para o fundo da curicaca, no mesmo instante adormeceu, alguém gritava dependurado num galho do pau amarelo. Ciloca vestido de Judas com Santo Ivo debaixo do braço avançava sobre ela, Missunga, na janela de uma torre de igreja, chamava o povo para ver uma mulher se debatendo no chão com o corpo pregado, era Ormindia ou era ela? Mais parecia Dona Ermelinda”. (p. 368).

Quando acordou banhado demoradamente o rosto na borda da embarcação, enquanto Mala Real migava o fumo para tragar e, em seguida, aparece o registro da ponta insular que

---

<sup>126</sup> “De outra feita um patrão ofereceu um bezerro a S. Benedito. Dois anos mais tarde quando a folia passou por sua casa para recolher a promessa, o bezerro se transformara numa das melhores novilhas de todo o seu rebanho. O homem imaginou um meio de burlar o santo, e ordenou que fosse abatida outra novilha, magra e pequena. Os “foliões” embarcaram a rés abatida e já largavam o porto quando a novilha que o charlatão prometera originalmente, lançou-se à água e acompanhou a canoa. Vendo seu truque descoberto, entregou-se à folia. S. Benedito fez com que ele pagasse duas reses ao invés de uma”, (1955, p. 34).

podia se transformar em navio fantasma, o farol que orientava os navegadores que cruzavam a baía, e a capela de Nossa Senhora Santana localizada à esquerda da boca do Arari, que Alexandre Rodrigues Ferreira registrou em 1783, como propriedade dos religiosos das Mercês, juntamente com um engenho, olaria, roças e um conjunto de outras estruturas econômico-religiosas que vão se espalhar principalmente nos rios Marajó-Açú e Arari<sup>127</sup>, enquanto seguiam para as praias de Joanes sob a ação dos ventos e banzeiros que apavoravam os navegantes:

“Costearam Jaguarajó, depois a boca do Arari com a Ilha das Pombas que virava navio fantasma navegando meia-noite pela baía. Viajaram, viajaram e viram ilhas azulando na manhã um farol no alto, a igreja, as pedras de um barranco e canoas bolinando no lago.

Joanes.

Mala Real encalhou a curicaca na praia. Missunga e Alaíde rolaram na areia como ondas cansadas. Que pobre e ridícula aventura, murmurou. Lhe vinha o consolo de que seu pai sofria e isso era bom, indispensável a seu pai. Naquela viagem talvez ele mesmo encontrasse uma solução inesperada. Talvez viesse de Alaíde ou do Mala Real. E correria para Cachoeira para apagar a sombra de Ormindia na torre da igreja e dar liberdade a Ramiro nas fazendas. Alaíde chamou-o, viram grandes pedras esculpidas pelo vento e pelo mar. Certos blocos, trabalhados pelas ondas na enchente, estampavam nas pedras a agonia e o terror dos naufragos, a alegria e o espasmo dos peixes no amor, o desespero dos temporais e a máscara dos ansiosos horizontes. Certas paisagens só podiam existir no fundo do mar ou no fundo das consciências. Deixaram-se ficar ali o resto do dia e a noite. E ao amanhecer estavam colados na areia, sem animo para continuar a viagem. Mala Real mais adiante parecia dormir” (JURANDIR 2008, p. 369).

---

<sup>127</sup> FERREIRA (2005, p.53, 54), fez registros da forte presença de ordens religiosas no arquipélago do Marajo, citando, inclusive a ilha para onde nos dirigíamos: “Além das igrejas matrizes que deixo especificadas, tanto a das vilas e lugares como a de que acabo de tecer a história, conta esta ilha várias capelas que estão dispersas pelas fazendas dos particulares, principiando pelas que estão nos dous rios Arari e Marajó-guaçu. Logo na boca do Arari, à esquerda, está a capela de Santa Ana, no engenho dos religiosos das Mercês (grifo meu), que também têm olaria e roças. Aos mesmos padres pertence outra capela de Nossa Senhora das Mercês perto já do lago do rio Arari, [na] fazenda de gado vacuum e cavalariagem que ali possuem. Acima desta fazenda, à esquerda, a capela de Nossa Senhora dos Remédios, na fazenda que foi dos jesuítas, em que contemplou Sua Majestade o mestre de campo José Miguel Aires, hoje de seu filho, o capitão Antônio Miguel Aires. No rio Marajó-Guaçu, rio acima, à esquerda, a capela de Nossa Senhora do Rosário, na fazenda algum dia dos jesuítas, em que foi contemplado o alferes Francisco da Costa Almeida e Sá, presentemente de sua mulher, Dona Ana Felícia de Guimarães, segunda vez casada com o capitão Bento de Oliveira. Costa acima da ilha, estão as capelas seguintes: a de Nossa Senhora das Mercês, no engenho e fazenda de arroz e algodões etc. do capitão Agostinho José Tenório; mais adiante, a de São Miguel, no engenho do mestre de campo Pedro Furtado de Mendonça, ambas filiais a Oeiras; mais adiante, no rio Parauaru, a da Senhora Santa Ana dos Breves, no novo lugar que erigiu o Senhor Capitão-General José de Nápoles. No rio Paracuari, abaixo de Monforte, a de Santo Antônio, na fazenda do capitão José Francisco Fernandes Gavinho, ambas filiais a Soure e ambas à esquerda, rio acima; da direita, porém, a capela de São Lourenço, na outra fazenda dos religiosos das Mercês, no rio Camará, acima da vila de Monsarás. [...] que são na Ilha Grande, pelo que me lembro, 10 as igrejas matrizes; e, incluindo as freguesias das vilas e lugares e a da Conceição, 11 as capelas particulares que, enquanto o ensino da doutrina e administração dos sacramentos e os mais ofícios paroquiais, cumprem com o que devem os vigários atuais.”

O sol artificial da ilha das Pombas àquela altura, cerca de 00h e 30min estava cada vez mais próximo e os ventos da baía tornavam-se mais amenos, até que cruzamos o canal que separa o ponto de terra da *ilharga* da ilha de Santana, onde em tempos de seca, era possível cruzar a pé o leito para ver os bandos de aves, que vinham refugiar-se nos galhos das árvores da ilha das Pombas.

Um foco de lanterna solitário logo indicava o trapiche de estrutura metálica, construído sobre a margem pedregosa, onde alguns poucos resistentes ao sono aguardavam o desembarque de mercadorias e pessoas que viajassem até lá.

O sinal da campainha informando o ponto do desembarque se mistura com as redes sendo desatadas e apesar de ter feito depois outras travessias da baía, tínhamos clareza de ter vivenciado uma experiência que carregaria para o resto da vida. Na encostada rápida no trapiche com a *maré* baixa, em meio a escuridão que nos cercava, subimos ao trapiche cruzando uma tábua larga, enquanto os embarcações desembarcavam grades de cerveja, sacos de mercadorias e ajudavam com habilidade uma meia dúzia de passageiros, mulheres e crianças, que se equilibravam sobre a prancha. A embarcação descansaria no trapiche, aguardando a *maré* boa para seguir viagem às comunidades posicionadas no transcurso do rio Arari e à sede do município de Cachoeira do Arari.

Na subida por entre os fleches de lanterna veio a saudação: “- Ê professor!. Era o sinal de que meu anfitrião, também professor e que atua como diretor da Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental de Santana do Arari, com o qual tínhamos mantido contato através da ALPELPP-DJ, na sede municipal de Ponta de Pedras, havia aguardado a chegada da embarcação no porto.

E, após as devidas saudações no escuro, o agora *escudeiro*, como *Alumínio* e *Tiradentes* no vale do rio Capim, me guiou com a lanterna por um caminho de terra batida que vai se estreitando à medida que avançamos para o interior da vila, apontando para a direção de onde estariam instalados o casarão, que pertenceu aos mercedários e as ruínas de um engenho que utilizava a energia das marés para fazer movimentar suas moensas de pedra, como os do Capim, construído por esta ordem, na margem do Arari.

Espaços ruidosos, que, somente, poderíamos visualizar na manhã seguinte. Não era possível ver absolutamente nada, segundo o professor, havia faltado, como costumeiramente, o óleo diesel fornecido pela Prefeitura de Ponta de Pedras, usado para abastecer o motor que oferece energia para os moradores da comunidade, o que ocorreria durante cerca de doze dias

de cada mês, no restante, parte dos moradores faz uma “vaquinha” para comprar o combustível, que é transportado em uma embarcação que vem da sede do município, trazendo produtos que a comunidade demanda, inclusive água potável, uma vez que, sem energia não é possível movimentar a bomba que abastece a caixa *d’água* para oferecer o líquido encanado aos moradores, normalmente no início da noite, quando se liga a energia o motor. A alternativa para esta carência é o uso de poços de boca aberta, cuja água salubre sofre as influências da *maré*.

Quanto à carência de energia, algumas poucas famílias conseguiram adquirir motores à combustão, resultado do trabalho de coleta de açai e da pesca artesanal, que sustentam a economia local, juntamente com o benefício do auxílio-defeso dos pescadores e salários do funcionalismo público, em sua maioria, lotados na Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental de Santana do Arari, além dos recursos provenientes dos aposentados do lugar.

Pelo caminho de terra batida o silêncio era quebrado pelo alarido dos cachorros que se espalham ao longo do percurso acerca de 1,5Km e que abrandam o latido quando o *escudeiro* os chama pelo nome e estes abanam o rabo. Cena que se repetiu na chegada à casa que me serviria de abrigo em Santana do Arari, quando dois cachorros assustados avançaram rapidamente e recuaram diante da reprimenda do acompanhante, com um grito que acalmou os caninos ferosos.

Ao adentrarmos à casa, a lanterna foi usada em uma rápida identificação dos cômodos e seguiu-se do esclarecimento de que o professor tem residência fixa na sede de Ponta de Pedras e durante a semana permanece morando como agregado, na casa em que estávamos, pertencente a um casal de aparentados, que àquela altura dormia aguardando o despertar do dia para mais uma jornada de trabalho. Em relação a esposa proprietária, ela trabalha como técnica pedagógica da escola municipal, onde estuda o único filho do casal.

No caso do marido, desenvolve coleta em plena safra nos açais, em comunidades da ilha, em acesso por terra através de estrada semi-aberta ou navegando pelo rio Arari com o uso de uma canoa de madeira, embarcação tipo *rabeta* com motor na calda, condição nem sempre suficiente para fazer frente às águas traiçoeiras do Arari.

Era hora de se acomodar na rede e aguardar que o raiar do dia pudesse revelar as cores, e histórias de vida de Santana partindo da casa de refúgio. Extenuado pela viagem, no fundo da rede, com a sensação de que o motor do “Irmão de Leão” permanecia dentro da cabeça, juntamente com as lembranças novamente do Tenente Antônio de Souza, personagem

do conto “A Feiticeira” de Inglês de Sousa (2005, p. 45), as voltas com a cheia que invadia o rio Paranamiri e o quarto do sítio em que estava em torpor no fundo da rede. Tempo de cheia que carregava a memória coletiva (Halbwachs 1990) marajoara em torno das enchentes do lago Arari, que em noites seguidas, ouvia a água crescendo na voz da chuva, alterando completamente a sócio-biodiversidade marajoara.

A espera desta enchente fez do restante da noite e a *primeira manhã*, um tempo só, não foi possível pregar o olho diante de tamanho estranhamento.

#### **4.4 - Paisagens Sócio-Espaciais Reveladas: a(s) *Primeira(s) Manhã(s)* em Santana do Arari**

Mais intensa do que a preocupação com a cheia distante, era o estranhamento do lugar, situação bem diferente da vivenciada no vale do rio Capim, onde apesar de emprendermos uma pesquisa sócio-antropológica, as relações de parentesco sanguíneo ou simbólico, facilitavam, relativamente, o contato com as pessoas da vila de Sant’Ana do Capim e região circundante.

Estranhamento registrado por outros não marajoaras como o Padre Italiano Geovanni Gallo que chegou ao Marajó em 1973, se instalado inicialmente na vila de Jenipapo, localizada no município de Santa Cruz do Arari, comunidade de gente acostumada a conviver com os períodos de estiagem e cheia na beira do lago Ararí, e de onde se retirou anos depois, em razão de divergências político-religiosas com autoridades locais, mudando-se para Cachoeira do Arari onde fundou em 16 de Dezembro de 1981 a Associação Museu do Marajó, concebido como um lugar de preservação da memória e da identidade do arquipélago, que para o pároco italiano era o último recanto do Éden, lugar em que se vive um cotidiano atemporal:

“Mas a descoberta dele é somente uma impressão, vaga, vaporosa, superficial, pouco mais duma intuição, que nasce da instintiva coleta de fatos insignificantes, quase imperceptíveis, colhidos numa palavra, num gesto, respirando aquele ar fino, ouvindo, à noite, o canto do bacurau ou acompanhando, com o olhar, o carolo do peixe agulha.

Só vivendo aqui, em contato com a realidade do dia-a-dia, é possível descobrir o que de fato é novo aqui, exclusivo. Não somente a natureza (bichos e flores se encontram em toda parte): é o relacionamento, uma dimensão nova, uma espécie de trama de conexões misteriosas que associam homens e coisas, formando um mundo à parte, fora dos padrões, das categorias gastas e habituais.

O nosso tempo não é tempo de São Paulo, nem de Belém.

O nosso tempo é feito de espera. A gente já nasce fora do cronograma.

Se Deus quiser, o bebê vai nascer no fim do mês. Será mesmo? Não é de estranhar se nasce antes, no barco da linha, no meio da baía alvoroçada. Pode ser que a mamãe, em Belém, vá ficar umas semanas, um mês, até que chegue a hora H.

Viagem é sinônimo de espera. A gente espera a chegada do barco (dizem que...) a saída dele (sai a meio dia, às duas horas, para as três, desde as três em diante, se Deus quiser). Até em Belém, chegando na alta madrugada, precisa esperar, antes de saltar do “Vasconcelos”.

O pescador espera sempre. Espera a água arriar, que levante o tempo, que chegue a maré, espera o colega (não tem relógio, o rádio está no prego e faltam as pilhas). Espera que o peixe fique malhado na rede, espera a geleira para pesá-lo, para entregá-lo. Depois espera o dinheiro: já vem, já vem, mas quando? [...].

Mas não tem problema. Vamos dar um jeito. Tem jeito para tudo. Se o barco não sai hoje, viaja amanhã. Se o motor enguiçar no rio é graça grande, se for no meio da baía, a gente faz promessa a Nossa Senhora: no dia do Círio, vamos gastar no balcão da barraca da Santa aquele dinheiro guardado com devoção”. (GALLO 1980, p. 29, 30).

Ao *fazer-se um marajoara*<sup>128</sup>, o padre italiano, vivenciando as práticas cotidianas entre a *aristocracia do pé no chão*, passa a contemplar outra dimensão espaço-tempo, uma interface entre o passado e o presente do arquipélago, onde tudo é novo ou prematuro e as águas brincam com os homens anfíbios, que se adaptam ao contraste da lama fustigante e a terra rachada, cheia de *terroada* do gado<sup>129</sup>, dos urubus que chegam junto com as garças a beira do lago Arari, para disputar as migalhas de peixe que a enchente ou a vazante impõe a *ditadura da água* (Gallo 1980), um subir e descer fluvial que condiciona a existência humana.

Interfaces desta ditadura das águas marajoaras de Gallo são recuperadas em mergulho de Pacheco (2009, p. 62, 63), neste universo insular:

“Um mergulho no universo desses homens anfíbios, em seus modos de vida e relações sócio-culturais, ajuda a desvendar astúcias para lidar com a geografia dos rios, dos ventos e sua ação nos abrolhos de solos assoreados, construindo específicas experiências. No Marajó dos Campos, os criatórios

---

<sup>128</sup> Segundo PACHECO (2009, p.194): “Giovanni Gallo, ao fazer-se marajoara, passando a residir em Jenipapo, município de Santa Cruz do Arari, abdicou de regalias que sua condição de religioso europeu poderia legar. Para isso, interagiu com o intrincado modo de vida regional e quis experimentar, no corpo e nos sentidos, as intermediações urbano e rural, sagrado e profano, homens e santos. Ao compartilhar, com diferentes moradores e trabalhadores do chamado Marajó dos Campos, a luta pelo sustento, procurando aculturar-se em movimentos de vida desse espaço desconhecido do Brasil, - fosse acompanhando pescadores na salga, na safra, passando semanas na beira do rio, “no galho do pau”, numa pequena embarcação perdida na imensidão da ilha, ou fazendo-se uma voz “que clama entre as águas” contra isolamentos sociais -, começou a construir entendimentos de que a lógica de uma cultura só pode ser captada quando comungada na relação com os seus semelhantes”.

<sup>129</sup> Segundo ASSIS (1992, p. 185) corresponde a: “bloco de lama ressequida, duro como se fosse cimento”. Acrescento a essa definição que estes blocos ou furos na terra são produzidos pelo pisoteamento do gado no terreno quanto este está amolecido, geralmente, em época de chuva.

de gado fizeram índios, negros e seus descendentes inventarem formas para lidar com a dura faina dos períodos de maré alta e maré baixa.

Em tempos alagados, braços afroindígenas construíram aterros, marombas, maternidades e currais elevados para salvar o gado. Utilizando-se de rápidas canoas ou batelões, esses trabalhadores das águas cortam e transportam *Canaranas* para alimentar o animal impossibilitado de se locomover. Na vazante, seus corpos ou corpos de búfalos emparelhados a essas embarcações carregam mantimentos para o sustento da criação bovina. Na estiagem, vaqueiros precisam acompanhar o gado desnutrido por longos quilômetros em busca de pastos, o cuidado para não deixá-lo definhar em atoleiros ou diante de animais nocivos, redobra a atenção. São homens que vivem contínuas tragédias, porque cada estação lhe traz os perigos em gerenciar a fúria ou escassez das águas”.

A iminência da cheia parecia não ser real, por estarmos em período de seca, em uma área relativamente distante do lago Arari e afastada em relação ao trapiche erguido sobre pedras e suscetível as inundações do rio Arari. O sono se misturava com as imagens memórias sobre a Cabanagem, como na passagem a seguir em que São Francisco Malato, havia resistido ao ataque de alguns homens em sua capela, homens que foram confundidos com os cabanos:

“— Quando amanhecer nós sabe — falou Alaíde.

S. Francisco do Malato, murmurou, o santo de fama. Santo do tempo da Cabanagem. Os cabanos entraram no Malato e picaram o corpo da imagem, principiou o piloto contando para Alaíde. Não se sabe quantos homens eram e quiseram arrastar o santo para a praia.

Mas não podiam com a imagem. Os pés se enterraram, os ombros vergaram, as mãos sangraram. Não puderam com a força do S. Francisco. E assim ficou na sua capela. Quando ia a Ponta de Pedras para encarnar, era com festas que o povo o recebia. Doutor Florêncio, o Calafate, negava que fossem os cabanos. Os brancos fizeram aquilo e botaram a culpa em cima dos caboclos. S. Francisco, de maneira alguma, podia estar ao lado dos brancos. Seu lugar de santo era ao lado do povo, ao lado dos cabanos. Os brancos eram como os frades no Arari que amarravam os escravos de seus engenhos e fazendas no tronco espinhento do tucumãzeiro e caçavam índio como se caça onça. Mas se foram os cabanos mesmo, alguma razão eles tinham, algum motivo o povo tinha para picar de faca a imagem de S. Francisco. Talvez o santo ficasse ao lado dos brancos, andasse favorecendo os portugueses contra a Cabanagem ou, quem sabe se o demônio, naqueles dias de luta, não se metera no corpo da imagem?

Talvez fossem os próprios cabanos que tiraram o cão do corpo do santo, tiraram o cão a faca, e doutor Calafate ria, ah!, era preciso, como dizia nhá Felismina, uma nova Cabanagem, uma grande Cabanagem no mundo. Mala Real imitava a voz do Calafate”. ( 2008, p. 366, 367).

Estaria este mundo da Cabanagem às proximidades de onde estávamos alojados? Pensando nas enchentes marajoaras e com o zumbido do motor do “Irmão de Leão” na cabeça, não era possível ter muitas certezas. O melhor era tentar adormecer no fundo da rede e contar que a sorte talvez pudesse trazer em sonho o lugar de um tesouro de cabanos

enterrado. Que contraditoriamente, a *Primeira Manhã* (Dalcídio Jurandir 2009) em Santana do Arari ajudou a desvelar.

No amanhecer em Santana do Arari a paisagem sócio-espacial da vila começou a ser revelada diante dos olhos, partindo da própria casa onde estive refugiado durante a noite e, do terreno onde a mesma está construída, um modelo de ocupação territorial recente, resultante da Portaria nº 283 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, datado de 28 de setembro de 2006, que aprovou a criação do Projeto de Assentamento Agroextrativista – PAE, Ilha de Santana, composto de 334 (trezentos e trinta e quatro) unidades agrícolas familiares, distribuídos em lotes medindo 25m de frente por 50m de fundos, onde foram construídas casas modulares, através de recursos da Superintendência Regional do INCRA em articulação com a Diretoria de Obtenção de Terras e Implantação de Projetos de Assentamento, com a Diretoria de Desenvolvimento de Projetos e da Prefeitura Municipal de Ponta de Pedras.

Unidades familiares em alvenaria, compostas de sala conjugada, cozinha, banheiro de uso comum, e dois quartos, em medida padrão, que independe da extensão familiar.

Em razão desta limitação espacial em relação ao tamanho das famílias, em quase todas as casas é possível ver modificações na estrutura original da moradia, com a soma de novos compartimentos em madeira ou alvenaria, conforme a condição financeira para proceder as modificações, em geral, acrescenta-se na parte posterior da casa, uma área que passa a servir como a cozinha, o principal espaço de socialização das famílias em meio as refeições sempre regadas com o açaí da safra.

No caminhar em sentido inverso ao feito durante a noite, seguimos em direção a Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental de Santana do Arari é possível observar que as casas, na frente das quais descansam alguns dos cachorros barulhentos da noite, estabeleceram-se frontalmente a ruas semi-abertas, quase que como caminhos, ladeados por camadas de vegetação relativamente preservadas, quintais carregados de árvores frutíferas e pequenas criações de galinhas, patos, porcos, entre outros que funcionam como uma espécie de poupança há longo prazo.

Tal modelo de ocupação não é uma regra geral, pois, algumas famílias contempladas pelo projeto de assentamento governamental mantiveram as suas antigas casas de madeira ou parte destas, como uma espécie de segunda moradia, usada para diferentes finalidades, desde o resguardo de equipamentos importantes para a família, como máquinas de bater açaí,



ferramentas, móveis em desuso, alojamento de parentes chegados em última hora, para uma visita repentina ou para participar dos principais festejos locais como a Festividade de Nossa Senhora de Santana, que como no vale do rio Capim, é realizada na segunda quinzena, agregando romeiros de diferentes comunidades da região do Arari.

**Foto 43: D. Maria Célia e Seu Carlos, que segura um quadro com a imagem de Nossa Senhora de Santana, entre a estrutura de madeira da casa de herança e a casa de assentamento. Ponto de onde sai a procissão da Santa no mês de julho de cada ano**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, abril de 2015

No caso de moradores não contemplados pela construção das casas de alvenaria em seus lotes, ou que se opuseram ao processo de loteamento, estes mantiveram uma forma espontânea de ocupação, sobretudo, quando nos referimos as casas posicionadas mais próximas a “beira”, denominação na comunidade da porção marginal do rio Arari, caracterizada por áreas de terra mais extensas, usadas para moradia e de uso comum, quanto para a realização de atividades de subsistência que fazem parte da memória social do lugar, como a enseada pedregosa onde ficam aportadas as embarcações de pescadores artesanais, que costumam permanecer no local fazendo reparos nos barcos e redes de pescar, colocando as notícias em dia em rodas de conversa, regadas por um cafezinho. Sempre aguardando a hora de uma nova partida para a labuta da pesca.

Cenário importante para a compreensão de um mundo rico em cultura e desta atividade, como elemento fundamental para a subsistência do lugar, e que se reproduz em diferentes espaços da região amazônica, como sempre rememora o velho e bom antropólogo

que guiou este trabalho, quando trazendo à tona suas lembranças sobre a pesquisa antropológica realizada entre fevereiro de 1975 e setembro de 1976 em uma povoação de pescadores, denominada *Itapuá*, localizada no município de Vigia na região do Salgado no Estado do Pará. Comunidade onde, segundo sua fala rememorativa, os pescadores afirmavam sempre que “a lavra é a pesca”. Ao caracterizar a comunidade de *Itapuá*, com ênfase às atividades econômicas do povoado, MAUÉS (1990) aponta:

“A pesca é a atividade econômica mais valorizada pela população. Ela se faz em pequenos barcos a vela chamados “reboque”, com a utilização de “redes de malhar” tecidas com fio de *nylon* e, também, em montarias e cascos, com redes menores (“caiueiras”, “tainheiras”) ou anzol. A maioria dos pescadores trabalha nos chamados reboques, que conduzem uma tripulação de 2 a 4 homens, e passam normalmente uma semana inteira pescando (de segunda a sábado), só retornando a suas casas na tarde de sábado, para passar o domingo com a família.

O peixe é vendido no mar, ainda fresco, aos “marreteiros”, homens que se deslocam diariamente, em embarcações motorizadas, até os pontos onde trabalham os pescadores. Esses marreteiros são geralmente pessoas que trabalham sob “compromisso” com algum comerciante de Vigia, que lhes fornece o dinheiro para comprar o peixe do pescador e transportá-lo para ser revendido na sede do município.

Uma pequena parte do peixe é reservada pelo pescador para o consumo de sua família. O dinheiro apurado na venda do peixe é repartido entre a tripulação, o dono do barco e da rede. À tripulação cabe 50% do dinheiro apurado. Os 50% restantes pertencem ao proprietário da embarcação e da rede. Caso o barco pertença a uma pessoa e a rede a outra, cada um receberá 25% do lucro da pescaria. Alguns proprietários de rede e embarcações participam diretamente da captura, o que aumenta os seus ganhos, pois, além daquilo que recebem pela propriedade dos bens de produção, têm direito também a sua parte como membros da tripulação do reboque” (p. 21, 22).

Em uma conversa o “Tio Bruno”, um velho pescador que hoje reside em uma das casas de assentamento, propriedade de uma filha, sentado diante do antigo casarão dos padres mercedários, descreveu minuciosamente essas características da pesca, a partir da rememoração da atividade que fez parte de sua trajetória de vida.

O olhar do Tio Bruno parecia preso ao passado, embora, repentinamente, voltou ao tempo presente para estender a mão a um embarcadiço, vindo do trapiche de ferro, em resposta a demanda: - “bença Tio Bruno”, gesto seguido de perguntas sobre familiares, os riscos da travessia da baía do Marajó, exemplificado pelo naufrágio ocorrido em Jutuba, os resultados escassos da pescaria e as notícias de Belém. A conversa se alongou, até que o gesto da “bença” se repetiu, agora, complementado por pedidos de lembrança para conhecidos distantes.

Entrelaçando passado e presente, o Tio Bruno volta-se para a área da enseada pedregosa as proximidades do trapiche, a “beira” onde os pescadores de agora realizam o reparo das embarcações denominadas de “casinhola”, “rabeta”, “casco”, dependendo do tamanho e funcionalidade da embarcação, despejando por lá os resíduos do reparo intermitente, trabalho que se soma a outros que fazem parte da luta cotidiana para garantir uma vida melhor para si e seus parentes de sangue ou simbólicos, como os companheiros que os acompanhavam a cada pescaria.

**Foto 44: Embarcação de pesca, tipo “casinhola” fundeada ao lado de uma “rabeta” na área de enseada denominada “beira” em Santana do Arari**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, novembro de 2014

Esta atividade de subsistência, a pesca, dada a sua importância econômica para a região, não pode, portanto, ser negligenciada, como parte fundamental, do modo de vida intrínseco e essencial na Amazônia<sup>130</sup> e sua rede dendrítica, onde o rio que oferece o peixe é também a rua meândrica, entremeada de furos, igarapés e igapós que “traçam um sistema fluvial, dotado de, aproximadamente, 25 mil quilômetros de vias sempre navegáveis” (Moreira 2011, p. 51).

Perspectiva dimensional, que precisa ser relativizada, em se tratando do arquipélago marajoara, onde esta possibilidade está condicionada aos períodos de cheia, associada a intensificação das chuvas, em que as bordas dos espaços hídricos se alargam, a água fica

---

<sup>130</sup> FURTADO (2002, p.15), ao fazer uma reflexão sobre o significado social dos pesqueiros, enquanto zonas de atuação de pequenos produtores da pesca, que vêm desde o período pré-colonial até o presente, com o intuito de chamar a atenção para a importância que têm para as famílias ribeirinhas no estuário amazônico afirma que é “Região de grande atrativo para pescadores artesanais, particularmente na baía de Marajó (temida pelas travessias em barcos pequenos). Reconhecida por biólogos como zona pesqueira de grande importância pelo fato de ser forte abastecedora do mercado de Belém, além de secularmente fornecer alimento e emprego a diversas pessoas das vilas e povoados da ilha de Marajó e adjacências”.

turva, o pescado fica escasso, pois, as espécies se escondem nos *solapos* dos cursos acuosos, e um remador desavisado pode se perder nos labirintos que se formam com a inundação dos igapós, e os caminhos dos igarapés desaparecem, revelando a diversidade de ambientes pesqueiros amazônicos, de características completamente distintas, em uma mesma região, dependendo da época do ano e do regime de *marés*.

Em iconografia, dedicada aos povos das águas da Amazônia, esta diversidade dos povos haliêuticos e seus ambientes de pesca é descrita assim:

“A Amazônia, por suas condi es sócio-culturais, físicas, ecossistêmicas e ecológicas,   uma área bastante diversificada revelando seu exotismo tropical e singularidades que a destacam no contexto do território brasileiro. Por sua diversifica o e riqueza na varia o ambiental e profusão aquática, fala-se de uma voca o para a pesca. Na verdade tal voca o só tem sentido ao atentar-se para os fatores sociais que humanizam e imprimem especificidades às regiões que compõem seu território e que constroem sua territorialidade. Essa humaniza o da região supõe uma dialética entre homem e natureza, tornando seus recursos objeto de manejo para fins diversos. Por esta razão, ao se pensar os recursos naturais como objeto de manejo ou focos de cadeias produtivas, tem-se logo como corolário o pensar nas especificidades sociais pertinentes. Em outras palavras, os bens oriundos dos ecossistemas aquáticos ao se tornarem **recursos**, (grifo da autora) pressupõe a presença humana em sua rela o.

Os recursos naturais mobilizados pelas popula es pesqueiras da Amazônia se diversificam segundo os domínios aquáticos, o que significa dizer que estão associados aos diferentes ecossistemas ou ambientes aquáticos que conhecemos na região. Do mesmo modo, instrumentos e processos que permitem objetivamente o acesso aos mananciais associam-se a esses diferentes ambientes”. (FURTADO 2002, p. 25).

No arquipélago marajoara esta realidade é salutar, os campos e lagos transbordam as margens, e o pescador modifica o seu r tmo de trabalho, de acordo com a condi o oferecida pelo ecossistema inundado, desdobrando-se para conseguir o pescado, resistir ao isolamento imposto às comunidades. É o tempo de resistir às chuvas e as cheias, fato recorrente na historicidade local e na literatura dalcidiana sobre este tempo de resiliência, conforme propôs Rabelo (2014, p. 44) ao apresentar um trecho da obra *Marajó* (2008) em que homens e bichos se misturam na inunda o, enquanto pescadores ficam presos ao sistema de aviamento:

“Vieram as grandes chuvas

Com as primeiras águas os regos borbulhavam, peixes subindo para os campos. Rio e lagos engrossavam a voz na trovoadas, no ronco dos jacarés que desciam das cabeceiras. De madrugada os vaqueiros saíam a galope para salvar os bezerros atolados. Dezenas de reses morriam na inunda o. Os búfalos soprando n’água, imóveis e negros, assustavam os jacarés. Sucuriju ia apanhar os patos e rondar as crianças nos jiraus das fazendas. No lago Arar , Orminda viu de repente a água crescer em torno da palhoça e em toda

a beirada. Viu seu rosto refletido, ondulando, naquela água de inundação, seu corpo, seu cabelo pareciam mururés [...]. O lago se espalhou pelos campos, comeu as lonjuras, ilhou as palhoças, bateu de leve debaixo dos jiraus, espiando o sono dos pobres. Caiu então um silêncio de princípio de mundo em que os homens se misturavam com os bichos deslizando nas águas e na lama, na espuma das enchurradas e nas folhas dos mururés. Os peixes em abril se escondem vão desovar nas baixas e nos lagos mais distantes. Os tripulantes das geleiras gritavam “até o fim do ano”, aos pescadores, e estes iam deixar o resto de sua vida no balcão de Sinhuca Arregalado. Os botes pegam porfia no lago. Ormindá vê da janelinha da palhoça as piranhas na água transparente. [...] atravessavam a imagem de seu corpo, deslizavam sobre os olhos e sumiam pelos cabelos” (JURANDIR 2008, p. 337-338).

Segundo a marajoara, a literatura dalcidiana, aproxima ficção e realidade ao colocar em circulação evidências dos problemas sociais, que atravessam a vida das populações marajoaras, principalmente, em períodos chuvosos. Fatos presentes no arquipélago, contemporaneamente, que Dalcídio Jurandir apresentou em inúmeras passagens de sua literatura encharcada pelas águas:

“Alfredo pensa que as feridas do corpo podem voltar e pensa também no caroço que se perdeu nos campos queimados. Menino ferido. Havia muito moleque sujo, em Cachoeira, que tinha as pernas limpas e bonitas e morava na sujeira, nas barracas de chão. Alfredo por isso queria sair daquele chalé onde o vento vem bater nas janelas, sacudir as redes, bulir com os catálogos do Major Alberto. Quando as chuvas voltavam, então era que D. Amélia sentia mais desejos de levar Alfredo para Belém. Já está crescendo, ele, tudo pode acontecer com aquelas águas que iam e vinham mornas e silenciosas. Os jijos vinham nas águas, e para Alfredo não pareciam peixes, pareciam filhos de sapo e de cobra. No chalé não se comia daquele peixe porque era como se comesse lama. Alfredo gostava das grandes chuvas. Podia ter medo, mas era enorme a sensação de ouvir, uma noite, o ronco dum jacaré debaixo da casa. As montarias andavam pelos campos. Didico ia com seu pequeno barco pegar porfia com o barco do Roldão, na lagoinha atrás da casa do Dr. Adalberto”. (1997, p. 3 e 4).

Tempo de chuvas, e cheias, que invadem os campos e as esperanças de dias melhores, quando as águas baixarem ou talvez quando o descaso histórico com esta situação possa ser desnaturalizado e ações simples, como o acesso a água dos moleques de pernas limpas e feridas de Cachoeira do Arari. Tempo e condição social que delinearam a trajetória poética e a escrita de Dalcídio Jurandir.

Característica romanesca delineada pela supremacia da água em relação aos demais elementos da natureza, sobretudo, na obra primeira do ciclo do Extremo Norte<sup>131</sup>, o *Chove nos*

---

<sup>131</sup> Em nota, PACHECO (2011, p. 39), faz referência a este termo: “Dalcídio Jurandir nasceu em 10 de janeiro de 1909, na vila de Ponta de Pedras, Ilha de Marajó e faleceu no dia 16 de junho de 1979, no Rio de Janeiro.

*Campos de Cachoeira* (1997), onde se debruçou o poeta Paulo Nunes, para cunhar o termo “aquonarrativas”<sup>132</sup>, segundo o mesmo, pensado a partir da releitura do episódio “O soldado amarelo” no romance “Vidas Secas” de Graciliano Ramos, cenário literário em que todo o ambiente é configurado por sedenarrativas, e a água, o líquido precioso, quando surge é impróprio para o consumo. Vidas encharcadas marajoaras, sobre o qual o poeta-escritor, posteriormente, aponta:

“Nos livros encenados na Ilha do Marajó, o estilo do autor faz evidenciar o predomínio da *aquonarrativa*. Através deste estilo de escrita, que distingue a literatura de Dalcídio Jurandir da dos demais autores da segunda geração do romance modernista brasileiro, observa-se uma tendência de o autor vestir cenas, personagens e situações na paisagem líquida da Amazônia.

Linguagem fundamentada num repertório léxico-semântico aquático. As secas e as queimadas não têm o destaque que talvez devessem ter. Para se constatar tal fato se faz necessária a leitura do livro inicial do CEN. Abaixo, observe-se um excerto<sup>133</sup> paradigmático de *Chove*; com ele se quer evidenciar aquilo que chamo de *aquonarrativa*” (NUNES 2007, p. 105).

*Aquonarrativas* socioespaciais marajoaras, que outros marajoaras de nascimento ou não, através de seus escritos e imagens narrativas, adotaram em suas descrições do arquipélago, como na cena seguinte, que retrata o tempo das cheias em Santa Cruz do Arari. A *aquonarrativa* imagética mostra uma Amélia simbólica, mãe de Alfredo, em um passado/presente “na porta da casa-beira do rio, a visão de seu mundo” (1980, p. 106). Um mundo anfíbio em que o tempo das cheias passa lentamente e as crianças, são banhadas na mesma água, que recebeu os dejetos fisiológicos das casas, construídas sobre *jiraus* de madeira, elevados a cada ano para resistir a subida das águas, ao ataque mundiante das sucuris e o descaso político-social. Elevação armada onde vivem em devaneios de sonhos e águas, esperando em suas palafitas ilhadas à hora da partida, do pequeno Alfredo, em busca de

---

Durante sua trajetória escreveu onze romances, 10 deles compõe aquilo que denominou de Ciclo do Extremo-Norte. São eles: *Chove nos campos de Cachoeira*, *Marajó*, *Três casas e um rio*, *Belém do Grão Pará*, *Passagem dos Inocentes*, *Primeira manhã*, *Ponte do Galo*, *Chão dos Lobos*, *Os Habitantes e Ribanceira*”.

<sup>132</sup> Ver: *Aquonarrativa: uma leitura de Chove nos campos de Cachoeira*, de Dalcídio Jurandir”, Dissertação de Mestrado. Centro de Letras e Artes da Universidade Federal do Pará- UFPA. Belém, 1998.

<sup>133</sup> O excerto paradigmático indicado por Nunes é: “Uma nuvem mais pesada de chuva cresceu no céu. Quando chove, Cachoeira fica encharcada. Os campos de Cachoeira vinham de longe olhar as casas da vila à beira do rio, com desejo de partir com aquelas águas. Quando chovia, mesmo verão, as chuvas eram grandes e os campos ficavam alagados. Eutanázio gostava um bocado de passear pelos campos. De atravessar os campos para chegar à casa de seu Cristóvão que ficava na ponta da rua para os lavrados. Às vezes chegava, para ver Irene, com roupa escorrendo, os cabelos pingando. Irene ria. D. Tomázia sacudia a cabeça com pena. Dona Dejanira tirava o cachimbo da boca e suplicava: – Seu Eutanázio, pelo amor de Deus vá tirar essa blusa. Valha-me Deus! A nuvem de chuva crescia. Os campos escureciam ao largo com se fossem um mar de mau tempo”. (JURANDIR *apud* NUNES 2007 p. 105).

esperança, de seu sonho guardado no *caroço de tucumã* do menino, em uma luta constante frente à ditadura das águas e o descaso social no arquipélago.

**Foto 45: Aquanarrativa imagética nas margens do Lago Arari, quando o tempo das chuvas e cheias se impõe a vida marajoara**



**Fonte:** Gallo (1980 p. 105)

Em *aquanarrativa* denominada “*Estava com sede não me deste de beber*” que aborda a situação de abandono social na vila de Jenipapo, o Padre Geovani Gallo, em um mister de sua condição de religioso e militante social, afirma que nesta porção da Amazônia, quem manda é a água, numa ditadura absoluta e incontestável, é o meio líquido quem dá o sustento e cria as dificuldades, consola e leva ao desespero, condiciona a saúde, o trabalho, a vida desta gente em suas palafitas flutuantes sobre a água contaminada, de esperança, decepções e vermes:

“Mas eu não me conformo. Não aceito uma situação dessa, eu o Padre rico com entrada garantida na clínica especializada, na hora do apuro, que porém pretende ser gente da gente e vive na própria carne o sofrimento do povo com o qual mora.

Já sei, minha palavra é incômoda, atrevida talvez, mas deve sair, deve virar manchete, enquanto Jenipapo não conseguir a libertação da sede e o direito de beber água limpa.

Ninguém se aborreça: esse é Evangelho que deve ser anunciado nos telhados e nas praças, sem reticência e sem medo.

Não garanto raios e castigos, não sou um novo Savonarola. Simplesmente quero lembrar que, no dia do juízo, Jesus não perguntará a ninguém se apreciou, se acompanhou o Círio bem pertinho da berlinda, se puxou a corda ou deixou uma vela no carro dos milagres.

Naquele dia dirá somente com infinita tristeza: “Eu estava com sede e não me deste de beber”!

Aqueles que têm ouvido, ouçam!

Pelo amor de Deus e de Nossa Senhora de Nazaré!”(1980, p. 64).

Resignação que une o padre militante à gente do Marajó e se espalha pelos campos e povoados, ilhando as palafitas, restando então, a esperança de que a promessa a um santo de devoção local, ou durante o Círio de Nazaré, para que a ação divina possa mudar a situação histórica de abandono social, que as cheias, a seca e o descaso governamental impõem a gente da região e que Gallo (1980) através de suas *aquonarrativas* imagéticas e textuais, trouxe das profundezas do arquipélago, para ajudar a completar o quadro socioambiental tracejado pela obra dalcidiana, em um amplo círculo hermenêutico (Gadamer 2002). De certa forma, agora, fazíamos parte desta circularidade e era preciso buscar outras interpretações sobre o arquipélago e da ilha de Santana do Arari, que pudessem subsidiar o melhor entendimento histórico-antropológico da realidade local, partindo das ruínas arquitetônicas, quase esquecidas na margem do Arari.

#### **4.5- No Caminho de Terra de Santana do Arari: entre ruínas e memórias**

Nas últimas décadas vem mudando a perspectiva dos estudos antropológicos, no que concernem as poderosas imagens memoriais aderidas às ruínas de um determinado lugar, consubstanciadas por narrativas de um tempo passado/presente. Antigas edificações que ao longo do tempo sofreram ações degradantes pelas *intempéries* de agentes naturais e antrópicos.

Espaços vislumbrados por uma ordem atemporal, que mesmo silenciados pelo abandono, *pulsam um tempo* de opulência econômica e de imposição de experiências simbólicas degradantes, vivenciadas por diferentes grupos humanos, que podem revigorar a memória e revelar a natureza evocatória das paisagens arqueológicas. Em que “sua qualidade memorial é fruto de um processo no qual a visualização dos objetos, atua como um gatilho a disparar um mecanismo que articula, ao mesmo tempo, a perda e o reencontro das lembranças ali evocadas”, (Bezerra 2009, p.65).

O desafio então, do antropólogo diante destas paisagens, seria dotar as ruínas de significados, como representações de um cenário de antigos processos ocupacionais e das relações sociais, reincorporadas a este, dentro de fazendas agrícolas posicionadas nas margens dos imensos cursos *d'água* da região amazônica. Promovendo o contato de diferentes grupos humanos e suas matrizes culturais, pois “Mesmo ausentes de olhares acadêmicos e da grande imprensa, índios, negros e seus descendentes forjaram memórias, saberes e modos de ser



afroindígenas, demonstrando heranças das *continuidades históricas* no presente” (Pacheco 2012, p. 11). O caminhar em Santana do Arari revela um pouco deste processo histórico<sup>134</sup>.

Segundo o professor Nérís Modesto (2010, p. 25), em trabalho que resultou de andanças por Santana do Arari, o engenho de beneficiamento de cana-de-açúcar, que margeia a foz do Arari, próximo a baía do Marajó foi instalado em 1696, destacando que a legitimação dessas terras foi feita décadas depois, por carta de doação de Seismarias à Ordem dos Mercedários em 1735, que organizaram um sistema de produção, baseado na coleta das drogas do sertão, criação de gado, roça, olaria, pesca e cultivo de cana de açúcar a ser beneficiada no engenho instalado no local:

“O engenho, constituído de moenda, casa de purgar e caldeira, estava localizado em uma pequena ilha e, era movido a maré, isto é, conforme o movimento de enchente e vazante permitia o movimento das engrenagens, fazendo a pedra mó esmagar a cana-de-açúcar para a fabricação do melaço. Percebe-se pelas estruturas e por relatos orais que, quando se pretendia usar o engenho que não dependesse da enchente ou vazante da maré, represava-se a água nas duas extremidades do igarapé denominado Portão, que circundava o local, permitindo dessa forma o funcionamento constante do engenho, pois, a água acumulada era suficiente para funcionar o mesmo por horas. Extraído o melaço, os trabalhadores acondicionavam-no em um tacho de ferro a fim de ser fervido e transformado em barras e/ou pães de açúcar que após se branqueado, eram vendido para as fazendas da Ilha do Marajó. Assim como em outros engenhos, em Santana do Arari, a plantação de cana-de-açúcar ficava localizada próxima à área de produção. O canal era cultivado pelos negros, índios (tupinambás trazidos pelos religiosos) e alguns libertos que se revezavam no plantio, limpeza, colheita e carregamento da cana”. (2010, p. 28, 29).

Tal modelo, reproduz localmente uma estrutura que utiliza a força das *marés*<sup>135</sup> para fazer funcionar uma engrenagem mecânica e memorial das mais importantes na região amazônica, no que se refere à economia e a cultura do período colonial, que vem ganhando força no campo das pesquisas histórico-culturais, com potencial para a atividade do Arqueoturismo:

---

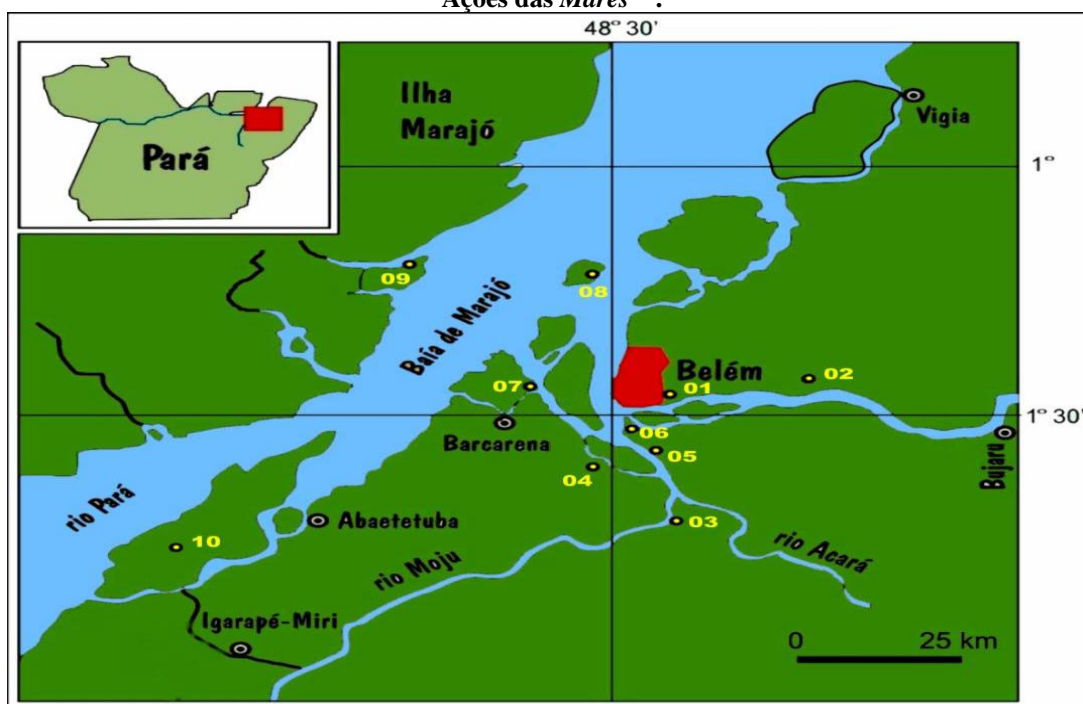
<sup>134</sup> “A presença africana na Amazônia começou pelos espaços marajoaras. Região propícia para a cultura bovina, em 1644 é provável que as primeiras cabeças de gado de Cabo Verde, vieram sob os cuidados dos primeiros filhos das Áfricas. Estas populações destituídas do direito à convivência familiar e cultural recriaram no “rastros/resíduo” de suas memórias sonoras e sensíveis uma nova cultura material e imaterial, revelada em linguagens históricas e artísticas que interagiram com os modos de vida indígena. As relações de trocas, empréstimos e sociabilidades estabelecidas entre nações indígenas e africanas desde seus primeiros contatos no período colonial, sem negar maneira como poderes locais cooptaram muitos destes sujeitos históricos para defender interesses de seus projetos administrativos, legaram para as populações locais “um modo de vida e de luta” afroindígena”. (PACHECO 2012, p. 1).

<sup>135</sup> Ver figura 4 ( em anexo), com reconstituição do sistema motriz do engenho São José em Igarapé-Miri.

“Pesquisas de arqueologia realizadas na região do estuário amazônico têm resultado na descoberta e estudo de sítios históricos relativos a missões, olarias, fazendas, vilas e engenhos oriundos do período colonial. Particularmente, em sítios de engenhos, têm sido caracterizados interessantes aspectos quanto ao patrimônio arquitetônico, à considerável diversidade de cultura material resultante de contactos interétnicos entre seus proprietários europeus e a mão-de-obra indígena e africana, bem como à tecnologia empregada para girar as moendas, inclusive, com a utilização de maré como força motriz.

Nas proximidades de Belém, nas margens dos rios Guamá, Guajará, Moju e Acará, e também na Ilha do Marajó já foram localizados e estudados cerca de quarenta sítios de engenho, datados dos séculos XVIII e XIX, onde se revelou a presença de ruínas de igrejas, casas de vivenda, fábricas e obras hidráulicas. Por suas características históricas e arquitetônicas estas construções se configuram como exemplares importantes da cultura regional amazônica. Os mesmos compõem um rico e diversificado patrimônio com potencial para integrar roteiros de turismo arqueológico que valorizem a história dos engenhos coloniais”(MARQUES & BARBOSA S/D, p. 2).

**Mapa 03: Localização de Sítios de Engenhos de Cana-de-Açúcar no Estuário Amazônico, Sujeitos às Ações das Marés<sup>136</sup>.**



Fonte: Marques & Barroso (s/d, p.5)

O desenvolvimento deste segmento do ramo turístico, em áreas de sítios arqueológicos do período colonial, poderia contribuir, na perspectiva destes pesquisadores, como um instrumento de preservação destes sítios e também promover o desenvolvimento da

<sup>136</sup> Segundo as indicações de localização dos sítios arqueológicos apresentado no mapa disposto por Marques & Barbosa (s/d, p.5) os números correspondem a: 01 Murutucu (em Belém); 02 Uriboca (Marituba), 03 Jaguarari (Moju); 04 Mucajuba (em Barcarena); 05 Ibirajuba; 06 Itacuã (em Acará); 07 Madre de Deus (em Barcarena), 08) Fazendinha (ilha de Cutijuba), 09) Santana (Ilha de Marajó), (grifo meu), e 10) Engenho Pacheco.

região, na medida em que poderá auxiliar e prevenir diversas problemáticas presentes na realidade atual, como: degradação do meio ambiente; saques; vandalismos, pichações, comercialização ilegal de peças arqueológicas entre outras. Em diferentes pontos do estuário amazônico, onde este potencial está presente e pesquisas vem sendo efetivadas, conforme apontou o mapa anterior.

Para além das questões econômicas, a inserção do arqueoturismo e o aprofundamento de pesquisas acadêmicas em sítios desta natureza, com base na valorização do *Saber Local* (Geertz 1997) poderá abrir um leque de possibilidades, quanto ao escavar de memoriais insurgentes, que ratifiquem a “força das *continuidades históricas* no presente”. O caminhar em Santana, suas ruínas coloniais e sua gente, nos dá a nitida sensação de estarmos diante de um livro de memórias a ser folheado, memórias que em linhas gerais compõem as trajetórias de vida de velhos moradores, como traços dessa possibilidade a lembrança de D. Miúda, para quem o “engenho foi o lugar onde seus antepassados trabalharam”, sob o julgo do chicote dos primeiros donos:

**Foto 46: D. Miúda, moradora de Santana do Arari, próximo a área denominada “beira”, descendente dos escravizados do engenho que pertenceu a Ordem dos Mercedários**



**Fonte:** Acervo da Pesquisa, Novembro de 2014

O lugar do poço escavado de achamento de ossadas humanas sabrecadas pelo tempo, de origem, jamais revelada pelos padres da Prelazia de Ponta de Pedras, que lembra o

*Sumidouro*<sup>137</sup> do Capim, conforme contou o Tio Bruno; lugar onde os meninos *Alfredos* tomavam banho, fazendo da calha do engenho, uma piscina afeita à subida da *maré* e ponto de assombrações, conforme narrou a Tia Cádica.

*“Uma vez a minha sobrinha, hoje ela tá é mulher feita já tem família. Ela, ela, na época foi mês de julho de novo, porque é mês que todo mundo se reúne aqui na Santana porque é o mês da festividade da santa, nossa casa é grande, assim, pra nós dois, mas é por causa da nossa família que vem né. Então ela era garota assim e era um luá muito bonito tem noite, de mês de julho, que faz uma lua muito linda. Aí ela vinha né ela disse, ela chegou correndo cansada, agoniada, - tia, tia, tia, tem um velho fumando cachimbo bem ali e ele tava me chamando, eu disse mais aonde minha filha, digo uma hora dessa por aqui não tem... ela foi me contando como ele era. já era tarde da noite, eu acho que era mais de dez horas da noite, porque o movimento dura lá as vezes meia noite ou uma hora aí ela fica andando com todo mundo pra lá e pra cá né. Aí ela me contando como era o velho, eu disse aqui não tem ninguém assim não, ela ficou apavorada de medo eu sei que ela passou mal com isso”* (entrevista aberta, abril de 2015).

Um patrimônio arqueológico e memorial que possibilita a interação entre trajetórias individuais e vivências coletivas<sup>138</sup>, que pode estar em partes desta parafernália produtiva, esquecidas na margem do rio Arari, reveladoras do uso de diferentes tipos de energia nos respectivos engenhos do estuário amazônico e recebendo outras funcionalidades.

---

<sup>137</sup> Ao abordar os fantasmas de dominação e controle presente nos engenhos, SALLES (2005 p.159), afirma: “Os instrumentos de castigo eram variados e às vezes requintadíssimos. A tradição conserva em muitos lugares, o fantasma do *sumidouro*, lugar em que se dava sumiço aos escravos rebeldes ou mercedores de pena capital: um poço profundo que se acredita geralmente comunicar-se através de um túnel, ao rio ou igarapé mais próximo. Na Vigia, conta-se, há um *sumidouro* debaixo de uma das torres da matriz local. Outro *sumidouro* existe na fazenda Cafezal, tão famosa, pelos maus tratos que os senhores infringiam aos escravos que ali ainda aparecem assombrações”.

<sup>138</sup> Em trabalho que envereda na mesma linha de proposição de Masques & Barbosa (s/d), tendo com foco de pesquisa, o patrimônio arqueológico de Santana do Arari e Tartarugueiro, áreas que em passado recente, pertenciam a uma única comunidade, COSTA (2008, p. 38, 39), faz uma síntese desta possibilidade: “O patrimônio individual envolve, portanto, construções, espaços naturais, práticas do dia-a-dia de uma pessoa e sua família, como sua casa, as terras em que vive e planta, objetos como fotografias, móveis, imagens de santos, e o que se adquire durante a vida, formando a história de cada um.

Quando falamos de patrimônio comum, de toda a comunidade, de um estado ou país, significa falar de algo construído, aprendido e vivido coletivamente, por toda a comunidade, que conta a história do grupo. Como exemplos desse patrimônio coletivo, citados por várias pessoas em Santana e Tartarugueiro, há o trapiche, a casa grande, a igreja, as ruínas do engenho (como a calha, onde D. Antônia disse ter brincado de mergulho na infância), as festividades religiosas de Nossa Senhora de Santana e do Espírito Santo, as lendas da cobra-grande e da Ilha das Pombas (que “vira” navio), as casas de farinha, as matas, mangueiras, praias, o local do antigo farol, ou seja, aqueles elementos que expressam o modo de vida na Ilha de Santana”.

**Foto 47: Caldeira de metal<sup>139</sup> na margem do rio Arari, área próxima das ruínas do engenho que pertenceu aos religiosos da Ordem dos Mercedários, ponto de desembarque de pequenas embarcações**



Fonte: Acervo da Pesquisa, abril de 2015

E em obras literárias, de autores que foram largamente influenciados por esta convivência com as sabedorias e tradições afroindígenas da região, com *O Saber Local* (Geertz 1997). E que, “fizeram das páginas impressas de seus textos literários, suporte para projetar visualidades de rostos, vozes, corpos e performances dos moradores de fazendas, beiras de estradas e caminhos de rios, especialmente do Marajó dos Campos”. (Pacheco 2012, p. 8).

Estávamos em um dos muitos Marajós, descritos por Dalcídio Jurandir que, consegue apresentar representações do universo marajoara, em diálogos e tempos intrínsecos de trabalho, colheita, festas profanas e conflitos político-religiosos, situados em diferentes espaços do gigantesco arquipélago, a exemplo de Ponta de Pedras e fazendas coloniais, como o de Santana, que D. Branca, a mãe de Missunga gostava de visitar as ruínas para lembrar da rotina dos engenhos e de sua felicidade de senhora protetora dos trabalhadores e curumins:

---

<sup>139</sup> Esta estrutura metálica, abandonada na beira do rio, que fazia parte da “casa da caldeira” ajuda a revelar etapas distintas do processo produtivo desenvolvido nos engenhos coloniais do estuário amazônico: “Após a extração do sumo da cana-de-açúcar pela força das moendas, o caldo era encaminhado através de um canal até às caldeiras, para a preparação de açúcar, ou aos alambiques, para a destilação de aguardente.

A feitura do açúcar iniciava-se na **casa das caldeiras** (grifo do autor), onde o líquido era submetido à alta temperatura dentro de tachos, ou paróis, de vários tamanhos, em fornos de alvenaria de pedra. Durante a etapa de cozimento, o caldo era transferido de um tacho para outro, removendo-se a espuma, que servia para fazer o melaço, ou então era aproveitada para as aguardentes. A casa das caldeiras compunha-se de fornos, construídos em alvenaria de pedra, que podiam ser de forma quadrangular, com os tachos aglomerados sobre uma só boca circular, ou então retangulares, onde os tachos ficavam enfileirados, sobre bocas circulares de variadas dimensões. Indícios destes tipos de forno têm sido realmente observados em sítios de engenhos locais”. (MARQUES 2004, p. 163).

“Os curumins lhe traziam ingênuos feixes de miriti com que ela mandava fazer gaiolas, barquinhos, presentes da terra para os amigos em Belém. Traziam frutas silvestres, plantas, um filhote de quati-puru, uma ariranha e pediam em troca latas de biscoitos vazias, caixas vazias de figo, vazios carretéis de linha, os papéis coloridos dos embrulhos de D. Branca que tanto os maravilhavam. D. Branca não escondia o seu ar de senhora de engenho, de protetora, de madrinha do povo.

Coronel Coutinho para fazer o gosto da senhora, nos primeiros anos de casamento, moveu engenho na Campinina que possuía escravos no tempo do pai, Coronel Joaquim Álvares Coutinho. Uma tarde, Coronel deu com o furto de algumas frisqueiras de cachaça:

— Agora, sim, acabei mesmo, Branca, com a tua teimosia deste engenho. Estes caboclos só a muxinga. Meu pai que os conhecia e sabia como os tratava. Ateou fogo nos canaviais, despediu os moradores, mandou queimar as barracas abandonadas.

Os trabalhadores dobraram a cabeça, ajeitaram os chapéus de carnaúba e foram se despedir de D. Branca que chorava. Veio o cerrado, os morcegos foram morar na casa do engenho. O apito da Campinina nunca mais apitou. No seu alpendre, em Paricatuba, D. Branca suspirava pelo engenho perdido. Quanto gostava de andar entre os canaviais, chupar cana que ela escolhia entre as mais doces, ver os tachos, a garapa espumando, o mel — que prazer mandar potes de mel grosso que seu tio, em Belém, lhe encomendava sempre. O engenho de Itacuã com aquela casa grande, como um convento, à beira do Arari, a capela, havia sido de seu avô. D. Branca não se esquecia de visitar em Santana, Araquiza e no Alto Arari as ruínas de engenhos que os frades coloniais deixaram em Marajó” (DALCÍDIO JURANDIR 2008, p. 54).

*Status* de protetora que lhe foi retirado através de castigo imposto pelo Coronel Coutinho aos trabalhadores, diante do furto de algumas frisqueiras de cachaça. Castigos que faziam parte do cotidiano desses espaços produtivos, sobre os quais os moradores de Santana do Arari, silenciam. Renegam a um longo silêncio o passado que longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência de uma sociedade perante o excesso de discursos oficiais.

Fala-se, em linhas gerais, de outras trajetórias de vida de antigos moradores de Santana que impressionaram os horizontes hermenêuticos de pesquisadores. Um retrato desta circularidade hermenêutica é a viagem exploratória, realizada em abril de 1947 pelo cineasta e escritor Libero Luxardo, onde aparece um importante registro da sazonalidade climática do Marajó, e de seus efeitos perante uma realidade de extremos.

Desequilíbrio socioambiental que, para Luxardo colocava homens e gados na mesma condição de luta e resiliência frente às adversidades naturais, quando os rios espriavam-se pelos campos, os tesos e as margens lacustres desaparecem, situação agravada por raríssimas ações governamentais, em uma terra de conquista incompleta. Segundo o cineasta, seria assim, o marajoara, um mero explorador de seus restos, e nas condições de então, seria

impossível aumentar os rebanhos bovinos, dada as poucas obras de melhoramento estrutural no Marajó:

“As fazendas são primitivas, as moradias construídas no regime primário: Ainda são lacustres. As privadas estão ao redor das casas e nos invernos os escrementos sobrenadam, espalhando bactérias nas águas empregadas para fins domésticos. A alimentação é a mais escassa possível, nem leite, nem queijo. Apenas uma ou outra fazenda se dá ao trabalho de ordenhar as vacas. O salário é irrisório, chegando as raias do desumano. Não há assistência ao homem, nem médica e nem cultural. O regime é o primitivo: Anulação pelo enquistamento das aspirações naturais. As gerações sucedem-se pertencendo ao proprietário como bens de raiz. As crianças que conseguem sobreviver à miséria e às moléstias endêmicas, transformam-se em *piões* no futuro. E em ambas as fases estão presas pelo cordão umbilical ao proprietário de terras”. (p.124).

Em Santana do Arari, o registro do cineasta privilegiou as cenas de *aquonarrativas*, mergulhadas na religiosidade e nas dificuldades de sobrevivência no lugar, caracterizado como espaço de grande opulência econômica durante o processo de ocupação religiosa e econômica do Marajó e da decadência do modelo senhorial, que como as cheias inundou a planície amazônica e:

“Em alguns casos, o regime senhorial, criou complexos de temores que ainda hoje se refletem no estiolamento de posses que o próprio tempo vai solapando e destruindo. O que era ontem um estabelecimento próspero, hoje é apenas uma triste reminiscência... Assim é “Santana”! \_ “Sobre esta pedra edificarás a minha igreja”. Ao impulso da “Fé remove-se montanhas...” Do trabalho, da constância, e da lealdade, surgirão progresso, estabilidade e compreensão entre os homens. Assim tem sido por este mundo... Não na lendária e opulenta Amazônia! Onde tudo é pavorosamente grande... Até o homem na sua impotência diante dos elementos destruidores de uma natureza incompreensível e indomável.

O exemplo está na terra excessivamente exuberante, porém pouco fecunda. A semente lançada ao solo germina com uma feroz rapidez. A planta cresce, esgalha-se, colma-se, agiganta-se, mas não dá fartura de frutos... O trabalho humano, árduo e brutal, segue o mesmo ciclo. Inicia-se com ímpetos de força indômita. A natureza cede, atira messes de fartura, desvenda novas possibilidades... envolve o pensamento na grandiloquência de idéias e planos, e logo a seguir, inopinadamente, provoca a exaustão dos esforços humanos. É um narcotráfico que tolhe os movimentos, retarda a ação, ententece o espírito numa dolência semisensual, como se os controles sensoriais estivessem sob o domínio da liamba. Aí começa a derrocada. A mata cresce d’anta da *Casa Grande*. As águas solapam o solo até atingir os alicerces do estabelecimento, aluindo-os. A ponte de desembarque apodrece, e os seus destroços, por muito tempo, ficam de “bubuia” nas águas que “descem” nas vazantes e “sobem” nas enchentes. Um dia a casa é abandonada.... Os invernos inundam as terras desertas, os rios galgam barrancos indo espiar assombrados o fracasso dos homens. As chuvas caem, e caem, e caem, durante dias, meses, todos os anos”. (1947, p.30).

Opulência e fracasso de um modelo de ocupação, instalado nas margens dos rios amazônicos, cingido pela invasão das águas, que cercam campos e florestas e impõem outros tempos de produção e trabalho, modelo para o qual, os trabalhadores mediam suas relações com o espaço vivido, conforme o período sazonal, para fazer o seu plantio promover a colheita, devocionar os seus santos e construírem, por exemplo, suas embarcações com características bem particulares, modelos delineados de acordo com a época das cheias ou da seca, um mundo de saberes e práticas sociais, que segue o ritmo dos rios, campos, florestas, pois: “Nos Marajós, outras racionalidades foram elaboradas; outras explicações para a origem dos rios, dos fenômenos da natureza, das doenças e das práticas de cura emergiram. Um mundo constituído nas fimbrias da lógica colonizadora manifestada desde a conquista da região em 1616,” (Pacheco 2009, p.58), a partir da qual, cada ser, homem, mulher ou criança, costuma produzir a sua racionalidade particular, de luta e resiliência.

Racionalidade que pode ser percebida na história sobre um antigo administrador da localidade, chamado de Mestre Pio, do qual, vez por outra, ouvi falar, durante as estadas em Santana do Arari, e que foi registrada em um livro antigo, que sempre afirmavam “contar a história de Santana do Arari”, que estaria sob a guarda de parentes diretos deste administrador, Seu Dino e sua esposa D. Nilda, esta última, neta do Mestre Pio, casal que reside atualmente na ilha de Caratateua, localizada na porção insular de Belém, para onde migraram com parte da família, depois de anos em Santana, para que os filhos menores pudessem ter a oportunidade de estudar na capital, como fez o menino Alfredo, personagem dacidiano que sonhava vir estudar em Belém, para fugir da precariedade crônica das escolas interioranas, uma condição que salta aos olhos e sobre a qual não consegui ficar alheio, como demonstrarei em páginas posteriores e, diga-se de passagem, não muito diferente de grande parte das escolas belenenses.

De fato, estes grupos sociais ficaram à margem, via de regra, submersos a hegemonia da historiografia oficial, e mais recentemente, a partir de empreendimentos demandados coletivamente, e da aproximação de entidades públicas, grupos políticos, lideranças e associações locais e representantes acadêmicos, vivenciam elementos de convergência, como em relação ao livro que conta a história de Santana do Arari e do Mestre Pio, registrado recorrentemente nas conversas com moradores da vila.

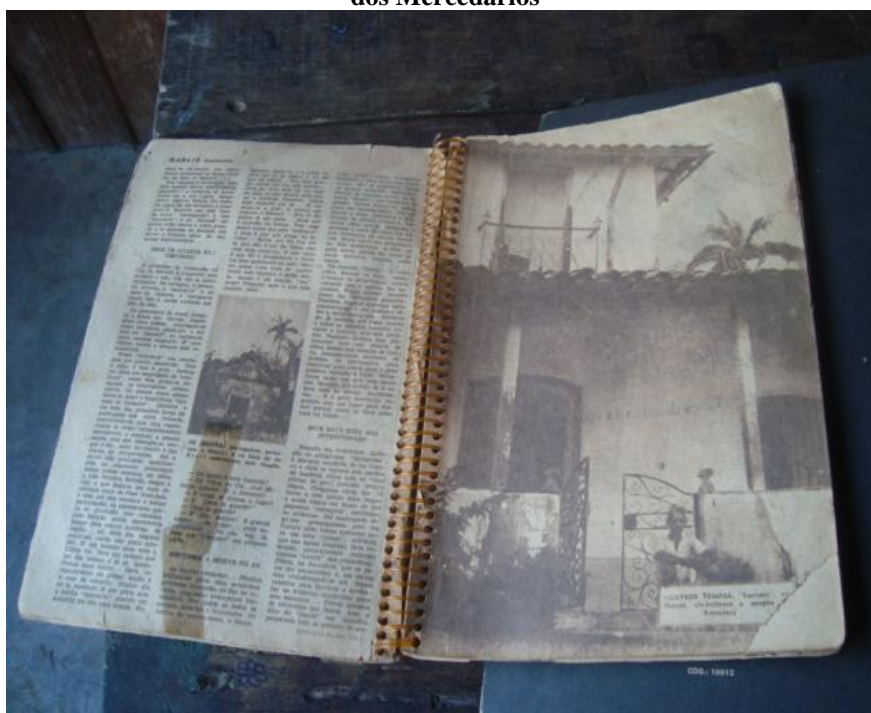
Emergem assim, a partir deste material, histórias da *aristocracia de pé no chão* (Dalcídio Jurandir 2008), como também no vale do rio Capim. Dentre os representantes desta



aristocracia popular e da empreitada desta gente por uma vida melhor, que deve ser conquistada a todo dia, durante a passagem de Libero Luxardo pela ilha, aparece registrada no livro que conta a história de Santana, a referência ao Mestre Pio, nos seguintes termos:

“Mestre Pio mora em “Santana”, entre a bôca do Arari e um pequeno “furo”, onde mantém a sua oficina de ferreiro. É magro e diligente, trabalha d(i)a e noite para manter sua numerosa prole de legítimos e naturais, porque Mestre Pio não perde tempo. Durante o dia constrói canoas e barcos, à noite faz vigília dos bens em derrocada do finado Cel. Miranda. Todos o conhecem e sabem que de suas mãos não saem barcos frágeis. Sua obra é perfeita apesar de não possuir mais do que uma rústica forja, um malho, uma pua, um torquez, uma talhadeira e a admirável consciência do ofício. De muito longe vão procurá-lo para consertos ou reformas de barcos. Mestre Pio está seco de tanto trabalhar. Já fêz mais de 100 barcos que diariamente enfrentam as águas revoltas da Baía do Marajó. Sua estampa é caricatural. Não fôra aquêles óculos incrivelmente pequenos e a ausência de heraldismo em a sua figura tipicamente cabocla, Mestre Pio poderia armar-se em cavaleiro e como novo D. Quixote, sair pelo “mar da buína” “cavalgando” a sua “montaria”, e de “jacumã” em punho lutar contra a *cobra grande* e os duendes da planície, até salvar a formosa uiara do seu antigo encantamento [...]”. (1947, p. 29 e 30).

**Foto 48: Imagem da revista “A Cigarra” publicada no Rio de Janeiro em 1947, com reportagem “Marajó: misérias e riquezas da ilha”, onde aparece Mestre Pio, sentado diante do casarão dos religiosos da Ordem dos Mercedários**



**Fonte:** Néris Modesto, doado ao acervo da pesquisa em abril de 2015

Quase sete décadas após os registros do cineasta na ilha de Santana do Arari, os Mestres Pios contemporâneos, como bons, marceneiros, vaqueiros, extrativistas das matas e

pescadores, aprenderam desde muito cedo a lidar com o tempo das cheias, à hora adequada das marés, sinal da partida, em direção a baía do Marajó, em busca do pescado, e com a esperança de que Nossa Senhora Santana possa abençoar o percurso e resguardar o retorno “pra terra”.

Em contraste, com os meses de agosto a dezembro, em que a intensidade das chuvas é menor e a condição físico-climática das secas se impõe a vida marajoara é a hora pescar elameado nas beiras do Lago Arari, de fazer promessa ao São Sebastião de Cachoeira de Arari, costumeiramente chamado de “bastião”, que a esta época peregrina pelos rios, comunidades, fazendas e cidades marajoaras. Sendo a imagem conduzida inclusive à capital, arrecadando recursos para a festividade do “Glorioso” realizada a 20 de janeiro de cada ano, recebendo orações, pedidos, ou o pagamento de promessas passadas, sempre necessárias, dadas as adversidades sociais com as quais se aprende a lidar desde cedo.

Temporalidade, resiliência, luta que se aprende com os velhos moradores, reconhecidos pela comunidade como detentores da história do lugar, da mesma forma que os “velhos das antigas” que encontrei as margens do rio Capim, reprodutores de história que lembram a trajetória do Mestre Pio. Um dos exemplos mais significativos desta capacidade, quase infinita, de aprender com a vida e de adequar-se, a seu modo perante os desafios que a vida lhe apresenta, é o caso do “Tio Bruno”, que se em nosso primeiro encontro próximo ao palanque do casarão dos Mercedários, onde foi registrada a imagem de Mestre Pio, por Libero Luxardo, manteve-se um tanto desconfiado diante dos questionamentos que lhe fazia, não permitindo, inclusive, que fosse feito qualquer registro fotográfico.

No contato seguinte, em um final de tarde em uma das casas do assentamento, onde reside com uma das filhas, pareceu-me bem mais a vontade, talvez porque afirmei na primeira entrevista que voltaria a Santana do Arari, firmando com o mesmo, uma espécie de acordo de cavalheiros, em que a palavra de honra é muito importante, que implicitamente me garantiria outro contato e os registros fotográficos necessários.

Neste retorno narrou-me como, após um longo período de dedicação à pesca pelos intercursos hídricos marajoaras, passou a prestar serviço aos padres da Prelazia de Ponta de Pedras, que no início da década de 1980 receberam através de doação da Companhia de Jesus, as terras denominadas Sítio Santana, assumindo esta congregação, a responsabilidade pelo pastoreio religioso e econômico, e guarda dos prédios da companhia na ilha de Santana do Arari, neste entremeio o “Tio Bruno” contou-me, no interior da casa, sentados na sala já quase

escurecida pelo cair da noite, um pouco desta história, onde a honra, como em nosso compromisso de palavra é um fator inerente ao cotidiano social:

*“Eu comecei trabalhar com pesca em canua, com 12 ano, fui que um senhor por nome Ibelino, que eu considerava meu pai de criação, me pediu dos meus pais pra mim trabalhar com ele. Quando falhava a fruta, a gente saía pra pesca, agora na pesca, a gente ia pescar abaixo de Sores, Maguari, Ponta do Maguari, Morossoca, tudo por aí a gente ia embora pescar ficava semana na pesca, a gente ia domingo de madrugada baxava chegava lá embaixo, num lugá chamado Crua pegava isca fazia isca e saía, ia pra fora logo, pra linhá. Era, a gente encostava na praia, na lama, tinha o amoré, que a gente tirava, uns amoré grande, assim, parece uma cobra, tem o buraco do amoré que a gente ia metendo a mão metendo a mão e pegava eles lá, aí nós cortava iscava a linha e ia pra fora. As vês a gente vinha chegá de fora uma hora dessas, na geleira, nesse tempo tinha a geleira pra compra o peixe era na boca do Camará quando não era lá mesmo na Crua. Lá mesmo lá fora a gente fazia a comida da gente, a gente dava a primeira linhada pegava peixe, a gente fazia logo o armoço lá fora. Aí tornava linhá pra puxá. Uma hora dessa, a gente acabava de puxá, a gente vinha embora pra butá o peixe na gelera aí quando acabava lavava aquela gosma do peixe do barco e ia fazer a janta. Dormia lá mesmo, quando tava chuvend, meu amigo, a gente dormia na chuva, porque nesse tempo num tinha torda, num tinha lona pra fazer cuberta, a chuva vinha ali, aqui cê já tava tremendo, pegava chuva aí na cara. Quando era pra fazer comida fazia fogo no fogão de lenha, um fogãozinho que a gente arrumava, levava lenha pra fazer a comida com chuva... meu amigo, as vês você fazia uma cuberta com a própria vela, fazia o fogo ali embaixo, aí a gente arrudiava, nós era três, quatro, arrudiava arredor daquele fogo, pra se esquentar era assim. Eu já penei um bucado, na pescaria, marretage, depois que os padres vieram pra cá fui que melhorou”. (Entrevista aberta, abril de 2008).*

**Foto 49: “Tio Bruno”, diante da casa de assentamento de sua filha, trabalhou durante décadas com os padres da Prelazia de Ponta de Pedras que recebeu as terras de Santana do Arari da família Miranda no século XIX**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, abril de 2015

Mais que uma simples descrição, a narrativa do velho morador, é a memória viva das transformações sociais e econômicas do passado recente da vila e região, posto que, este modelo de ocupação, baseado na organização e controle de grupos religiosos esteve presente em toda a região estuarina marajoara, um processo que não se deu sem conflitos, resistências e dificuldades de interação entre os envolvidos.

Especificamente em relação aos religiosos, não que para os demais grupos sociais não fosse, a cruz era pesada, conforme apontou Pacheco (2009), pois, necessitavam de adaptação física e espiritual, em sua missão a um mundo completamente estranho à realidade de onde provinham, sobretudo, durante as viagens de evangelização, passando a conviver com uma geografia de furos e igapós, campos inundados e terras ressequidas dos *Marajós*, vivenciando elementos naturais que permitiram a gente desta terra, desde os tempos mais longínquos, “descobrirem saídas para sustentar vidas, alinhar identidades, saberes e crenças na insularidade de seus modos de ser, trabalhar, festejar, morrer”. (p. 48).

Caminhando como na *Primeira Manhã* (Dalcídio Jurandir 2009) na ilha de Santana do Arari, em um encontro da ficção com o mundo real, tentavamos vivenciar uma experiência assemelhada de descobertas. Em linhas gerais, eram raros os sinais de que por lá funcionou algum núcleo de ocupação catequista, salvo pelo casarão dos padres, identificado por Alexandre Rodrigues Ferreira em 1783, (2005, p.53, 54), como parte de uma das muitas fazendas do rio Arari e Marajó-Açú, proveniente da ação religiosa no Marajó, que posteriormente a reforma pombalina passa às mãos de oligarquias locais. Espaço vetusto onde atualmente funciona, improvisadamente, o atendimento médico e odontológico aos moradores da ilha e comunidades próximas, improvisado que está associado à interrupção e atraso nas obras de construção do Posto Municipal de Saúde, esquecido entre mato alto e restos de materiais.

Como uma *rugosidade* do tempo, o casarão guarda em suas dependências a imagem de Nossa Senhora de Sant’Ana, para qual se realiza, na comunidade, uma das principais festividades religiosas da região. Na foz do Arari, muita gente nativa da região, que reside em outras comunidades, como Gurupi, Guajará, Porto Santo, rio Laranjeira, na sede municipal de Ponta de Pedras e Cachoeira do Arari, e na capital, retorna ao lugar de origem, para devocionar a imagem da santa participar das procissões, novenas, leilões e festas que seguem a este último, momento de encontrar os amigos e parentes.

**Foto 50: Casarão que pertenceu a Ordem dos Mercedários, em Santana do Arari, com parte do prédio em desuso, onde funciona o posto de saúde, tendo a frente o trapiche em estrutura metálica**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, abril de 2015

O refúgio da imagem em um altar improvisado, no interior do casarão dos Mercedários, juntamente com outras imagens de santos, está associado a um conflito, não muito claro, entre membros da comunidade, que levou a demolição quase total da igreja secular, sem autorização dos órgãos responsáveis pelo acompanhamento deste tipo de “restauração” como o IPHAN, conforme se percebe com a comparação das imagens seguintes, que demonstram a descaracterização do patrimônio histórico local.

**Figura 5: Cartaz da Festividade de Santa’Ana do Arari, ao fundo a igreja com suas estruturas ainda preservadas, a frente a imagem da Santa, que atualmente encontra-se guardada em uma sala do casarão dos Mercedários**



**Fonte:** Profº Néris Modesto, doado ao acervo da pesquisa em abril de 2015

Artefatos arqueológicos que, em boa medida, enfrentam sérios problemas de preservação da estrutura física, mas que, como livros antigos, potencializam “A memória coletiva” (Halbwachs 1990) em torno da valorização intercultural contemporânea, decorrente do processo passado de ocupação militar, religioso e econômico ocorrido, concomitantemente, em distintos espaços amazônicos, e que ajuda a reconstruir e recontar a história da sociodiversidade destas áreas.

**Foto 51: Imagem da igreja de Santana com sua fachada destruída pela obra de “restauração”, parte do acervo encontrasse esquecido no interior do que restou do prédio**



**Fonte:** Profº Néris Modesto, doado ao acervo da pesquisa em abril de 2015

**Foto 52: Fachada da igreja de Santana, com parede levantada, aguardando retomada das obras de “restauração”**



**Fonte;** Acervo da pesquisa, abril de 2015

Um primeiro olhar sobre este *Marajó: Terra Anfíbia* (Luxardo 1977) nos indicava um lugar marcado por uma natureza exuberante, em que o período das secas ou cheias se impunha, e de luta permanente, mas não desenfreada, desmedida, por melhores condições de vida, de uma realidade social, que os romances dalcidianos e os escritos de outros marajoaras que seguiram o seu rastro ajudam a desvelar, nesta linha:

“Jurandir desenvolveu compreensão mais ampla dos sentidos da escrita romanesca. “A visão que eu tive era que a realidade social é feita de lutas. De forma que eu tomei uma posição política. Meu romance é um romance político. (...) Os temas vêm do meio daquela quantidade de gente das canoas, dos vaqueiros, dos colhedores de açaí”<sup>140</sup>

Interface romanesca e realística de uma situação de ausência quase absoluta do poder público, mediante as carências sociais desta *aristocracia de pé no chão* cujo posicionamento político da obra dalcidiana, serviu de referência a outros marajoaras que seguiram seu exemplo de resiliência para cunhar o conhecimento do mundo marajoara e amazônico, em um círculo científico hermenêutico, que soma forças a cada *subida da maré*. Como um traço desta circularidade de ideias carregada de um arcabouço sociocultural regional, entremado de poéticas e memórias das populações de matrizes orais, de posicionamentos políticos, oriundos do lugar social *de onde, com quem, para quem e por quem fala*, Pacheco (2009), elege para a epígrafe de sua tese de doutorado uma passagem que sintetiza as carências sociais, o engajamento político da literatura dalcidiana e as heranças das cosmologias afroindígenas da Amazônia marajoara:

“Modéstia a parte, se me coube um pouco do Dom de escrever, se não fiquei por lá, pescador, barqueiro, vendedor de açaí no Ver-O-Peso, o pequenino dom eu recebo com privilégio, uma responsabilidade assumida, para servir aos meus irmãos de igapó e barranca. As poucas letras que me cabem, faço tudo por merecê-las. Entre aquela gente tão sem nada, uma pequena vocação literária é coisa que não se bota fora. Se posso tocar a viola, mesmo de orelha, tenho de tocar com ou por eles. A eles tenho que dar conta do encargo, bem ou mal, mas com obstinação e verdade”.

Por sinal, meus pés e sandálias davam indícios do adentrar o vasto mundo marajoara, começavam a ficar acinzentados com a grande quantidade de poeira dispersa no caminho, ressequido pela falta de chuvas modificando a coloração da vegetação, entre eles os açazais bailando seus troncos, folhas e cachos, esperando o apanhar dos meninos *Alfredos*, que no ponto alto da safra e dada as carências sociais e infraestruturais da vila, nem sempre

---

<sup>140</sup> TORRES, Antônio & GALVÃO, Haroldo Maranhão. *Um escritor no purgatório* – Entrevista com Dalcídio Jurandir. *Asas da Palavra. Revista do Curso de Letras*. Belém: Unama, nº 04, junho de 1996, p. 29, in PACHECO (2012, p. 208).

conseguem acompanhar as aulas com plenitude era preciso, então, trilhar por entre caminhos cinzentos de poeira e navegar no rio Arari, para tentar compreender melhor esta difícil realidade dos meninos Alfredos da ilha de Santana do Arari.

#### **4.6- É Preciso Caminhar/Navegar: Um encontro com os Alfredos da ilha de Santana do Arari**

*“O rio, com o seu silêncio, entrou em Alfredo como um sono. Quis só ter olhos para Santana. Mas sem desembarcar no trapiche nem iria ver a casa de pedra e telha onde passavam o verão as moças fazendeiras. Na varanda contava o pai, ficava armada a rede do dr. Bezerra, larga como um leito, embaixo a marrequinha mansa beliscando o pão. Santos de uma tal beleza, segundo o dizer da mãe, moravam na capela. Podia ver? Casa, capela, santos, tudo proibido de olhar. Sairia dali algum caminho invisível para a ilha das Pombas? Os santos, se falava em Cachoeira, tinham um tal brilho que, em certas noites, saía pelo telhado a sua cor de ouro, dourando na sombra os morcegos e as corujas. Agora estava muito escuro, os santos não se acendiam ou varavam o invisível até a ilha das Pombas para navegar? Convento foi, em Santana, também engenho, os frades moeram cana, moeram escravo no tronco de espinho, restava ainda a calha d’água. Tio Sebastião contava, primo Pio, morador de Santana, agora ausente, confirmava. Na capela, depois da meia-noite os frades rezavam missa? Seus cativos africanos, agora soltos na desforra, permitiam? Desapontado, Alfredo não via nem ouvia. Do barco se olhava a beirada de breu. Santana também proibida. Tudo em redor recendia a encantado. Uma bela tarde, foi tomar banho no rio a moça Jacirema, jacaré levou ela prum perau, poço muito do fundo, de onde borbilhava suspiro e queixa da prisioneira. Lua cheia, quando muito calmo o rio, assim pela madrugada, um ai! ai!, mas por demais sentido, corria na flor d’água”. (DALCÍDIO JURANDIR, 1984, p. 245, 246).*

Alfredo não é um sujeito (ficcional/real) estranho a ilha de Santana, onde, semelhante a ele, desembarquei no meio da noite, após ter sido guiado pelo farol da ilha das Pombas, que na madrugada navegava na memória dos pescadores por sair como um *navio encantado* e com suas luzes *bubuiava* na baía do Guajará.

O quinto romance da série *Extremo Norte*, publicado originalmente em 1963 está ambientado entre a cidade de Muaná (Marajó), onde o menino vai estreitar laços com os parentes da mãe e com irmãs paternas e em seguida retorna a Belém, indo morar na casa de D. Cecé na *Passagem dos Inocentes* no bairro do Umarizal. É quando Alfredo começa a desfazer sua visão romântica em relação à capital. De férias, vem na embarcação “Santo Afonso”, acompanhando os tios Sebastião e Antônio, embarcadiço que tanto navegou pela baía, que a cana do leme e a mão pareciam uma coisa só, vinha também uma mulher misteriosa que despertava há todo momento, a curiosidade de Alfredo.

Na entrada pela foz do rio Arari a embarcação encosta, em Santana do Arari. Conforme descrito no tópico denominado “Noite em Santana”, Alfredo desembarca na ilha,



juntamente com os tios e a mulher misteriosa para participar de uma festa profana/regiliosa dedicada a São Sebastião de Santana:

“— Não ande solto, menino, que dos buracos pode pular cascável. Costuma ter muito. Me de a sua mão. Você me guia e eu lhe guio, os dois se ajudam. Era o tio Antônio.  
— Esses cascavéis são os frades.  
Disse o tio Sebastião, como se cascável também morasse no seu peito. Alfredo se viu no abraço de um senhor baixo, cabeça grande, queixudo, um rir de muito agrado e cuidadoso recebimento.  
— Mas muito do bem aparecido! É o seu sobrinho, mestre Antônio Piloto? Boa a travessia? Antônio Piloto em nossa casa? São Sebastião faz milagres. Às ordens. cavalheiros, Casa às. ordens.  
Era o dono do barracão, o Diretor da Irmandade de São Sebastião de Santana”. (DALCÍDIO JURANDIR 1984, p. 253).

Vestido como um “Governador”, paletó lustroso e camisa listrada, Seu Almerindo, o caldeirero aposentado fazia as honras da festividade recebendo os convidados, que vinham de longe falando da alegria do povo durante as ladainhas e celebrações, que duravam dias. As esmolações da imagem e a veneração a São Sebastião. No bailar, Alfredo, a pedido de Almerindo, foi *desmamado* por D. Prisca.

As cenas descritas vão revelando a riqueza cultural da festa do Santo. O ponto alto, da festa, é o acudir da mulher preta que viajou a bordo do Santo Afonso, quando no meio da noite, esta deu a luz a um *verdinho*, com o auxílio de D. Prisca, a dama de salão de Alfredo. Esta riqueza cultural revelava-se também nas lembranças da Cabanagem no lugar, que vieram à baila:

“Tio Sebastião para pensar mal de Dolores voltou a falar dos frades, o assunto caiu na cabanagem. Entrou o seu Almerindo na conversa, no entremeio dava ordens, despachava, punha o visto na chegada e agasalhagem das senhoras e crianças. Falou do Visconde do Arari correndo dos cabanos de Cachoeira; o Visconde escondeu-se em Santana, os cabanos descem o Arari, tinham tomado conta da vila, querem pegar o Visconde em Santana. O Visconde se atirou pela baía, no rumo da Tatuoca onde a brancarada do Pará se entocou, no olhai pra nós, santo Deus da misericórdia. A cabanagem mandando no rio. Brancos se sumindo no mato borrados de medo, os caboclos atrás do Visconde, varrendo das terras do Arari as barbas do Visconde. Ah bom peito, ah boa brabeza aquela!  
— Raça de gente. Foi uma guerra de muito respeito, muita fina nos cálculos de combate. Nosso cabanos tinham faros militares. Guerrear sabiam. Depois chega aquele general da corte com esquadra e bote pólvora. Os cabanos já naquele tempo queriam também tirar os escravos do cadeado? Acho que sim. Meu avó foi cabano. Ajudou a botar o Visconde daqui. Ah! Que botou, botou “. (DALCÍDIO JURANDIR 1984, p. 259).

Neste ponto, cabe um esclarecimento importante, quanto aos objetivos embrionários deste trabalho tendo encontrado, no vale do rio Capim, uma memória cabana, que é resignificada na Revolta do Capim de 1891. No caminhar inicial por Santana do Arari, se tínhamos alguma certeza era quanto à possibilidade de encontrar tesouros memoriais cabanos, ancorados em traços da literatura dalcidiana, e de registros históricos, sobre embates travados em Santana do Arari e região. Vejamos um exemplo destes registros históricos: “O ofício do Juiz Municipal Aniceto Francisco Pereira da Serra ao Marechal Manoel Jorge Rodrigues”, em que comunica assassinatos, inclusive do Juiz de Paz, perpetrados pelos indígenas da vila Monforte:

“As circunstancias milindrozas, e muito perigozas em que considero na presente conjectura a Ilha de Marajo me empellirão a que n’este dia me reconhece a Fazenda de Santa Anna para o Major Chermont operarmos de commum accordo em todo o que for a bem, e segurança da mesma Ilha, Sendo o motivo [sic] disto o que vou a expor a Vossa Excelência. No dia 28 d’este mesmo mez recebi húa participação do morador do meu Municipio, em que me afirma que na madrugada do dia 27 os sempre rebeldes indios de Monforte se apresentarão tomultuariamente em o Sitio do Tenente Jozé Candido Glz., e que acabarão com todos os que ahi encontrarão, inclusive o próprio Juiz de Pas daquelle Districto que tãobém lá se achavam, chegando o numero dos assassinados a oito com hua filha pequena do dito Tenente, até a participação dita soubemos mais por outras vias, que elles de mãos dadas com outros Districtos do Municipio, e com os de Collares, Mosqueiro e Maguari pertendiam continuar com horroza e sanguinaria tarefa até se apossarem da Ilha afim de privarem a Capital do genero Gado e socorrerem daqui os mais pontos rebelados. Isto occasionou aqui eu no dia 29 officiasse ao dito Major deprecando-lhe forças, e socorro para os his rebater, e prender aos que se podessem apanhar. O unico obstaculo que nisto encontrei foi a falta de embarcações proprias para hua tal expedição, e por isso nada se pode obrar, e fico esperando as ordens de Vossa Excelência o portador poderá de nós viva informar de tudo a Vossa Excelência. pois he o proprio que me dirigio a desta participação que hé Antonio Joaquim de Melo. // Deus Guarde a Vossa Excelência Santa Anna 30 de Julho de 1835. = Illustrissimo e Excelentíssimo Senhor Prezidente, e Commandante das Armas, Manoel Jorge Rodrigues. = Aniceto Francisco Pereira da Serra, Juiz Municipal.=”. (MOREIRA 2012, p.505).

Apesar das evidências históricas de confrontos cabanos na ilha e região proximal, sempre que tentávamos encaminhar as conversas para este tema, as respostas eram evasivas, seguidas de expressões: “- É teve aí!”; “- Ouvi dizer que a carne não passava!”. O silêncio, o olhar distante complementava estas falas. Uma das raras exceções é o relato proposto por “Tia Cadica” em relação a um poço que teria sido construído pelos cabanos em Santana do Arari.

**Foto 53: D. Laudelina<sup>141</sup>, a professora “Tia Cadica”, ao lado de Seu Raimundo, o embarcadiço aposentado, no interior de casa, diante do altar de santos**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, abril de 2015

*“Olhe lá naquele poço eu ia lhe dizer. Nós temos um poço do tempo da cabanagem Lá no sítio da minha mãe, um dia desse, eu fui lá e ele tá feio, porque já faz tempo que a gente não tá indo lá e eu acho que a chuva ele é todo feito de...”*

Eu: por que a senhora acha que o poço é do tempo da cabanagem?

*Porque eu sinto isso e lá também já houve aldeia de índio, porque lá minha tia via muito... Era um lugar assim que a gente tem que ter... só que ele, ele é feito assim, os tijolos são tudo assim é tudo mitido assim na terra. Ou era cabanagem ou era estilo de índio, mas não era não de índio, estilo de índio não era. Então era assim ele tudinho ele é redondo mesmo, os tijolo tudo enfiado na terra até lá embaixo entendeu, agora ele nunca teve nada pra proteger nenhuma proteção. Então quando a gente parava lá na cabeceira, agente era criança que era tempo do inverno eu até estranhei porque a água dele vinha numa fonte que enchia nele, aí ele transbordava aquela água e corria assim, tipo um córregozinho, aquela água azul e o que tinha dentro nunca ninguém colocou era jiju, um monte de peixinho. Quando foi uma época minha mãe pediu prum casal toma conta lá, por causa da invasão né, aí eles fizeram uma barraquinha lá. Quando foi um dia o camarada lá foi e pegou o jiju veterano lá de dentro parece que ele adoeceu e adoeceu a família inteira da noite pro dia e quase eles morrem. Aí todo mundo associou dizendo tá vendo tu foi matar o peixe de dentro do poço tu não tinha que ter mexido. Eu sei que eles passaram uma.*

*Eu tenho uma impressão que aquele poço foram os cabanos que fizeram nunca ninguém me falou nada. Eu um dia eu, eu não tava dormindo mas assim parece que eu tava num lugar diferente então eu me via sentada na*

<sup>141</sup> Na imagem D. Maria Laudelina Vieira Ferreira, conhecida como “Tia Cadica” segura um *tipiti*, instrumento com tala de guarumã, instrumento que é utilizado para extrair o tucupi da massa de mandioca ou macaxeira, com a qual se produz farinha. Tanto o instrumento, quanto a vestimenta fazem parte da indumentária da “Mestra” de um grupo cultural denominado de *Farinhada*, que reproduz os movimentos do fazer farinha, “uma dança de roda em estilo carimbó, porém, seus brincantes usam como adereços materiais utilizados no preparo da farinha: peneira, rodo, tipiti, cuia, croatá, dentre outros”. MODESTO (2010, p.46).

*beira daquele poço só que em vez de ser pedregulho era tipo um gramado bem verdinho assim, que tava todo encharcado e eu tava sentada né, na beira do poço, aí disque eu olhava, alguém dizia assim, olha a água quando eu fazia assim...lá no fundo era eu mesma com uma coroa, uma roupa bem bonita que eu me lembro até hoje né, aquela roupa bonita eu tinha uma coisa quando eu olhava assim aí eu via a minha cara toda daquela jeito, aí eu ficava mais quem é essa pessoa sou eu, sou eu, eu olhava de novo ela dizia assim, ela dizia assim eu sou a princesa... meu Deus! Ela dizia o nome, - sou a princesa Paula. Eu sou a princesa Paula eu moro aqui vem me conhecer. Sabe aí eu fiquei digo será que eu vou ter que caí dentro desse poço aí daí aquilo se dissez.*  
*Des daí eu fiquei com receio desse poço”* (entrevista aberta, abril de 2015).

Interfaces narrativas que aparece em vários trechos da obra dalcidiana, intercalando a memória histórica do romancista, com a maneira que a Cabanagem foi vivenciada e interpretada pela população marajoara, como na cena real/literária em que, o romancista se refere ao desejo pelo *ouro dos cabanos* da personagem sedutora Orminda:

“Comia sardas gordas de espeto, ia com as mulheres bater gergelim no roçado, escalda farinha no forno, bebe mingau com manicuera, caminha para o poço de pedra que os frades deixaram e onde se diz que tem dinheiro enterrado. Só mato, pedra e terra revolvida no poço. Até gente de outras terras viera cavar no pé do taperebazeiro. Era impossível que naquele antigo domínio dos frades coloniais não houvesse dinheiro para desenterrar. Orminda ao chegar a beira do poço dá um grito para o fundo:  
- Ei! Tu tem dinheiro, hein, poço? Cadê teu ouro?!”(DALCÍDIO JURANDIR 2008, p. 112, 113).

O não falar sobre este assunto, o silenciamento quase total, em relação à Cabanagem, tem diversas possibilidades de entendimento, entre as quais, o fato de que Santana do Arari se constituiu durante o período, em um importante ponto de apoio as tropas provincianas, sob a chefia do Visconde do Arari, o Comandante da Guarda Nacional Antônio Lacerda de Chermont, fazendeiro e dono de terras no Marajó que chegou a presidência da Província, cunhado do proprietário do engenho do Arari, o Comendador Antônio José de Miranda. A base de apoio tinha como principal objetivo, manter o controle das tropas governamentais, sobre territórios no arquipélago, ainda não acessados pelos cabanos, e de certo, contou a arregimentação compulsória de trabalhadores do engenho, antepassados dos que caminham contemporaneamente conosco em Santana.

Neste sentido, cabe uma similaridade entre estes interditos cabanos e os escritos de Michael Pollak (1989) sobre “Memória, Esquecimento, Silêncio”, tendo como foco, os sobreviventes dos campos de concentração nazistas durante a 2ª Guerra Mundial:

“Em face dessa lembrança traumatizante, o silêncio parece se impor a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas. E algumas vítimas, que

compartilham essa mesma lembrança "comprometedora", preferem, elas também, guardar silêncio. Em lugar de se arriscar a um mal-entendido sobre uma questão tão grave, ou até mesmo de reforçar a consciência tranqüila e a propensão ao esquecimento dos antigos carrascos, não seria melhor se abster de falar? [...].

Nesse caso, o silêncio tem razões bastante complexas. Para poder relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta. Em seu retomo, os deportados encontraram efetivamente essa escuta, mas rapidamente o investimento de todas as energias na reconstrução do pós-guerra exauriu a vontade de ouvir a mensagem culpabilizante dos horrores dos campos. A deportação evoca necessariamente sentimentos ambivalentes, até mesmo de culpa, e isso também nos países vencedores onde, como na França, a indiferença e a colaboração marcaram a vida cotidiana ao menos tanto quanto a resistência” (POLLAK 1989, p. 4).

Neste contexto, as lembranças dissidentes do passado cabano, são crivadas e transmitidas cuidadosamente nas redes familiares e de amizades, esperando a hora de esboçar diante do *esquecimento profundo a persistência de rastros miméticos*, Ricoeur (2007, p.436). Constituindo-se, segundo o autor, na experiência-chave do reconhecimento, com a pressuposição da impressão originária, de uma “revivescência das imagens” memoriais, que poderiam fazer eclodir rastros de sofrimento, atrelados, por exemplo, ao período de “pacificação” cabana comandada pelo General Soares D’Andréia<sup>142</sup>.

Este silenciamento, proporcionado por uma crivagem memorial da gente de Santana do Arari, se perfaz contemporaneamente em outras questões inerentes às condições de vida daquela *gente tão sem nada*, como a proibição de acesso as antigas áreas de açazais, a determinados pontos de rios, áreas consideradas como espaço propício à pesca, controle real e simbólico, ameaças de morte, uma jagunçagem na várzea, situação que há seu tempo, os cabanos, ou a grande massa deles, embora sem um projeto político definido, aspiravam mudanças estruturais em seus desejos mais íntimos.

---

<sup>142</sup> Ao estabelecer uma cronologia da Cabanagem, tendo como base a obra *Motins Políticos*, de Domingos Antônio Raiol, a professora Denise Simões Rodrigues, refere-se ao início deste processo de pacificação, a partir de 30/10/1836: “Chega preso a Belém Eduardo Angelim. Incansavelmente as tropas legais buscam cabanos em todas as localidades do vale. Para isso se internam em furos, paranás, lagos e rios. (...) “Chegavam quase diariamente à capital numerosas levas de presos que, ou eram recolhidos e conservados nas cadeias e navios de guerra, ou embarcados para a corte como recrutas, morrendo muitos nas prisões e hospitais. Censurou-se como despótica a reação operada pela força legal. O mesmo Andreia, justificando os meios e empregados na pacificação da província, declarou: o estado de guerra tem autorizado a atacar o inimigo por todos os lados até aniquilar-lhe a força e para isto ter efeito foi preciso prescindir das formalidades com que a lei escuda os criminosos. (...) A prisão de quantos revolucionários tem aparecido, feita a despeito das leis existentes e continuada contra todas as regras de dar segurança individual, não tem concorrido pouco para o estado de paz em que nos achamos. Nada disto se poderia fazer a não se ter tomado por norma chegar sempre a justos fins, por meios seguros” (RAIOL 1970, p. 980, 981)”. RODRIGUES (2009, p. 260).

Precisávamos repensar o trabalho etnográfico e a perspectiva antropológica, definida nas primeiras linhas de minha dissertação, em que afirmei o seguinte:

“Faz tempo que a Antropologia deixou de ser uma ciência preocupada em estudar somente as *sociedades exóticas*, situadas geograficamente em espaços pouco conhecidos pelo *mundo ocidental*, e onde, segundo a herança *malinowskiana*, o pesquisador era deixado à beira de uma praia, próximo de uma aldeia, carregado de *apetrechos* de campo, para realizar uma *aventura antropológica*, quase heróica. Cabendo-lhe então, a empreitada de tentar dominar rapidamente a língua dos *aborígenes*, selecionar cuidadosamente seus informantes, e descrever o estar com o *outro*, dentro de um espaço de tempo necessariamente extenso, passos estes que se constituíam em uma metodologia aceitável para tentar *traduzir*, nos mínimos detalhes as características culturais da sociedade em que fora praticamente abandonado, em nome do conhecimento científico, do *fazer etnográfico*”. (RABELO 2010, p. 11).

Estávamos diante de uma *aventura antropológica* relativamente distinta da vivenciado às margens do rio Capim, tínhamos enfrentado o *além-mar*, com todas as incertezas da baía do Marajó, para estar entre a gente de Santana do Arari, preocupado com as armadilhas de campo e em como direcionar o olhar antropológico para retratar a realidade vivida, com a perturbadora sensação de reviver a perspectiva *malinowsquiana* de um quase abandono, pela embarcação que havia deixado o trapiche assim que a *maré* subiu, desaportando na madrugada em Cachoeira do Arari.

Entre *argonautas* contemporâneos, os pés empoeirados, acompanhado de um “guia” marajoara, que me deu guarita e por hora deveria assumir as suas funções na escola da comunidade, apesar da atmosfera de cordialidade, em uma comunidade onde, literalmente, todos se conhecem pela alcunha de *marido ou mulher de fulano ou beltrano, filho, irmão, parente deste ou daquele um*, era como se fôssemos quase invisíveis, um estrangeiro que chega para observar um fato social exótico como a *briga de galos em Bali* (Geertz 1989), esperando que um fato social novo, possa ajudar a compreender a realidade que se apresentava diante dos olhos.

Nesta interlocução etnográfica pela realidade marajoara, a paisagem sociocultural com a qual tínhamos maior proximidade, era a condição estrutural e pedagógica vivenciada pelos *Alfredos* de Santana do Arari, a educação, um tema central na obra de Dalcídio Jurandir:

“O acesso dos pobres à educação é um tema fundamental em todos os romances de Dalcídio Jurandir, do primeiro até o último. Em “Chove nos campos de Cachoeira” (1941), o protagonista Alfredo, de uns dez anos, implora à mãe: “– Mamãe, me mande para Belém. Eu morro aqui, mamãe. Cresço aqui e não estudo. Quero estudar, quero sair daqui” (Jurandir, 1998, p. 299).

O sonho de Alfredo demora para se realizar, mas, diferentemente do caso de Luciana, se realiza. No quarto romance, “Belém do Grão-Pará” (1960), ele desembarca finalmente em Belém, onde mora na casa da família Alcântara e estuda no Grupo Escolar Barão de Rio Branco. A escola é, para Alfredo, um meio de formação e ao mesmo tempo de ascensão social. Ele incorpora essa sensação de *status* à sua postura, especialmente em relação à empregada Libânia: “Tinha de estar, como estudante, um degrau acima da cabocla”, a qual, “de pé no chão, era da serventia dos Alcântaras” (Jurandir, 2004, p. 204 in BOLLE 2011, p. 443).

O interesse pela situação educacional em Santana do Arari foi despertado em razão do alvoroço cotidiano da meninada, que vinha da direção do trapiche de metal, incrustado entre pedras escuras. A questão que povoava minha mente diante desta cena era: quais as condições mínimas de acesso a educação considerando a estrutura físico-pedagógica que é oferecida aos *Alfredos* de Santana do Arari e redondezas, posto que, por falta de escolas na área, estes não tinham outras alternativas, a não ser caminhar/navegar até a escola de Santana?. E até que ponto estas condições mínimas, seriam a ressonância de condições cabanas, no que tange ao campo socioeducacional? A descrição etnográfica que ofereço a seguir é uma tentativa em responder a estes questionamentos.

**Foto 54: Discentes chegando à Escola Municipal de Santana do Arari, após passar pelo campo de futebol, vindos do caminho do trapiche**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, novembro de 2014

Pelo caminho empoeirado vindo do trapiche que avança para o rio Arari passavam todas as manhãs e início de tarde, dezenas de alunos uniformizados que desembarcam de um dos *bajaras* que transporta os discentes de outras comunidades da ilha de Santana, como Porto

Santo e Gurupi e outras de áreas mais distantes como o Guajará e o rio Laranjeiras e que se somam aos que residem na própria comunidade, e aos vindos do rumo do Tartarugueiro vêm em direção à Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental Santana do Arari entretidos em suas conversas cotidianas.

De certa maneira, estes meninos e meninas trouxeram a lembrança daqueles deixados no Marajó, que perturbaram o sono de Alfredo na noite que antecedeu o seu primeiro dia de aula no Liceu Paraense em 1922, sua *Primeira Manhã* (Dalcídio Jurandir 2009 p. 31).

Na escola da capital correndo suado como um bom soldado uniformizado que vai para o quartel, de roupa caqui cheirando a “corte” novo e quepe na cabeça, pensando no atraso da chegada à escola, nos oito dias de aulas que perdeu, pela falta dos uniformes que não tinha dinheiro para comprar, na distorção de idade/série para o primeiro anista de dezesseis anos, sem caderno, sem livros e chamado através do jornal da época para justificar as faltas repetidas.

“O raio abriu a porta do Ginásio, entreabre a janela. Tarde no Ginásio, bom tamanho entre os primeiranistas mirins? Entrava, a moleira amadurecendo, entrava homem, este diploma não lhe deu a Dolorosa? Trazia consigo a penca de menino e menina de Cachoeira e do Muaná, Raimundinho dos pastéis, Antônia da Areinha, Andreza (sem Andreza até agora!), Luciana (me mandem pro Ginásio, que eu quero), deles e delas carregado, para entrar no Liceu, por isso o coração pesava mais, ia ligeiro, o passo rangia mais. E esta, aqui no quarteirão, apressada, me cortou a frente, se fosse a desconhecida, a que saltou no clarão do raio, a desabençoada?” (DALCÍDIO JURANDIR 2009, p. 35).

Projeto com o qual o menino da beira do Lago Arari entre as chuvas que inundavam Cachoeira, sonhava quando colocava o *caroço de tucumã* na palma da mão, enquanto caminhava pelos campos para a escola de seu Proença, todas as manhãs, pensando como sua mãe, D. Amélia, no risco de se perder em Cachoeira, seu desejo primeiro não era a capital, Belém:

“Viu numa revista o retrato do Colégio Anglo-Brasileiro do Rio de Janeiro. E nele que quer estudar. Os meninos ali devem ser bonitos e fortes. A vista da praia e das montanhas leva Alfredo para uma viagem ao Rio onde estudará no Anglo-Brasileiro. Ele precisa sair daquela escola do seu Proença, da tabuada, do “argumento” aos sábados, da eterna ameaça da palmatória embora nunca tenha apanhado, daqueles bancos duros e daqueles colegas vadios que todo dia apanham e ficam de joelhos, daquela D. Flor. O que o diverte na sua ida para a escola são os caju que seu Roberto apanha de seu quintal e lhe dá quase todas as tardes. Depois o Anglo-Brasileiro o libertaria do que sempre tem: o seu paludismo, a lembrança das feridas que D. Amélia,



sentada no chão, lavava com água boricada sob o olhar da Minu, curiosa. De vez em quando aparecem. A febre faz Alfredo mais agarrado à rede, às revistas, aos caroços de tucumã que joga na palma da mão. Com um carocinho daqueles imagina tudo, desde o Círio de Nazaré até o Colégio Anglo-Brasileiro”. (DALCÍDIO JURANDIR 1997, p. 89).

Apesar dos sonhos embalados pelo *caroço de tucumã*, a febre intensa no corpo agarrado a rede era apenas um dos problemas de Alfredo, em se tratando do parco acesso educacional era grande o desânimo do menino com os excessos do Proença, no intervalo da tarde o Baltô apanhava séries e séries de dúzias de bolos e em uma tarde, nos primeiros tempos de escola, o “Mestre” colocou Alfredo nu no meio da sala de aula, diante da enteada que o ajudava com as lições e disse: “- Mas Flor, Flor, olha o pipi dele. O pipi, Flor! [...] Era diante dos alunos. Pai Proença se excedia e então Alfredo via nos olhos já definidos de Flor uma censura azul que era para o menino qualquer coisa de humilhante, de cínico, de pior do que o riso, o olhar, os gritos de Proença.” (Dalcídio Jurandir 1997, p. 143, 144).

No seu retorno no final de tarde caminhando pelos campos de Cachoeira, Alfredo, remoia no pensamento a cena de humilhação e o Proença gritando: “- Ele se sujou. Sujou as calças. Pequeno cagão! Olha Flor” (1997, p. 144). O menino solitário sentia preguiça, tédio, desalento enquanto degustava os cajus que catava dos galhos. No corpo, o líquido escorrido e as nódoas do “fruto” apanhado no pé.

Desanimado com a escola do Proença e com a expectativa de que o colégio do Rio de Janeiro, o Anglo-Brasileiro, ficava cada vez mais distante, ir para Belém era a alternativa diante da expectativa de apanhar um bolo do Proença.

É assim que Alfredo, fugindo dos excessos de Proença e dos dramas humanos vivenciados pela gente amazônica, descritas nas páginas úmidas do *Chove nos Campos de Cachoeira* (1997) aparece, posteriormente, no romance *Primeira Manhã* (2009), chegando correndo, suado, com suas pederneiras barulhentas à Portaria do Liceu Paraense em 1922, atônito, como representante de um projeto esperançoso, “em sua saga migratória na capital do Pará. Dalcídio Jurandir em todo o seu projeto político e estético pretende, na figura da personagem Alfredo, que é acometido do problema da exclusão, demonstra como toda a sua gente das estivas e ribanceiras amazônicas está à margem do processo educacional do início do século XX” (Nunes 2011, p. 274).

O escritor e pesquisador da obra dalcidiana vai ratificar sua proposição sobre o projeto do menino Alfredo, personagem do realismo dalcidiano, ao afirmar que, todo o enredo de *Primeira Manhã* (2009) trata da chegada de Alfredo ao ginásio, carregando,

simbolicamente, na sua *ilharga*, todos os potenciais ginásianos de Cachoeira de Arari e, outros tantos meninos interioranos que buscam melhores condições de vida, através da educação, vindo estudar na capital, assim:

“A certa altura do livro supracitado se lê: “O raio abriu a porta do Ginásio (...) entrava, a moleira amadurecendo, entrava homem, este diploma não lhe deu a Dolorosa? Trazia consigo a penca de menino e menina de Cachoeira e Muaná” (JURANDIR, 1967, p. 187). Afinal, não seria todo o projeto da “aquonarrativa” dalcidiana uma reiterativa proposição de inclusão – dos excluídos – na sociedade brasileira? Embora não se atenha tão somente à adversa realidade escolar, a sala de aula, diz o narrador, é um “aquário de gelo” (JURANDIR, 1967), este romance dalcidiano é, por excelência, um livro afeito à análise dos dramas humanos – o que torna esta obra transuniversal –, associados à arrogante educação nacional que, artificial e descomprometida, era (era?) praticada então. [...]” (NUNES 2011, p. 275)<sup>143</sup>.

Obra transuniversal, síntese do projeto dalcidiano, carregado de dramas humanos e expectativas por uma sociedade em que a exclusão social, política e econômica, pudesse ser superada. E um dos caminhos para este projeto, esta trajetória de inclusão transformadora seria o acesso irrestrito a uma educação cidadã, garantida na legislação educacional brasileira<sup>144</sup>, décadas após a escrita dalcidiana ter trazido à cena, traços de uma sociedade configurada pela exclusão, e de uma educação artificial e descomprometida que era (era?) praticada então, mas cuja realidade contemporânea demonstra não ter mudado tanto assim, seja no interior da Amazônia marajoara, ou na capital<sup>145</sup>.

---

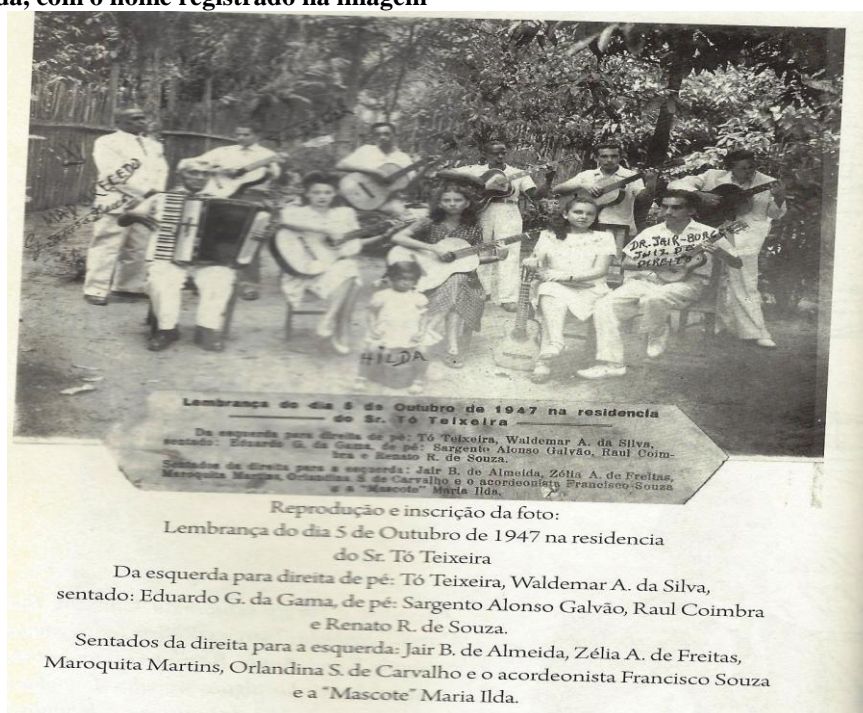
<sup>143</sup> Nunes aborda o processo de inclusão/exclusão educacional, com ênfase na obra *Primeira Manhã* (2009), e a trajetória do menino Alfredo e sua face migratória na capital do Pará e no projeto de uma escola transformadora da realidade social, política e econômica que se deseja ter acesso ainda nos dias atuais, como demonstraremos a seguir, trazendo para o diálogo entre modernismo ficcional dalcidiano e as mazelas da realidade educacional brasileira as concepções da Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ –, Rosita Edler Carvalho, estudiosa acerca do problema da exclusão escolar no Brasil, para quem: “[A inclusão] se não for implementada com a referida cautela, corre o risco de comprometer, uma vez mais, a trajetória desses seres humanos, aprisionando-os numa rede de significados... que tentam mascarar ou negar suas diferenças, numa construção discursiva sobre igualdade. A igualdade diz respeito aos direitos humanos e não às características das pessoas, enquanto seres que sentem, pensam e apresentam necessidades diferenciadas e que, por direito de cidadania, devem ser compreendidas, valorizadas e atendidas segundo suas exigências biopsicossociais individuais”. (CARVALHO *apud* NUNES 2011 p. 274).

<sup>144</sup> Conforme preconiza a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, quando trata: “Dos Princípios e Fins da Educação Nacional, princípios que em grande medida parecem distantes da realidade socioeducacional amazônica.

<sup>145</sup> Sobre as condições de precariedade das escolas da capital tomemos como parâmetro, a entrevista prestada pelo jornalista e sociólogo Lúcio Flávio Pinto que estudou no Colégio Paes de Carvalho na década de 1960, (Reproduzido do *Jornal Pessoal* nº 551-552, 2ª quinzena, dezembro de 2013/ 1ª quinzena, janeiro de 2014. Este texto integra, na seção memórias, o projeto “Direito humano à educação na Amazônia: uma questão de justiça”, da Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos (SDDH)): “O Paes de Carvalho era um colégio de excelência, era uma escola modelo, e o acesso se dava através de concurso. Havia uma seleção por meio de prova para ingressar nesse estabelecimento. É claro que sempre funcionou um esquema de “pistolão”, sempre

E contra a qual se impuseram gerações de *Alfredos* (as) da Amazônia, mergulhados no sonho do *caroço de tucumã*, de uma vida de oportunidades via acesso educacional, um dos casos que me despertou grande atenção, repousa na trajetória de vida de D. Maria Hilda, que na infância, morou na casa de Tó Teixeira, um dos mais ilustres músicos paraenses, juntamente com a mãe, que em razão de laços de parentesco, prestava serviço na casa de “Tio Tó”, enquanto a mascote aprendia as primeiras letras:

**Figura 8: Reunião de músicos no quintal da casa de Tó Teixeira, em 1947, onde aparece entre outros, a Mascote Maria Hilda, com o nome registrado na imagem**



**Fonte:** Salomão Habib, 2013, p. 68

A mascote de Tó Teixeira, lembrou brevemente deste período, ao referir-se as condições socioeducacionais na região, que resignificava, em parte, a trajetória de Alfredo, e a obra sobre o músico:

*“Minha mãe me levou, porque eu tinha que estudar, arrumá emprego. Estudei no Barão do Rio Branco. Agora que já tá adiantado, porque aqui ficava assim, alfabetização primeira, segunda, tinha uns que decoravam*

houve as indicações, mas a esmagadora maioria dos alunos estava no Paes de Carvalho por mérito, por ter passado no teste de seleção, e isso permitia que a elite que procurava o Paes de Carvalho pela qualidade do ensino se juntasse a pessoas de níveis sociais inferiores. Havia, então, uma convivência democrática. Na minha época estudavam ou davam aulas no Paes de Carvalho alguns dos futuros governadores do Estado, futuros advogados, e ao mesmo tempo pessoas do povo mesmo.

E havia um padrão de qualidade muito bom no Paes de Carvalho. Os professores, por exemplo, tinham acesso através de concurso, defendiam teses e dissertações, que eram feitas com todo o rigor acadêmico. O Paes de Carvalho era, de fato, a melhor escola de ensino do Ginásio (hoje denominado Ensino Médio). Era a melhor de longe e todos a disputavam. Hoje, não existe mais isso na escola pública”.  
Fonte: ([http://observatoriodaimprensa.com.br/jornal-de-debates/\\_ed782](http://observatoriodaimprensa.com.br/jornal-de-debates/_ed782)). Acesso em: 09/01/2016.

*aquilo, mas não sabiam escrever, outros escreviam tiravam do quadro, mas não sabiam escrever. Ai fomo todas pra Belém estuda.*

*A minha filha foi com dez anos pra Belém e pra lá ela morou 15 anos, deixei porque eu queria o bem dela né.*

*É porque tem pessoa que tem parente em Belém né, pode deixa o filho lá pra dá ajuda né. mas tem pessoas que não tem, aí se torna melhor.*

*Os daqui, os que estudam de manhã, não vão pro açazal só se tiver pra de tarde aí eles vão, nem pra pesca só quando chega, pra não perder aula, por causa dessa bolsa família, não é como antigamente que as mãe obrigavam pra ir trabalhar, agora não, eles não tem muito, mais tem, tem a merenda da escola.*

*Não, é assim, pra uns, mas assim, quem sai muito cedo da casa que as vez não tem tempo de tomar café, porque a lancha passa cedo.*

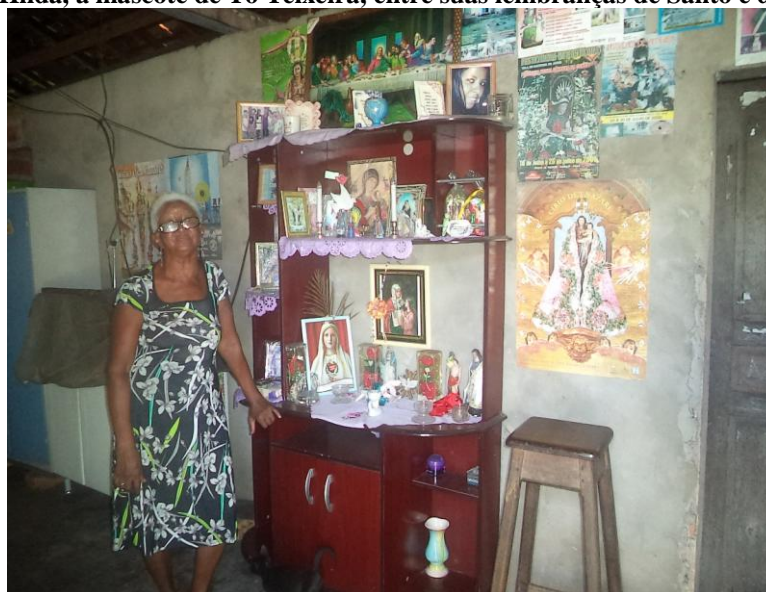
*Eu: vejo muita casa fechada as pessoas saem para trabalhar ou para ir estudar?*

*Sai pra estudar, olha agora, a minha neta vai sair pra fazer um curso em Ponta de Pedras.*

*Quando eu passei a vim aqui eu tinha doze anos que a minha avó vinha eu vinha com ela de férias. Quando eu vim de Belém eu tinha meus 25. A minha tia mandou fazer uma casa pra mim, que a minha vó saiu de lá também, porque ela já tava doente, aí daí o padre me chamou e me deu essa aqui, isso aqui foi um presente que eu ganhei. Era como se fosse um barracão, mas tinha banheiro tinha cozinha.*

*Ai a do tio Tó eu num sabia que iam públicá. A minha filha que trabalha lá na austar, ela ligou e disse que sabia onde morava a menina que morava lá com o seu Tó, ela disse - você sabe, ela disse sei é minha mãe, ela disse - onde ela tá? Ela disse, ela mora no Marajó, ela vem todo mês aqui, aí fui que ela marcou um encontro com...era o Salomão é um branco que toca as músicas eu tenho o cd dele, que ele me deu". (entrevista aberta, abril de 2015).*

**Foto 55: D. Maria Hilda, a mascote de Tó Teixeira, entre suas lembranças de Santo e de parentes distantes**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, abril de 2015

Uma condição permanente (cabana) de precariedade, de luta e resiliência diante de uma realidade socioeducacional, que se arrasta desde tempos cabanos, basta lembrarmos dos registros, sobre esta questão feitos pelo historiógrafo da Cabanagem:

“Nas povoações do interior o estado da instrução popular era ainda pior e mil vezes mais deplorável! Só na Vigia, em Cameté e em Santarém havia ensino de gramática latina, percebendo os professores das duas primeiras destas vilas duzentos e o da terceira trezentos mil-réis anuais! Nas outras localidades só havia de instrução primária, e essas mesmas eram raras e pèssimamente dirigidas, quando algum desvalido se queria incumbir do magistério! Havia até algumas com o ridículo honorário de cem mil-réis por ano, que nem os desvalidos cobçavam, e por isso existiam sempre vagas!

Nenhum interêsse se notava pela instrução pública. As escolas eram poucas freqüentadas. O número dos estudantes que se tinham matriculado em tôdas as aulas da capital, quer de ensino primário, quer de ensino secundário, apenas havia atingido a trezentos e setenta e um em 1832, com pequenas alterações nos três anos posteriores! A escola do sexo feminino só teve vinte e duas alunas durante o referido ano e pouco mais nos seguintes! De um coevo que escreveu em 1839 sôbre êste assunto, extratamos estas linhas:

\_Compondo-se a província de 44 vilas, 61 lugares, 11 freguesias e 7 missões, só tinham escolas 24 vilas, 3 lugares, 4 freguesias e 2 missões. Restavam portanto sem esta providência 20 vilas, 58 lugares, 7 freguesias e 5 missões. E se a esta diferença ajuntar-se o úmero de povoações que ainda não tinham escolas, se eleva então a 34 vilas, 61 lugares, 10 freguesias e 7 missões em que não havia ensino de primeiras letras, e o povo se achava privado dos princípios essenciais de que dependia a sua felicidade.

\_ Havia longo tempo que as vilas não gozavam do benefício das escolas de ler e escrever, e a pobre gente que as habitava se via embaraçada no exercício dos cargos de juiz e vereador da câmara por causa da ignorância procedida de semelhante falta, sem saber haver-se no cumprimento de suas funções. Para responder os officios do governo e de qualquer autoridade subalterna precisava muitas vêzes descobrir quem os lesse e respondesse! E quantos males não podem trazer à causa pública os homens analfabetos quando exercem cargos judiciários e municipais! Quantos projetos de ambição e de partido não podem ser realizados por seu intermédio sem a mínima dificuldade!

\_Eram numerosos os fatos provenientes da ignorância que dominava nas vilas por efeito da deficiência de escolas do primeiro grau de instrução pública”. (RAIOL 1970, p. 566, 567).

Guardadas as devidas peculiaridades espaço-temporais, na *Primeira Manhã* (2009) na foz do rio Arari, parece que o tempo de espera Gallo (1980, p. 29), por uma escola em condições melhores se destaca, enquanto uma *penca* de *Alfredos*, meninos e meninas, caminha no trajeto empoeirado para a escola, vestidos com uniforme azul celeste, calças, bermudas ou saias jeans<sup>146</sup>, após terem desembarcado no porto. Alguns outros *Alfredos* fazem

---

<sup>146</sup> Ao fazer referência ao título “O Ginásiano” da versão embrionária de *Primeira Manhã* (2009). E ao cumprimento da vestimenta, calça ou bermuda, dos meninos da escola, Nunes (2011) afirma que Dalcídio Jurandir seria o mestre das (de)nominações e das construções metafóricas, como exemplo, sugere que as calças

o percurso de bicicleta, indicativo de que residem na própria ilha de Santana, o que em época de chuvas intensas é quase que impraticável, a lama e as poças *d'água* tomam conta dos caminhos e a catinga de bichos peçonhentos se mistura ao cheiro de mato molhado e lama.

O tempo das chuvas e dos caminhos enlameados é apresentado, por pais ou responsáveis que são chamados a unidade escolar, como justificativa para faltas constantes dos alunos, sobretudo, se os meninos vierem da ponta do Tartarugueiro, pois, o igarapé do Pontão, limite físico-geográfico entre as comunidades, transborda na época das chuvas intensas e a subida da *maré*, em vista disso põe em risco, quem se predispõe a atravessá-lo nestas condições.

A escola para onde caminham os *Alfredos* contemporâneos é administrada pela Secretaria Municipal de Educação de Ponta de Pedras, e está localizada nas proximidades de um campo de futebol, forrado de grama alta e um caminho de terra no centro, resultado do passa-passa de bicicletas e pedestres, espaço que é usado para a prática de educação física dos alunos, que vez por outra é realizada em um campo de terra batida, ressequida, no rumo do Tartarugueiro, em razão da falta de uma quadra de esportes. O campo “gramado” serve também para o lazer dos peladeiros de final de tarde, em jogos concorridos, que boa parte dos comunitários vem prestigiar, *de pés* ou de bicicleta, pois, não é raro que se encontre entre os jogadores, alguns com diferentes graus de parentesco com a plateia animada.

Nas proximidades do campo de futebol, com suas traves improvisadas, é possível visualizar um barracão em madeira e alvenaria, e cerca improvisada, coberto com palha de *najazeiro*, onde são promovidas festas dançantes, também concorridas, em que as aparelhagens de som, dão o tom da festa e a cerveja da moda, vinda em embarcações da capital, faz tanto sucesso como a excelente cerveja Bass e os sequilhos que o Isaac arranjara para servir na noite de *O Baile do Judeu*, um dos mais conhecidos *Contos Amazônicos* (Inglês de Sousa 2005)<sup>147</sup>.

---

curtas do menino serão – agora e definitivamente, a partir de mais esta experiência de Alfredo na cidade – substituídas pelas calças compridas, como em uma espécie de ritual de passagem, que marca a entrada dos meninos no ginásio. Na caracterização destacada acima, esta distinção não está associada a níveis escolares complementares e sim a possibilidade de compra da vestimenta.

<sup>147</sup> O espetáculo se desenrola com seguidas danças que levam a linda jovem a um estado de exaustão física, tudo rodava em torno dela, em êxtase, quando então: “No meio desta estupenda valsa, o homem deixa cair o chapéu, e o tenente-coronel, que o seguia assustado para pedir que parasse, viu com horror que o tal sujeito tinha a cabeça furada. E em vez de ser homem era um boto<sup>147</sup>, sim, um boto, ou o demônio por ele, mas um senhor boto que afetava, como por maior escárnio, uma vaga semelhança com o Lulu Valente. O monstro, arrastando a desgraçada dama pela porta fora, espavorido com o sinal-da-cruz feito pelo Bento de Arruda, atravessou a rua, sempre valsando, ao som da *Varsoviana*, e chegando a ribanceira do rio, atirou-se lá de cima com a moça

Olhando de relance o barracão, o local de festas dançantes de Santana, com sua cobertura de palha acinzentada e formato arredondado parece uma grande *casa de farinha*, que nas proximidades tem uma área sombreada por uma frondosa mangueira, com banco improvisado, refúgio dos beberiqueiros de última hora, dada as poucas perspectivas de inclusão social, via acesso a emprego formal na ilha, qualquer motivo é plausível para que a “galera” se junte à sombra da árvore para festejar. Este relance trouxe-me a lembrança de outras questões latentes à realidade socioespacial do Marajó, retratados na literatura dalcidiana, como na cena que:

“Missunga aparecia, à noite, pelo igarapé, com Benedito remando devagar. No portinho, um coqueiro se dobrava sobre as águas, como a cabeça de um bicho na sombra da noite. Num monte de palha, velhos cachorros fomeavam. Seu Felipe contava, tio, do seu tempo. Tinha uma voz de seu tempo. Tinha uma voz de remanso. Muito povo os olhos dele viram passando por ali, se acabando. Ah! quando se fazia farinha, ah! quando se mandava buscar mel na Campinina e a mocidade caía nos caminhos tanto beber cachaça de D. Branca. Ah! as eleições, o seu pequeno eleitorado, a fome e gula do eleitor, as festas daquele tempo. Mandara construir um barracão para as festas. Não eram como as que fazem por aí, findando na polícia, em mortes. Homem liberal, o que tinha dava. Por ser assim um era que estava contando as palhas podres de sua barraca. Felipe silenciava a questão das terras” (DALCÍDIO JURANDIR 2008, p.35).

Tempo ficcional e realidade socioespacial que o tempo real não conseguiu superar, pois, apesar do barracão de palha escorrida pouco indicar, em um passado recente, este serviu como espaço de funcionamento da primeira escola, voltada para a alfabetização dos *Alfredos* miúdos, conforme ouvimos da Tia Cadica, a professora aposentada, que trabalhou cerca de quarenta anos com a alfabetização de crianças da localidade, e que fez uma longa narrativa sobre as dificuldades para ser professora dos pequeninos, em um lugar em que até hoje, esta prática enfrenta sérias limitações infraestruturais e pedagógicas.

Referiu-se na sequência às dificuldades para fazer funcionar uma espécie de creche, em espaço cedido pela Prelazia de Ponta de Pedras, que atualmente, sem que isso possa ser confirmado oficialmente, as atividades da educação infantil deve ser transferida, para o novo prédio da escola municipal, quando esta for concluída.

Diante de tal situação, comum ao arquipélago marajoara e a Amazônia em geral, a escola apesar das limitações estruturais é pensada, como recurso de transformação social,

---

imprudente, e com ela se atufou nas águas”. “Dês dessa” vez ninguém quis voltar aos bailes do judeu”, (SOUSA *apud* RABELO 2010 p. 87, 88).

como o caminho de esperança para que os meninos e meninas da região, mudem o seu destino e alguns poucos pais e/ou responsáveis sonhem com um filho *doutor*, o que, via de regra, muito raramente se efetiva, conforme demonstra o artigo de Araújo (2003), produzido e tendo como base uma pesquisa empírica realizada em seis fazendas localizadas na zona interiorana do município de Soure, no arquipélago marajoara, nas chamadas Escolas-de-Fazenda, nos termos da autora:

“No contexto pedagógico e social de Marajó a alfabetização é uma questão fundamental que merece estudos aprofundados. De nossa parte, constatamos que o sistema educacional tem corroborado na formação de uma massa alfabetizada dopada, para usar uma expressão de Raymond Williams. Os próprios depoimentos orgulhosos de professores e fazendeiros acerca da alfabetização quase que total de adultos nas fazendas, após a institucionalização da escola, encobrem a acentuada desigualdade cultural na qual estão submetidas essas gentes. Os índices crescentes de alfabetizados camuflam o estado altamente antidemocrático da sociedade brasileira quando a alfabetização serve apenas ao interesse do fazendeiro de que seu empregado *leia um bilhete seu e cumpra o serviço mandado*. Sem dúvida o índice crescente de alfabetizados foi um passo importante, se esses alfabetizados dominarem realmente a técnica da leitura, mas é preciso ir mais além. Questionamos a negação do acesso a produtos e instituições culturais, que exclui aquelas gentes do direito de verdadeiramente sonhar, ou seja, de contar com a possibilidade concreta de transformar o sonho em realidade – os filhos realizando um trabalho *não de braço* –, não porque tenham deixado de ser vaqueiros, mas porque lá nos campos, nos mondongos, nos tesos de Marajó a tecnologia terá chegado, os recursos para a aquisição de toda cultura (com ajuda, inclusive, da informática) lhes estarão disponíveis. Assim, as gentes de Marajó deixarão de ver a esperança ser consumida pela espera” (ARAÚJO 2003, p.11).

Tempo de esperança que o projeto da nova escola municipal tem ajudado a mobilizar, e, apesar do atraso visível das obras, este é pensado por muitos dos nossos entrevistados, como um *recurso de esperança*, Araújo (2003 p. 5). Como aponta seu Carlos, o embarcaçõ aposentado, que trabalhou com marretagem a vida toda varando os rios do Marajó vendendo mercadoria de porto em porto, atavessando para Icoaraci, responsável, junto com D. Maria Célia pela organização da Festividade de Nossa Senhora de Santana: “- Os menino era acostumado desde cedo na *proa* dos barco, e leva esse ofício pra vida toda, só não conheci a Mexiana [...], antigamente era preciso meter o pé no lamaçar vindo do Tartarugueiro, pra saber ao menos assinar o nome”.

A nova escola é pensada como alternativa unilateral para a resolução das carências socioeducacionais da ilha de Santana do Arari e comunidades adjacentes, como o Tartarugueiro, com a qual, por razões históricas e geográficas existe forte proximidade,



inclusive quanto às limitações de acesso à escola. Ainda que exista certas discordâncias em relação à forma como se estabeleceu a construção da escola, sem considerar o caráter simbólico, da antiga estrutura, construída pelos padres da Prelazia do Marajó. Conforme aponta o Tio Bruno, em relação às mudanças socioeducacionais na ilha e das transmissões de posse da área.

*Eu: Quando funcionava essa vinda deles para cá já tinha a outra escola pequena que as pessoas me falaram que onde é aquele barracão de festa hoje?*

*“Era uma escola. Mas foi feito pelos Padres mesmo, quando teve uma escola que eu estudei a professora era uma prima minha, mas ela só tinha até a 6ª série, mas era naquele casarão que foi a sala tiraram uma sala lá pra fazer a escola lá. Inda num era dos Padre nessa época inda era dos Mirandas o pai dela que tomava conta de tudo isso ai, o pai dessa professora que é mia prima. Era tio do meu pai, o pai dela que era o velho Pio que chamavam. Ele era o administrador que tomava conta dos terrenos dos Miranda então tinha era Tartarugueiro, aqui Santana, Cairu ali o Guajará tudo era com ele num tinha separaçom era ele que tomava contade tudo isso, vucê queria nesses tempo, cortava siringa e quem quisesse corta siringa arrenda uma estrada de siringa tinha que vim com ele pidi artorizaçom.*

*Era lá imbaxo, nos açaiar, na estrada doTartarugueiro, nessa rota que vai pro Tartarugueiro, tem açaiar tem siringar... Enton nesse tempo era o pai dela que tomava conta, ele tinha essa filha, enton cumo tinha munto mulecote que num tinha estudo pra estudar, enton, os pessoar, as prefeitura, o prefeito de Ponta de Pedra que arrumaro ela pra da escola pra insiná os mininu, as muça, os rapazinho pá aprender a letura que um dia podia sê um letor né. Fui feto isso pelos prefetos de Ponta de Pedras, pelos Bulhosa que arrumaro que nesse tempo a prefeitura era Bulhosa, só Bulhosa que tomava conta saia do velho Pedro Bulhosa ia pro Mané Bulhosa que ero irmão, dois anos era um dois anos era utro, enton eles arrumaro a filha desse velho Pio pá dá ola aí. Cumo num tinha prédio fui lá, na casa grande. Nesse tempo inda num era dos Padre já tinha esse casarom lá, mas inda era dos Miranda, num era dos Padre. Os Miranda só dero pros Padre depus que esse velho Pio murreu que num tinha mas quem tumasse conta ai veio chegu os Padre pra cá ai os Miranda dero pros Padre esse terreno aqui de Santana que tinha o casarom e a Igreja. Já esses utros prédio fui os Padre que mandaro fazer, onde tem um bá aquelas casinhas, aqui essa casa velha que é da Sufia tinha um posto médico que fizeram ai... Aqueles prédio tudo na bera já fui os Padres que fizeram, essa casa grande aí mas num fui pá escola era pá catequese que vinha munta gente de tudo lugar e era uma semana de estudo aí de de Padre. Aí fui que fizeram essa casa grande onde tinha renion durante o dia e aqueles dois prédio na bera que é a escolinha i aquela utra que fui dada pá pastorá, era os durmitoro dos pessoar que vinha. Tinha os durmitoro dos home e os durmitoro das mulhé. Um prédio daquele tem 60 armado lá dentro. ... cumo terminu as catequese fui acabando tudo, ficu os prédio aí, aí fui que quiriu butar professor prá cá, aí cumo num tinha prédio pá escola, aí os Padre duaro o refetoro e essa casa cumprida. Só que agora cumo chegu essa escola nova derrubaro só tem um pedacinho lá. Num tem mais sala de ola”. (entrevista aberta, abril de 2015).*

Como no Tartarugueiro e em outras áreas da ilha de Santana do Arari podemos encontrar na comunidade de Santana, algumas iniciativas que procuram contrapor-se as dificuldades enfrentadas pelas escolas, entre elas, um projeto não formal, em fase de implementação por parte da direção da escola, que tenta reduzir os índices de evasão, por meio do envolvimento dos discentes com baixa frequência, em um time de futebol, que participa de festivais esportivos dentro e fora da comunidade e um outro, este sim, de caráter formal, que trabalha com a valorização da história e memória da ilha, com as seguintes etapas metodológicas:

“Na primeira etapa será feito a elaboração de um texto sobre a história e memória da vida dos sujeitos (antepassados e atuais) que de alguma forma participaram ativamente no desenvolvimento político, social, econômico e cultural da comunidade. Na confecção do texto serão utilizados como fonte, os relatos orais dos moradores mais antigos, livros, artigos, e mesmo nossa pesquisa que relata histórias e conceitos de comunidades remanescentes quilombolas ou que se considerem remanescentes.

Na segunda etapa os moradores da comunidade serão convidados a participar dos ensaios como personagens. Será formada uma equipe para buscar recursos materiais e financeiros junto aos órgãos municipais que possibilitem a fase final do projeto.

Por fim, acontecerá a culminância do o trabalho na comunidade com a colaboração de setores municipais através de apresentações teatrais, tendo como atores principais os próprios moradores de Santana evidenciando a história de seus antepassados e do seu próprio cotidiano”. (Projeto “A Escola Como Instrumento de Construção e Preservação da História e Memória da Comunidade de Santana, Professor Nérís Modesto 2010, p. 56).

Contudo, a baixa frequência discente é apenas um dos entraves educacionais enfrentados, dificuldade que se acentua, entre muitas outras razões, em função de um calendário escolar, que segue o modelo urbano-municipal, que desconsidera as especificidades das áreas rurais amazônicas, suas características socioculturais e econômico-produtivas. Impondo a estas localidades, modelos infraestruturais e pedagógicos que não se adequam a realidade e *O Saber Local* (Geertz 1997), em clara dissonância entre os dispositivos legais sobre estas especificidades educacionais e a realidade vivenciada pelas comunidades das zonas rurais.

Em geral, os espaços educacionais inseridos nestas características, carecem da introdução de novas ações em relação à situação presente. Não se pode, contudo, supervalorizar as pretensas inovações, ou efetivação de seus objetivos, que passam a ser pensados como modelo para toda uma rede educacional. Devendo-se, sempre, considerar a quem ou a quantos as inovações se destinam, o que se pretende renovar, se é que podemos

encontrar algo de novo no sistema educacional da Amazônia paraense e em outros distintos campos do território brasileiro. Este embate entre novo/velho ou vice-versa na condição educacional brasileira, pode ter como ponto de partida o entendimento de uma metáfora.

Em suas reflexões etnográficas Geertz (2004), dispõe a religião não como uma esfera social à parte, mas, como um fenômeno fundamental, para o entendimento da continuidade e das transformações das sociedades ao longo do tempo.

A análise proposta neste momento, não se refere às características religiosas da sociedade santanense, mas, certamente, é possível seguir a proposição de Geertz, tentando ser um “bom poeta”, na ânsia de elucidar os dados de um campo etnográfico desafiador, a escola, muitas vezes, o único elemento representativo da presença do Estado, como instrumento de garantia de direitos sociais a grande parcela da população, posto que, as desigualdades econômicas e sociais da região amazônica e de seus Estados e municípios, se refletem no sistema educacional e são perceptíveis a olho nu, nas características paisagística das cidades e zonas rurais, marcadas por ampla segmentação social, da conformação centro-periferia, bem como, na infraestrutura físico-pedagógica de nossas escolas.

Metaforicamente falando, pensando na condição imaginária em comparação com a realidade das escolas é como se estivéssemos embrenhados em uma distância, proporcional a travessia da baía do Marajó que percorremos para chegar à foz do rio Arari, com os desconfortos do percurso.

No caso da ilha de Santana e região marajoara de várzea, tomando como parâmetro a questão da baixa frequência do alunado, uma das razões mais evidentes está, intrinsecamente, associada aos períodos de extração do Açaí, que inicia em agosto quando os frutos dos cachos dependurados nas palmeiras começam a apertar, e os pequenos tucanos “arassarís” bicam os caroços maduros, exalando um cheiro agradável, sinal de que estão no ponto de serem apanhados, atingindo o ápice em outubro e novembro, quando os açazais livres, ou pelos menos os que resistem ao avanço do interesse pecuário, são tomados pelos apanhadores, normalmente, os chefes e grupos familiares, com destaque para os filhos homens pequenos, que além de serem socializados na prática da coleta, tem a tarefa de *apanhar* o fruto das palmeiras finas.

“Nesse sentido, a várzea se torna um bem coletivo e a categoria de direito de propriedade que operacionaliza esse conceito é a de propriedade comunal. Contudo, a luta dos quilombolas se configura em uma luta política e identitária que não se concentra apenas na reivindicação do território e reconhecimento de sua condição ética, mas também no direito que lhes

assegure acesso aos recursos naturais, sobretudo o acesso aos açazais de onde provém a maior fonte de renda das famílias e a base da dieta alimentar” (RODRIGUES 2010, p. 4)

Neste trabalho coletivo, o período de safra se estende até dezembro quando começa a entressafra, e a coleta reduz significativamente, passando a destinar-se quase que exclusivamente ao consumo familiar. Por outro lado, na contramão desta situação quem ganha valor é o açaí proveniente da contracosta marajoara, resguardado pela distância e dificuldade de acesso em época de seca, que passa então a ser comercializado nos portos de Belém.

Em análise sobre as características sócio-produtivas do arquipélago do Marajó, tendo como base a vila do *Deus-me-ajude* uma comunidade tradicional *Quilombola* às margens do rio Mãe-de-Deus no município de Salvaterra no Leste marajoara, Lisboa (2012, p. 366 a 371), traça um quadro da importância da extração do açaí para a subsistência das famílias locais, que se assemelha, em larga medida, a realidade socioprodutiva de Santana do Arari e demais zonas de várzea do arquipélago, de modo geral:

“As áreas de extração distam, em média, 1,5 Km da comunidade, sendo o deslocamento feito parcialmente a pé, no trecho de 500 m até a margem esquerda do Mãe-de-Deus, onde embarcam os frutos em *cascos*. Eventualmente, o deslocamento até a área de coleta pode ser feito em caminhadas ou mesmo de bicicleta, dependendo do acesso ao local. Os coletores aguardam a maré atingir seu nível mínimo na baixa-mar e, após atravessarem uma pequena faixa de mangue, chegam ao açazal ainda em áreas recém-alagadas pela maré. O deslocamento não é muito difícil, uma vez que o terreno é firme. Os locais mais comuns de extração são: Urubu, Queimada, Caju, Pontinha, Gurupi e Nariz-de-Cachorro, todos na várzea. Alguns açazais ocorrem nos tesos que são partes mais altas, mas a ocorrência e a extração nestes locais é menor. Para o consumo de uma família são tiradas duas latas de 18 litros, em dias alternados. O açaí é transportado até a comunidade em sacos de ráfia.

A quantidade de palmeiras finas que produzem o açaí é bem expressiva, dificultando a coleta e desperdiçando uma parcela da safra, porque essas árvores não suportam o peso de um homem. Para contornar o problema, os coletores levam crianças, que são bem mais leves, para subir nas palmeiras finas. Quando isto não é possível, o coletor sobe em uma árvore mais grossa ao lado e, a partir dela, puxa o açazeiro fino, amarrando-o pelas folhas no tronco da árvore grossa, usando cipó-morcego ou corda comum, ficando, então, com os cachos próximos a si, o que facilita a coleta”.

A coleta do açaí em áreas de várzea do arquipélago soma-se a outras atividades produtivas como o cultivo de roça de mandioca, beneficiada nas *casas de farinha*, produto base da alimentação familiar, tubérculo plantado em consórcio com outras culturas da agricultura de subsistência.

Neste quadro produtivo também se destaca, como apontado anteriormente, a pesca artesanal, praticada regularmente nos rios, furos, lagos e na baía do Marajó, com a participação fundamental de adultos e jovens que abandonam a escola de forma definitiva, pelo envolvimento em diferentes atividades produtivas, ou intermitentemente, durante o pico produtivo dessas práticas, contribuindo desde muito cedo no sustento das famílias. Adequando-se as práticas produtivas, as possibilidades de trabalho que vão aparecendo ao longo de sua trajetória de vida.

Este é o caso do Tio Bruno, ex-pescador, embarcadiço, comerciário, agricultor; e de Guelito que me hospedava em sua casa em Santana, filho de professora primária (aposentada) no Guajará, o qual trabalha na coleta do açaí, na pesca de camarão com *matapi*, corre pelos currais de pesca da beira do Arari para trazer o peixe necessário ao sustento da casa e dividir com outras famílias em *situação difícil*. Na *proa* da *rabeta*, comprada com uma boa safra de açaí, vai e vem no Arari, atrás do alimento do dia levando junto a expectativa de oferecer ao filho João (10 anos), as oportunidades que faltaram em Santana e outros pontos do arquipélago, para ele e uma penca de *Alfredos* de sua época.

Apesar da riqueza cultural destas atividades produtivas, como a pesca e a coleta de açaí e também, do fazer farinha, no entremeio, há quase sempre, no caso da comercialização, um *atravessador*, um *marreteiro* que compra os produtos derivados destas atividades no arquipélago, com preços abaixo do praticado em portos de negociação em Belém como, por exemplo, a Feira do Açaí, o Porto do Sal, o Porto da Palha e/ou trapiche de Icoaraci, revendendo-os nestes pontos em valores majorados, conforme o período da safra.

Uma mostra deste processo, em relação à coleta do açaí é que, tanto no vale do rio Capim, como no arquipélago do Marajó, os *marreteiros* que comercializam o açaí em Belém, compram o produto, como dizem: “no pé”, ou seja, quando os cachos começam a apretar ou ficar “paró”, sinal de que está quase pronto para a colheita antecipam uma quantia em dinheiro ao trabalhador extrativista, cujo valor, varia conforme o tamanho da área de extração, podendo também ser feito com o adiantamento do valor em mercadorias diversas, gêneros alimentícios e outros a serem utilizados pelo produtor e sua família, estabelecendo entre as partes o compromisso de venda unilateral ao marreteiro, a preço sempre subvalorizado, processo contínuo que leva o produtor a um endividamento permanente.

Na base deste compromisso percebe-se o *sistema de aviamento*, espécie de jogo de crédito, com ou sem dinheiro, de modo geral, associado ao período econômico conhecido

como “ciclo da borracha”, sustentando as relações clientelistas e o endividamento de milhares de trabalhadores, principalmente de origem nordestina, nos barracões dos seringalistas, mediante o compromisso de pagamento honroso da dívida, que se iniciava com as despesas provenientes de seu deslocamento para a Amazônia e se entendia ao pagamento dos utensílios, usados durante o trabalho árduo de extração da seringa natural, além das mercadorias necessárias a sua subsistência, cujo registro, era feito por um funcionário de confiança do dono do seringal, um gerente ou “guarda-livro”, que anotava permanentemente os créditos e débitos dos seringueiros no barracão. “Dessa forma as dívidas permanentes destes com os seringalistas eram determinantes para a manutenção desse sistema de dominação” (Cristo 2007, p. 70).

Constituindo-se como uma relação de “troca” recíproca, mas não parital, que se aplica de diferentes formas às atividades produtivas que citamos anteriormente, como registrou detalhadamente Gallo (1980, p. 287, 288) em relação as formas de comercialização do pescado e exploração do pescador marajoara, cenas do arquipélago que Geertz (1989) guardadas as especificidades quanto a briga de galos balinesa, chamaria de *jogo absorvente*.

Um jogo de dominação e resistência reproduzido há séculos na Amazônia, como parte de um modelo socioeconômico, em que apesar das potencialidades naturais e da árdua luta de sua gente, sua população permanece atrelada a rígidos processos de exploração político-econômicos<sup>148</sup>, que desencadeiam o atraso econômico-social da maior parte da população da região, o arquipélago segue esta linha histórica e:

---

<sup>148</sup> O Relatório Analítico do Território do Marajó, faz uma síntese deste processo histórico de exploração político-econômica e das formas de resistência, inerente ao cenário regional amazônico: “Desde o período colonial, a Região Amazônica integrou-se ao mercado mundial como frente de exploração mercantil. A trajetória socioeconômica da mesorregião do Marajó processou-se de forma cíclica, com sucessivas fases de expansão e recessão econômica, baseadas principalmente no comportamento da pecuária (nas áreas de campos naturais da ilha do Marajó), do extrativismo (nas áreas de floresta) e da agricultura de subsistência.

As fazendas e engenhos do século XVIII e XIX continuaram a utilizar-se largamente do trabalho de escravos e indígenas. Nas fazendas de gados e búfalos era utilizada como força de trabalho tanto escravos quanto homens livres, estes últimos indígenas e mestiços. A resistência à escravidão mediante fugas deu origem à formação dos quilombos e mocambos nas várias regiões do arquipélago.

Baseado em documentos históricos, mostra-se que no decorrer do século XVIII foram muitas as situações e movimentos de fugas da população escravizada, composta tanto por negros quanto por índios. Ressalta-se que por volta de 1823, a população de negros, indígenas e mestiços na ilha correspondia a mais de 80% da população local.

A economia marajoara dependia da exploração de vários produtos naturais, principalmente da coleta da borracha, da castanha do Pará, do timbó, da madeira e da pesca. A agricultura era desenvolvida como atividade exclusiva para o consumo da população local. A dependência em relação às atividades extrativistas determinou o padrão de localização da população da ilha, de tal forma que a maioria da população se distribuiu por pequenos povoados, localizados geralmente nas confluências dos rios e igarapés.

Tais povoados raramente contavam com mais de 200 habitantes que se dispersavam durante a safra da borracha. Segundo Oliveira Junior (1991), no decorrer dessa atividade foram estabelecidas relações sociais de produção e

“Apesar da notável história política, antropológica e natural da ilha do Marajó, sua população permanece mergulhada no atraso econômico-social, ocupando o primeiro lugar no *ranking* de região mais pobre do estado do Pará. No Brasil colônia ela foi apenas um celeiro da pesca, do gado, da caça e da mão de obra indígena. A compreensão da persistência desse mesmo modelo, até os dias atuais, passa por administrações municipais medíocres, concentração de terra e falta de visão desenvolvimentista oficial. Existem poucas regiões do Pará com um potencial econômico sustentável, com a dimensão da ilha do Marajó. E, como pode ser visto na síntese sobre a ilha nas páginas deste livro, a história humana originada no Marajó é diferenciada pela cultura que ali se instalou. A abundância de pastos naturais poderia dar suporte ao aumento dos rebanhos bovino e bubalino, se feita com as técnicas necessárias, pondo termo ao jargão que hoje existe na parte pastoril da ilha: *no Marajó, o gado é quem cria o fazendeiro*. A fartura proporcionada pelos ambientes naturais, tanto na pesca da baía do Marajó, quanto nos rios piscosos, lagos e manguezais, se bem gerenciada, poderia transformar a lamentável história de pobreza do homem marajoara. Em síntese, esta região do Pará tem inúmeros aspectos favoráveis à instalação de uma forte economia industrial de carnes, pescado e laticínios, e imenso potencial turístico proporcionado pelas praias, memórias históricas, tradição rural e prestígio nacional e internacional. Todos estes itens garantem a implantação do desenvolvimento sustentável na ilha, faltando apenas boa vontade e comprometimento da sua elite, aliada à classe política do Pará, com o povo marajoara e seus líderes aliados aos políticos do Estado”. (LISBOA 2012, p. 471).

Potencialidade econômica, desenvolvimento sustentável e vontade política que parece bem distante da realidade socioeducacional da ilha de Santana e região. Enquanto isso, os meninos *Alfredos* do Arari, aguardam que as potencialidades destacadas somada a legislação educacional vigente no país, possam se efetivar na prática:

“Certamente que, em muitos casos, a realização dessas expectativas e do próprio sentido expresso da lei entra em choque com as adversas condições sociais de funcionamento da sociedade em face dos estatutos de igualdade política por ela reconhecidos. É inegável também a dificuldade de, diante da desigualdade social, instaurar um regime em que a igualdade política aconteça no sentido de diminuir as discriminações. Além disso, muitos governos proclamam sua incapacidade administrativa de expansão da oferta perante a obrigação jurídica expressa.

É por essas razões que a importância da lei não é identificada e reconhecida como um instrumento linear ou mecânico de realização de direitos sociais. Ela acompanha o desenvolvimento contextualizado da cidadania em todos os países. A sua importância nasce do caráter contraditório que a acompanha:

---

de comercialização através do sistema de aviação, durante o período de valorização econômica da borracha (1830-1912) e que se mantém até hoje.

No presente, os descendentes dessa população de índios e negros vivem em situação extremamente vulneráveis devido praticarem atividades extrativistas, roças e pesca. Eles têm resistido para permanecer em seus territórios ocupados a séculos ou o fazem muitas vezes no interior das fazendas nos campos do Marajó (PDTSAM, 2007)”. (2012, p.14).

nela sempre reside uma dimensão de luta. Luta por inscrições mais democráticas, por efetivações mais realistas, contra descaracterizações mutiladoras, por sonhos de justiça. Todo o avanço da educação escolar além do ensino primário foi fruto de lutas conduzidas por uma concepção democrática da sociedade em que se postula ou a igualdade de oportunidades ou mesmo a igualdade de condições sociais” (CURY 2002, p. 247).

Caminham os *Alfredos* à escola, “alheios” às potencialidades regionais, e as limitações das políticas educacionais, em diferentes esferas, perante aos entraves que tem que superar todos os dias, e que não se restringem a área educacional, passam pelo campo de futebol chegando a um espaço onde estão posicionadas três estruturas prediais, reminiscências de diferentes momentos da educação formal no arquipélago.

**Foto 56: E. M. E. I. F. de Santana do Arari, a frente prédio da antiga escola construída pelos padres da Prelazia de Ponta de Pedras, juntamente com o refeitório que virou pavilhão de salas de aula, ao fundo prédio da nova escola em construção**



**Fonte:** Acervo da pesquisa, abril de 2015

Ao fundo avançando sobre a mata queimada pelos operários da obra, uma escola em plena construção, financiada pelo governo federal com recursos do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação – FNDE, através do Plano de Aceleração do Crescimento – PAC, orçamentada em pouco mais de um milhão e duzentos mil reais, composta de seis salas de aula, refeitório, biblioteca, administração e sala de professores. E apesar dos atrasos no cronograma da obra, pois diversas partes do prédio estabelecido em semicírculo, carecem de serviços de acabamento e boa parte do telhado, a conclusão da escola é pensada como etapa importante, frente às dificuldades históricas que a educação formal vem enfrentando na região.



Uma questão importante para resolução, que vai além das expectativas quanto a conclusão das obras da nova escola, refere-se a possibilidade de enfrentamento de outros entraves à educação na comunidade, entre os quais, situa-se o processo de formação de professores, que esbarra, notadamente, na restrição financeira para fazer um curso acadêmico, condição que não pode estar desassociada de outras questões mais profundas, a formação consistente e continuada dos professores é ponto fundamental, conforme aponta Saviani (2009):

“[...] não posso me furtar de chamar a atenção para o fato de que a questão da formação de professores não pode ser dissociada do problema das condições de trabalho que envolve a carreira docente, em cujo âmbito devem ser equacionados as questões do salário e da jornada de trabalho. Com efeito, as condições precárias de trabalho não apenas neutralizam a ação dos professores, mesmo que fossem bem formados. Tais condições dificultam também uma boa formação, pois operam como fator de desestímulo à procura pelos cursos de formação docente e à dedicação aos estudos” (p. 153).

Neste processo de formação, o mais comum é que os professores que tenham a formação restrita ao Ensino Médio, após algum tempo de atuação em sala de aula, principalmente nas séries iniciais, acessem a formação acadêmica via ingresso em cursos da área pedagógica, que funcionam em períodos intervalares, pelos quais se paga mensalidades durante todo o período do curso, promovidos por universidades públicas e particulares instaladas nas sedes municipais, processo em que caberia uma pesquisa, o que não é o caso aqui, para verificar os números relativos a quantidade de docentes que conseguem concluir esta etapa de formação acadêmica, seja na modalidade presencial ou a distância, pois:

“[...] observa-se a necessidade de expansão do processo de implantação de cursos em nível superior nesta microrregião, além da adequação destes articulados às cadeias produtivas locais, para que possam atender demandas da formação articulados a base produtiva local, como a pesca e a aquicultura, a fruticultura, a pequena produção familiar, principalmente a mandiocultura e aquelas com conhecimentos relativos à biodiversidade. Assim, apesar das ações de instituições na região introdução do ensino superior ainda é preocupante a realidade da educação no Marajó”. (Relatório Analítico do Território do Marajó 2012, p. 27).

A proposta acima tem como base, os dados relativos à época de elaboração do documento, segundo o qual, somente sete dos municípios marajoaras oferecem cursos na modalidade a distancia ou presencial<sup>149</sup>.

Em certo sentido, se reproduz neste processo de formação docente, como em outras áreas acadêmicas, as poucas oportunidades e o funil da evasão vivenciada pelos *Alfredos* do Arari, posto que as dificuldades financeiras delineadas por baixas remunerações incidem, em muitos casos, no abandono do curso, pois, somam-se as despesas com a mensalidade acadêmica, os custos com material didático, deslocamento, alimentação e aluguel na sede de Ponta de Pedras, Cachoeira do Arari e outros, se não houver um parente ou amigo com quem possa se agregar durante o período acadêmico.

Situação que se agrava por uma prática comum, sobretudo, nas prefeituras do interior paraense, e que em Ponta de Pedras não é diferente, segundo ouvimos de muitos professores: após o encerramento do ano letivo, docentes contratados que não tem um “padrinho político” forte, são exonerados, mesmo que não tenham concluído os trabalhos complementares à sala de aula, como a elaboração do relatório síntese que serve de parâmetro para aprovação dos discentes.

Este período em que o professor permanece exonerado, logo, sem remuneração, coincide com o momento em que tem que se deslocar para a sede do município, a fim de participar das aulas do período intervalar de formação acadêmica.

Pelo menos em um dos casos que acompanhei mais de perto o caminho seguido para tornar-se professora e passar a atuar em um anexo de outra escola municipal, localizado às margens do rio Laranjeira, em um dos limites fluvio-territoriais da ilha de Santana não foi nada fácil. Repetindo o caminho de inúmeros docentes do arquipélago do Marajó. Segundo contou-me informalmente, a moradora de beira de rio, teria sido convidada para trabalhar como professora por possuir o Ensino Médio, etapa de ensino cuja conclusão parece ser mais provável entre as meninas, já que as atividades produtivas citadas anteriormente, com

---

<sup>149</sup> Segundo relatório, seja na modalidade à distancia ou presencial: “O Instituto Federal do Pará – IFPA está presente no município de Muaná e São Sebastião da Boa Vista com o sistema UAB – Universidade Aberta do Brasil, na modalidade de ensino à distância, em parceria com o governo federal e municipal. Ainda nesta modalidade, a Universidade do Estado do Pará – UEPA têm pólos em Cachoeira do Arari, Ponta de Pedras e São Sebastião da Boa Vista. A Universidade do Estado do Pará também está presente no município de Salvaterra com cursos presenciais. A Universidade Federal do Pará, com seu programa da Universidade Multicampi, também instalou campi no Marajó, um no município de Soure, onde predomina os cursos de licenciatura e outro em Breves, neste último além das licenciaturas existe o curso de bacharelado em serviço social” ( 2012, p. 27, 28).

prevalência na ilha, contam em menor proporção, com a participação efetiva do gênero feminino, pelo menos durante a coleta extrativa.

Contudo, a maior prevalência de conclusão dos estudos fundamentais, por parte do gênero feminino não é uma regra geral no arquipélago, basta lembrarmos que a angústia de Rita, descrita por Dalcídio Jurandir (2008), a história da menina quase entregue pelos pais, Parafuso e Jovelina, a um canoeiro, não parece ser somente ficção.

A professora cursou o Ensino Fundamental e Médio na Escola Municipal de Santana do Arari quando esta oferecia em regime de convênio com o Governo Estadual, através do Sistema Modular o Ensino Médio tendo iniciado a docência, logo em seguida, na “escola” do rio Laranjeira, por indicação de uma liderança local, bem articulada politicamente na Prefeitura de Ponta de Pedras, algum tempo depois, acabou assumindo a Coordenação Geral da pequena unidade pedagógica, carente da formação acadêmica, não tendo recursos para pagar uma universidade particular, acabou ingressando no Plano Nacional de Formação de Professores – PARFOR, uma ação implementada pelo Governo Federal, mediante colaboração com os estados, municípios, o Distrito Federal e as Instituições de Educação Superior – IES, que a passos lentos vem tentando amenizar o quadro educacional brasileiro, no que tange a formação de professores leigos.

Permanecendo, a dificuldade em custear os gastos complementares a formação, relativos, por exemplo, a alimentação e aluguel durante a permanência na sede de Ponta de Pedras, onde funciona o pólo do PARFOR, a alternativa, segundo a docente, que tem o curso em andamento, foi conseguir fazer uma espécie de poupança, com a extração do açaí durante a safra, atividade desenvolvida pelo marido com o auxílio de outros membros da família, bem como, para reduzir as despesas com a permanência, os docentes alugam casas ou kit-nets coletivamente, dependendo o tamanho destes grupos e espaços, das relações de amizade, parentesco, trabalho, entre outros.

Este quadro de dificuldades na formação docente é um dilema em curso, permanecem muitos outros, como a não distinção entre formação acadêmica específica *versus* disciplina escolar de atuação. Esta é uma realidade gritante na Amazônia, que em Santana do Arari, pude ver bem de perto e embora não gostem de tratar deste assunto, pelo que parece, por receio de algum tipo de represália da gestão municipal, nas estrelinhas, confessam que, de modo geral, professores licenciados em determinada disciplina escolar podem atuar em várias outras, dependendo da carência docente que se apresente durante a

distribuição de carga-horária realizada no início do ano letivo e das estratégias políticas atuantes no momento da lotação, sendo comum, por exemplo, que docentes com formação em Pedagogia ou Matemática, possam atuar em Geografia, Língua Portuguesa ou Educação Física.

A baixa escolaridade como a do Tio Proença, que “ensinava” Alfredo, entre os professores na ilha é real. No quadro funcional da Escola Municipal de Santana do Arari, de pouco mais de uma dúzia de professores, somente três dispõem de formação acadêmica, além de situações que estropeiam esta situação, como funcionários, que são oficialmente lotados em outras funções, secretaria, vigilância e ou merendeira, e que na carência de professores, ou via articulação política, assumem as classes em sala de aula.

Situação de precariedade socioeducacional, corroborada pelo fato, de que na vila de Santana do Arari, como ocorre nos municípios interioranos e capital paraense, implementam-se conteúdos curriculares que estão dissociados da realidade vivenciada pelos discentes, e não conseguem responder aos desafios da educação contemporânea.

Esta desarticulação entre os conteúdos curriculares oferecidos aos discentes, oriundos de comunidades afroindígenas marajoaras, foi diagnosticada em trabalho de Pacheco (2010) que enfatiza os desafios de uma pedagogia inclusiva tendo foco na inserção da temática: História e Cultura Afro-brasileira e Africana por recomendação da Lei 10.639/2003:

“Diante das informações reunidas e aqui esparsamente apresentadas, e conhecendo o incipiente trabalho em educação que secretarias de educação e instituições competentes realizam em torno da persistência de Marajós Afroindígenas, mesmo depois da obrigatoriedade de incluir, no currículo escolar, a temática História e Cultura Afro-brasileira e Africana por recomendação da Lei 10.639/2003, faz-se necessário questionar por que a escola marajoara pouco trabalha e discute a importância das tradições de povos oriundos dessas matrizes culturais com os diferentes alunos e alunas que povoam as salas de ensino?

Obviamente uma resposta imediata falaria da carente “formação” de nossos professores e da ausência de referências bibliográficas. Contudo, por trás do discurso da carência e ausência há problemáticas bem mais complexas, exigindo um longo caminho a percorrer e preconceitos a serem desconstruídos. Quantos estão dispostos a deixar seus afazeres cotidianos, ou mesmo “velhos amores intelectuais”, e adentrar num universo cultural que historicamente sofreu todas as atrocidades possíveis para ser negado, reprimido e expurgado da identidade brasileira?

A contribuição do negro para a formação das identidades marajoaras, quando foi noticiada por viajantes e escritores, esteve carregada de preconceitos e olhares folclorizadores. “Do negro, trouxe a doce subserviência, a alegria para os folguedos, o instinto sexual permanente.

Questionar olhares elaborados, dados numéricos apresentados e buscar outras evidências históricas apontariam ricos caminhos para desencobrir

trajetórias e apagamentos da presença afro e indígena nos “Marajós”. Desvelar Áfricas em diásporas que aqui chegaram, sinais de suas culturas presentes em jeitos de ser e viver da região, são parte de agendas públicas emergentes. Como focar outras marcas de suas matrizes de oralidade, ainda hoje vivas nas manifestações populares e modos de vida locais?” (p. 36, 37).

Parte de um percurso, que caminha a passos lentos, para que, em se tratando, por exemplo, da presença negra na Amazônia, produza-se *O Fim do Silêncio* Sampaio (2011)<sup>150</sup>, titulação e processo utilizado, pela historiadora para nominar uma coletânea, que aborda a temática, dimensionada em novos campos de luta e de análise e que percorre de *bubuia* os rios, furos e matas da Amazônia.

Enquanto esperam que este processo de visibilidade, de traços identitários mais próximos de sua própria cultura, possa se concretizar, os *Alfredos* do Arari, continuamente vão assentando-se nos bancos pregados no entorno de uma grande mangueira, onde de modo geral, se reúnem para aproveitar o sombreamento e fazer o pré-aquecimento das aulas de Educação Física, reuniões de socialização e descanso da “hora da merenda”.

Acomodam-se também nos bancos e *mochos* colocados na frente do prédio de estrutura antiga, no qual um almoxarifado e duas salas de aulas foram recentemente demolidas, restando destas somente um dos quadros de giz, uma porta de entrada e um piso acimentado parcialmente retirado, esteios e pernamancas soltas no terreno. O restante do prédio permanece sendo utilizado como cozinha, dois banheiros carentes de manutenção, e para o funcionamento do setor pedagógico-administrativo que congrega na mesma sala a diretoria, espaço de reuniões, sala de professores e secretaria escolar, ficando alocado neste espaço multiuso todo o material destinado a estas atividades, armários, mesas, escaninho de professores, cadeiras e computador para o funcionamento do qual, recorre-se a ativação intermitente de um motor a gasolina.

---

<sup>150</sup> Sobre este processo, SAMPAIO (2011, p. 42) afirma “Mas não há como negar que se está tratando aqui de uma hierarquia social que possui traços de Antigo Regime, mas que é ao mesmo tempo escravista. E isso faz diferença. Os dados até aqui disponíveis ainda não permitem assegurar, por exemplo, a disseminação da propriedade escrava entre as populações aldeadas do Grão-Pará, mas não é preciso ir muito longe para supor que esse não era um estado tão frequente assim.

Na contramão de uma historiografia que, tradicionalmente, minimiza o peso e a importância da presença no Pará, insi-se aqui no esforço de apontar a existência de outras possibilidades que ultrapassam em muito a simples contagem dos presentes. Os escravos do Grão-Pará, negros forros, mulatos fizeram valer sua presença de maneira significativa a despeito de um número considerado insignificante e também do fato de se encontrarem no último patamar da escala hierárquica de uma sociedade excludente. Também ajudaram a demarcar as fronteiras desse mundo colonial com suas experiências históricas”.

Complementa a parte interna, uma espécie de saguão em que destaca-se o pote de água, difícil acreditar que o líquido precioso recebe qualquer tipo de tratamento, pior que isso, é ter que testemunhar a professora dizendo durante o intervalo: “- Tomem água, hoje não tem merenda! - Tomem água!”, enquanto os moleques se olham constrangidos pela fome, a precariedade parece ser a marca fundamental desta condição cabana.

Deste modo, em se tratando da Amazônia paraense, nas cidades interioranas reproduz-se a desigualdade sócio-espacial da capital e a ausência, desconhecimento da realidade ou precariedade das políticas educacionais federais, estaduais e municipais.

Ao passo que, na sede dos municípios as escolas mais bem apresentáveis são alocadas nas vias principais, dada a necessidade de facilitação do acesso e, sobretudo, dos ganhos políticos dessa localização. Por outro lado, nas zonas rurais ou nas áreas mais afastadas do centro administrativo, considerando também a dimensão territorial da Amazônia paraense e as características geográficas desta, nas localidades mais distantes, nas vilas e paragens interioranas a precariedade é notória. Esta situação é generalizável para todo o espaço amazônico apesar da Constituição Federal, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de outras legislações educacionais e de pactos pela educação garantirem o direito de acesso e permanência na escola com condições mínimas de qualidade.

Contudo, pelo contrário, nas áreas interioranas, como também nos centros urbanos, o quadro geral destas escolas, em diferentes pontos da Amazônia, indica que:

“A maioria das escolas da zona rural ainda são inadequadas para uma aprendizagem de qualidade, considerando suas instalações, equipamentos, infraestrutura e instalações sanitárias. Muitas escolas não dispõem de abastecimento de água da rede pública, sendo que a água consumida é proveniente de poços, coletada da chuva, dos rios, de igarapés ou, em casos excepcionais, distribuída através de carro pipa. Quanto à eletricidade, apesar do programa de eletrificação rural do governo federal, grande parte das comunidades ainda não a possui, o que dificulta ou até mesmo impossibilita as escolas de funcionarem no período da noite, reduzindo as oportunidades de acesso aos trabalhadores e/ou seus filhos. Acrescente-se a estes fatores, as dificuldades naturais para que sejam realizadas melhorias nas instalações escolares, muitas delas situadas em áreas de várzea, que ficam parcialmente inundadas, reduzindo as condições de segurança e bem estar. (COLARES 2006, p.105).

É, este cenário, “melhorado”, a luz do improvisado, que parece permanente, que desfila diante dos olhos. Em Santana podemos encontrar uma espécie de pavilhão, que corresponde, de fato a um grande barracão, que abriga seis salas de aula, onde não há qualquer indicativo de recurso pedagógico para auxiliar no processo de ensino- aprendizagem dos alunos, a não

ser o tradicional, “cuspe, giz e quadro negro”. E uma atmosfera de controle da sala de aula, que lembra a angústia de Alfredo, preocupado em passar de ano no primeiro dia de aula no “Liceu Paraense”, querendo evitar o espirro no interior do aquário de gelo (sala de aula):

“Esse caboclinho aí? Passar, não passa. É um dos degolados. Voltzinho pro teu taperi, cria de mariscador”. disse-lhe o empoado louro quintanista ao vê-lo aguardando, tão murcho, a hora do exame de admissão. Rápido, sumário, o veterano degolava, por conta própria, os candidatos. “Vejo pela cara. Vejo pela cara, quem ou não, vai passar.” Alfredo lembrava o Rebelinho, do Barão.

Aqui media a petulância do louro, o paletó azul-marinho, a calça de flanela, os cinco anos de Ginásio. Por onde anda o Lamarão? Do Barão nenhum colega, um só, nem mesmo o Rebelinho. Agora não pelava a cabeça por fora no barbeiro do Ver-o-Peso, era por dentro. Na voz do professor corre a máquina de tosquia, desamolada, cheia

de dente. Lente do Ginásio. De quanta ciência é feito esse peixe apapá? Congelado na cátedra, o seu aquário de gelo. Um gramofone rouco ou voz de homem? Voz de peixe. Humanidades. Humanidades. [...] Baixando a cabeça, alisando a perneira, Alfredo tenta restituir-se à aula, pela primeira vez em presença da química. Aquilo ali chama-se cátedra. Em cima, o lente. Quero espirrar, devo?”. (DALCÍDIO JURANDIR 2009, p. 37, 38).

Rígido controle, que se transfigura nas escolas, com o tempo de entrada, saída, o modo de sentar adequadamente, o poder ou não falar nas aulas, os espaços educacionais em que o discente pode estar sem ser chamada a sua atenção, pelos responsáveis da disciplina escolar, professores e outros. Diante deste quadro, os moleques acostumados às peripécias dos açazeiros e saltos acrobáticos dos trapiches do Arari, não demonstram qualquer apego ao controle exercido pela escola, a hora do intervalo, ainda que falte o lanche habitual, é o momento para as brincadeiras de criança.

Na sala dos professores que é de multiuso, uma pequena mostra de um esforço de compreensão da realidade local. Um “quadro” com o título “Nossa História: Santana do Arari”, arrumado com imagens com as quais tínhamos certa proximidade: a igreja de Santana, o casarão dos padres Mercedários e as ruínas do antigo engenho, razões simbólicas e arquitetônicas para termos enfrentado a baía, pois, conforme Bουλhosa (2007, p. 43) em 1895, Vicente Chermont de Miranda, o mesmo proprietário dos engenhos *Aproaga* e *Taperuçu* na região do Capim, que introduz no Marajó a criação de búfalo, em resposta a decadência da pecuária marajoara, que perdurava desde 1830, em razão do agravamento dos ciclos de cheia e seca, conflitos políticos e roubo de gado. Esta coincidência de nomes e ruínas, processo ocupacional, além da devoção à Santa’Ana, me conduziram especificamente aquele lugar, assim com os escritos dalcidianos detacando a vivência resiliente da gente do Marajó.

Completava o quadro de imagens, suspenso na parede da sala, um escrito de Carlos Drummond de Andrade, com o título: *Canções de Alinhavo*, em homenagem ao romancista marajoara, que inspirou boa parte da trajetória da pesquisa, nos termos:

“Chove nos campos de Cachoeira  
e Dalcídio Jurandir já morreu.  
Chove sobre a campa de Dalcídio Jurandir  
e sobre qualquer outra campa, indiferentemente.  
A chuva não é um epílogo,  
tampouco significa sentença ou esquecimento.  
Falei em Dalcídio Jurandir  
como poderia falar em Rui Barbosa  
ou no preto Benvindo da minha terra  
ou em Atahualpa.  
Sobre todos os mortos cai a chuva  
com esse jeito cinzento de cair.  
Confesso que a chuva me dói: ferida,  
lei injusta que me atinge a liberdade.  
Chover a semana inteira é nunca ter havido sol  
nem azul nem carmesim nem esperança.  
É eu não ter nascido e sentir  
que tudo foi roto para nunca mais.  
Nos campos de Cachoeira-vida  
chove irremissivelmente”.

(Asas da Palavra nº. 26, 2010/ 2011, p. 9).

Pensando na importância impar, do romancista, poeta, jornalista, militante político, no processo de visibilidade da condição de vida da *aristocracia de pé no chão* marajoara e amazônica, é possível constatar que seus escritos produzem uma literatura histórica e realista que o situa *entre os da literatura universal* Pessler (2006, p.9), um grito do absurdo na literatura sobre feridas abertas na realidade socioespacial amazônica, como a chuva irremessível, que continuam sagrando e causando dor aqueles que se dispõem a ver de perto, o mundo provinciano, a condição cabana em que ele se debruçou.

No campo socioeducacional, se estas feridas se revelam na precariedade infraestrutural e pedagógica, comum na Amazônia paraense, em que a frequência dos discentes está atrelada à garantia da merenda, a que se destacar que, no cenário atual em que tantas metas são propostas e impostas pelas diferentes esferas de governo, a conclusão da “nova” escola é percebida com esperança pela comunidade. Contudo, o que dizer em relação às “escolas” de onde vêm estes Alfredos do Arari.

Para que se tenha uma noção mínima da condição de precariedade destes espaços, que em tese, deveriam oferecer nos primeiros anos de escola, acesso a alfabetização e sociabilidade aos pequenos *Alfredos* da região. Ratifico que, pude navegar com os *Alfredos* do



Arari, na embarcação que faz o transporte dos discentes das casas na região de várzea para a escola se Santana e vice-versa, acompanhando o embarca, desembarca, com o pé *n'água*, observando o retorno pra casa, com fome, sem ter tido acesso a merenda do dia, para estar na pequena escola de madeira e assoalho elevado, localizada no rio Laranjeira, em um dos extremos da ilha de Santana do Arari, em que o silêncio foi a grande marca, e para não me alongar, posso dizer que no retorno do final de tarde, a bordo de uma pequena *rabeta* que não suportou a carga de três tripulantes e a força das águas da baía do Marajó, que aquela hora, avançavam para dentro do Arari durante a enchente, fomos *pro fundo* duas vezes em uma única viagem e não fosse a habilidade do piloto em fazer *embicar* o *casco* no rumo da margem, penso que teria visto os cabanos esquecidos no fundo do rio.

Apesar da gravidade do acontecido, o quase naufrágio foi menos traumatizante que ver *Alfredos*, de classes multisseriadas, que prestes a concluir os primeiros anos de escola, sentem-se constrangidos com nossa presença e com o fato de não conseguir assinar o próprio nome, ou pelo pouco que nos foi revelado, das ausências regulares de material didático, merenda escolar, ou da angústia dos educadores, em ter que resolver pela manutenção das aulas, perante a falta de água potável para servir aos discentes, problema que se arrastava a dias tendo se cojitado a possibilidade de oferecer *água filtrada retirada da maré*.

Em uma sociedade que discursa recorrentemente pela defesa de educação de qualidade, em se tratando da Amazônia paraense, a efetivação de propostas socioeducacionais transformadoras, que enfrentem uma exclusão histórica parece distante, carece do olhar nos olhos dos *Alfredos* esquecidos nas margens da região, navegando de *bubuia*, entre escolas precárias e o avanço e permanência de estruturas coloniais de dominação econômica e controle político, que se corporificam nos embates entre formas tradicionais de uso e o avanço de fronteira dos coronéis Coutinhos contemporâneos. De toda maneira, é preciso caminhar/navegar para descobrir a Amazônia e sua sociodiversidade. De forma ainda que superficial, pudemos empreender esta jornada.

## **EM TRAPICHES MEMORIAS AMAZÔNICOS: Algumas Conclusões**

A Cabanagem, revolução de caráter popular que explode na Amazônia na primeira metade do século XIX, estapola as fronteiras regionais, em seu projeto embrionário de uma sociedade que quebrasse os grilhões de exploração sócio-econômica e dominação política de raízes históricas, tendo como ponto alto, uma guerra civil sem precedentes na história do Brasil, em que *o povo em armas* Chiavenato (1984, p. 65), conquista o poder a bordunadas, reproduzindo uma avalanche que questionava a ordem vigente, metaforicamente, avançam como uma *pororoca* humana, entre *marés* intermitentes, sob os gritos de “- É morrer matando!” (p. 9), controlando a capital e pontos menos prováveis da província, somente acessíveis, por entre os rios e furos do vale amazônico, canais por meio dos quais circulavam as histórias de combates fervoros, fugas e retomadas do poder. Nestas regiões naturais os cabanos faziam valer o seu conhecimento do campo de batalhas, frente o poderio bélico das forças provincianas<sup>151</sup>.

Segundo a leitura do movimento proposta por Chiavenato (1984, p. 156), o evento foi riscado da história como num passe de mágica. Em que pese a noção de vencedores e vencidos e a escolha priorizante da história oficial pela classe dominante e seus representantes. Neste processo, os dominadores vencem duas vezes, quando sufocam violentamente as massas que as ameaçam e, no contraponto, apagam da história a experiência, os rastros dos que morreram lutando pela liberdade. Até que a verdade explode. E a imagem de uma aparente revolução de derrotados passa a ser questionada:

“Por fim, se a derrota cabana foi muito negativa e o movimento pode ser lido como uma “revolução perdida” ou uma tragédia para a formação da classe trabalhadora na Amazônia, por outro lado a luta cabana e a análise profunda de seus ideais mostram que esse movimento foi muito mais significativo e complexo do que o que até agora se tem dito. Os cabanos não estavam destituídos de consciência de classe. Pelo contrário, suas ações, falas e proclamações demonstram uma consciência muito clara do universo social e político que os cercava. Estudar esses ideais e lutas é fundamental para recuperarmos hoje um pouco de uma história que vem sendo, em sua maior parte, esquecida”. (RICCI 2008, p. 168, 169).

---

<sup>151</sup> “A maioria dos cabanos lutou, e muitos morreram, em vilas distantes da capital ou, principalmente, nos rios e nas matas do interior da Amazônia. Nesses locais faziam emboscadas, roubavam armamentos ou alimentos das tropas anticabanos. Todo esse universo estava intimamente relacionado com os pontos fluviais e os regimes das marés (na zona litorânea) ou o das vazantes e enchentes dos rios (nos territórios mais distantes do Atlântico). O conhecimento e a vivência desses regimes, variáveis segundo o calendário das marés ou o das chuvas, ditavam o ritmo da luta, dificultando ou facilitando as batalhas. Em muitos ofícios, sobretudo nos que vinham da região de Óbidos e Santarém, os comandantes anticabanos explicavam as dificuldades que enfrentavam por conta do regime das cheias e secas dos rios, que impediam o tráfego de embarcações ou tornavam as margens dos rios muito altas”. (RICCI 2008, p.156).

Esta revolução, esquecida intencionalmente pela história oficial, hoje embala novos/velhos sonhos por emancipação cidadã, na capital, quando a cidade é invadida por um *rio de gente* durante o Círio de Nazaré, e no interior amazônico, como referência simbólica de resistência a um projeto de expansão da fronteira do capital, revolução que carece ser escavada para que se encontre outros *tesouros cabanos*, ou outras versões desta história, e da luta contemporânea de homens e mulheres trabalhadores, embrenhados nas matas e rios amazônicos herdeiros dos entrincheirados cabanos<sup>152</sup>:

Uma história do passado/presente que encontra ressonância em vários autores que, cada um a sua maneira, procura valorizar a luta e resiliência da *aristocracia de pé no chão* amazônica, herdeira do legado histórico dos entrincheirados, sendo impar, neste processo, diferentes pontos da obra dalcidiana, permeado pela esperança de um mundo mergulhado em uma grande Cabanagem<sup>153</sup>

O escavar memorial deste movimento e da persistência de uma condição cabana, descrita com propriedade pelo romancista marajoara, entre outros autores, me permitiram vivenciar em profundidades distintas, a etnografia como experiência, segundo os pressupostos de Peirano (1995). Um experenciar que aproxima Literatura e Antropologia (Maués 2007), pesquisador que em vários artigos, faz referência ao escritor marajoara, como o maior romancista da Amazonia, ajudando a compor um círculo hermenêutico (Gadamer 2002) de compreensão da identidade amazônica que não se completou.

Imersos neste círculo hermenêutico, não retornamos incessantemente a um mesmo ponto de partida, mas experimentamos o enriquecimento constante, de nossas posições

---

<sup>152</sup> “De certa forma, esse voltar na História, procurando reproduzir o ambiente e as gentes que fizeram a rebelião, contestando a historiografia a serviço dos dominadores, é oferecer armas aos que hoje ainda lutam contra a opressão. Não se explica o presente, não se entende a realidade atual sem que saibamos por que chegamos à tragédia que nos oprime. Fome, misérias humanas, potenciais de riqueza queimados pelos poderosos em favor de uma minoria – esse é o quadro político-social do Brasil, hoje – não estão aí por acidente. Tem raízes fundas, gravadas no passado de um país jovem, que ainda não aprendeu a interpretar sua história. A grande arma dos povos oprimidos, enquanto não têm armas reais que modifiquem sua situação concreta, é municiar-se no arsenal da História para aprender de que forma, com que meios e por quais razões foram vencidos”. (CHIAVENATO 1984, p. 13, 14).

<sup>153</sup> “[...] Quando ia a Ponta de Pedras para encarnar, era com festas que o povo o recebia. Doutor Florêncio, o Calafate, negava que fossem os cabanos. Os brancos fizeram aquilo e botaram a culpa em cima dos caboclos. S. Francisco, de maneira alguma, podia estar ao lado dos brancos. Seu lugar de santo era ao lado do povo, ao lado dos cabanos. Os brancos eram como os frades no Arari que amarravam os escravos de seus engenhos e fazendas no tronco espinhento do tucumãzeiro e caçavam índio como se caça onça. Mas se foram os cabanos mesmo, alguma razão eles tinham, algum motivo o povo tinha para picar de faca a image de S. Francisco. [...]. Talvez fossem os próprios cabanos que tiraram o cão do corpo do santo, tiraram o cão a faca, e doutor Calafate ria, ah!, era preciso, como dizia nhá Felismina, uma nova Cabanagem, uma grande Cabanagem no mundo”. (DALCÍDIO JURANDIR 2008, p. 366, 367).

iniciais. Embora, nem sempre nos demos conta desta imersão em um jogo de erros e acertos, de projetar e reprojeter nossos ideais e hipóteses, na releitura da realidade vivida, que deve ser confrontada através de um processo espiralado, que a experiência etnográfica nos permite vivenciar de maneira profunda. Daí a importância de se refletir sobre a perspectiva etnográfica percorrida até aqui e de que como agora, também fazemos parte desta circularidade infinita de compreensão.

Dentro desta circularidade, entre as cenas descritas por Dalcídio Jurandir, uma me foi particularmente importante, uma vez que, as experiências vivenciadas durante a pesquisa me fizeram estar nela na revisitação do vale do rio Capim:

“O tempo anunciava chuva [...]. Em silêncio, sentado na beira do trapiche. Tenório contemplava o estirão por onde havia de surgir a embarcação da santa.”, (2008, p. 226).

Ao aproximar Antropologia e Literatura (Maués 2007), tendo como pano de fundo a cena literária: estou sentado entre a *cabeça do trapiche* do *Cai N'água*, e a *Casa do Batata*, lugares de referência atemporal, desde retornei a Sant'Ana do Capim e região.

Da *cabeça do trapiche*, olhando, podemos ver o alvoroço provocado pelos sons que vem da mata, ou que anunciam grandes festas de aparelhagens, os barcos num vai-e-vem, que lembra a passagem das folias de santo, aproveitando as subidas da *maré*. Destaca-se, aqui, um tempo social, em que aparecem os festejos da Santa, o burlar a chuva e a cerca para apanhar castanha ou fazer farinha para conseguir o alimento do dia, tentar comprar um pedaço de terra, ir aos festejos religiosos e profanos. Neste cenário, penso na Igreja Matriz, nos leilões e bailes concorridos, no casario antigo da vila; ruínas de engenhos, de onde ouve-se sussurrante: gemidos, vozes e narrativas de sofrimento.

Vejo o tronco que passa de *bubuia*, lembrando os corpos tombados na *Cabanagem* de 1891, carregado pela *lançante*, navega do rumo da ponte, símbolo de progresso, que trouxe na *ilharga* o cheiro da mata queimada, a falta de terra, a falência de pequenos e grandes comerciantes, impactados pela fronteira de expansão agropecuária, que avança violentamente por sobre áreas de ocupação antiga, de *terras tradicionalmente ocupadas* (Almeida 2004). Diante deste cenário desolador, quais as expectativas dos pequenos *Alfredos* que mergulham dos trapiches, saltando junto com os caroços de miriti: o acesso a escola precária ou a manutenção de suas práticas produtivas, sem terra para plantar, no rio contaminado pelo caulim das cabeceiras do Capim?.

Diante destes *novos tempos*, a resistência reside na identidade resiliente da valente gente do *Aproaga*, e de outros que aderem a sua luta, da força mimética dos *velhos das antigas*, que narram eventos que envolvem os elementos inerentes a *identidade amazônica* (Maués 2006), componentes de uma forma própria de conceber o mundo, que tanto Galvão (1955), quanto Wagley (1977) demonstraram preocupação em torno de sua permanência, em razão do tempo, que a fazenda e a estrada anunciavam. Em especial quando narram a memória da Revolta do Capim, no sentido de resignificar a luta, passada e presente dos capienses valentes.

Se existe algo de novo neste embate entre o passado e o presente, entre formas antagônicas de produção do espaço, luta e resiliência histórica, é a visibilidade, o processo de empoderamento político, tendo como elemento central a “autoconsciência cultural” do grupo, graças a aproximação e atuação de instituições públicas e pesquisadores que conseguem contemporaneamente ultrapassar os muros acadêmicos para contar uma outra versão da história, um contar que está em curso e do qual fazemos parte.

Contudo, durante o ato narrativo, constituinte atemporal, qualquer dos elementos, é pensado para além do tempo cronológico, fazendo ecoar um tempo descontínuo, em que estes elementos aderem de forma borrada: é a Santa, despertada de seu bom sono na Sé, mas que pode estar no fundo da baía do Guajará, como o *boto*; é do fundo, mas acompanha a folia em seu *Carnaval Devoto* (Alves 1980); atravessando o rio na Procissão Fluvial que vem invadir as ruas de Belém. Uma cidade em festa: pelo fundo vai a *Cobra Grande*, o *boto*, ou lembrança de um corpo cabano que tombou nos combates labirínticos pelas ruas de Belém, ou outros pontos da Amazônia e espera o *desencante*, para travar novas batalhas. Compondo um *ethos* mágico-religioso, do qual falava Maués, em outro momento:

“As revoltas reprimidas na Amazônia podem ser presentes na consciência popular, mas há tradições muito vivas que resultam de varias fontes, num processo de sincretismo, aprendizagem, popularização e reinterpretação do saber erudito, assim como também de invenção. Entre essas tradições, a mais importante no interior da Amazônia é a do encantado ou bicho do fundo, também conhecido como oiara ou caruana. Os encantados são pessoas que não morrem, mas se encantaram e que vivem “no fundo” dos rios e lagos, em cidades subterrâneas ou sub-aquáticas. São normalmente invisíveis aos seres humanos, mas se apresentam sob forma de animais aquáticos, cobras, botos, jacarés, peixes e, por isso, são chamados de bichos do fundo”, (1999 p. 92).

Quando a *maré subiu*, uma nova batalha, um novo desafio acadêmico e pessoal, impulsionada pelo *ouvir falar* do Marajó e pelos escritos dalcidianos, refiz parcialmente a

trajetória de Alexandre Rodrigues Ferreira em 1783, para ancorar em um outro trapiche, onde estivera ficcionalmente o menino Alfredo, que guiou o caminhar/navegar da pesquisa na ilha de Santana do Arari e região proximal, no arquipélago do Marajó, em que o rio condiciona a vida:

“O rio, com o seu silêncio, entrou em Alfredo como um sono. Quis só ter olhos para Santana. Mas sem desembarcar no trapiche nem iria ver a casa de pedra e telha onde passavam o verão as moças fazendeiras. Na varanda contava o pai, ficava armada a rede do dr. Bezerra, larga como um leito, embaixo a marrequinha mansa beliscando o pão. Santos de uma tal beleza, segundo o dizer da mãe, moravam na capela. Podia ver? Casa, capela, santos, tudo proibido de olhar. Sairia dali algum caminho invisível para a ilha das Pombas? [...]. Tio Sebastião contava, primo Pio, morador de Santana, agora ausente, confirmava. Na capela, depois da meia-noite os frades rezavam missa? Seus cativos africanos, agora soltos na desforra, permitiam? Desapontado, Alfredo não via nem ouvia. Do barco se olhava a beirada de breu. Santana também proibida. Tudo em redor recendia a encantado.”. (DALCÍDIO JURANDIR 1984, p. 245, 246).

Após desembarcar na ilha pensava na Santana proibida de Alfredo, tentando revivenciar a cena dalcidiana no trapiche de ferro, enquanto a embarcação encostada aguardava a hora de subir o Arari, guiado pelas luzes de lanternas, procurava refletir sempre no vai-vem de *Alfredos*, pra lá e pra cá entre o trapiche, as ruínas do engenho esquecidas na margem do Arari, o casarão dos Mercedários e a igreja de Santana, palco de conflitos entre moradores, que aguarda a concretização da obra de restauração. A cada estada, novas descobertas em um lugar que parece um livro a céu aberto, em que nem todas as páginas estão acessíveis.

Para finalizar o texto, sem concluir o debate, o *Marajó de ouvir falar*, que pude ver de perto, em minhas andanças pelo rio Arari, me permitem aferir, que trata-se de uma região belíssima, preta em recursos hídricos e biodiversidade, de uma gente forte, batalhadora. Parte de um arquipélago que, em contraste, “é uma das regiões mais pobres do Pará e do Brasil. Tem o menor índice de desenvolvimento humano - IDH do estado do Pará (0,63%) e também o menor produto interno bruto - PIB *per capita*, R\$ 2.923,39 (dois mil e novecentos e vinte e três reais e trinta e nove centavos)” Cruz & Silva (2014, p. 80). Para além dos dados estatísticos, que entendo não contemplar a realidade marajoara, historicamente a implementação das potencialidades do arquipélago e da Amazônia como um todo, está condicionado a um jogo de poder perpetrado nas estruturas de uma sociedade neocolonialista.

Como parte deste jogo, atualmente, coronéis *Coutinhos* “modernos”, herdeiros desta estrutura de dominação fazem valer o seu poder de mando, atuando de forma violenta sobre

antigas áreas de domínio coletivo e de uso comum, sem resposta proporcional do poder público na defesa destas territorialidades específicas (Almeida 2006), decorrentes de ocupação histórica, neste cenário:

“As arbitrariedades e desrespeitos na ilha de Marajó estão sendo cada vez mais conhecidos<sup>154</sup>, contudo as medidas para freá-los são insuficientes. O sr. Teodoro Lalor de Lima, membro da Associação Quilombola do Rio Gurupá, município de Cachoeira do Arari, foi vítima, pela terceira vez, em outubro de 2007, de prisão arbitrária e aponta o fazendeiro como autor. Há anos este vem provocando danos e afrontas às famílias do povoado. A resistência do sr. Lalor, há mais de dezoito anos, assim como das famílias que foram remanejadas dos igarapés e lagos à margem direita do rio Arari para a parte das terras do rio Gurupá, poderá ser coroada com êxito se a titulação coletiva ocorrer e garantir a recuperação do antigo território. Esse processo mudará, minimamente, as regras do poder dos fazendeiros da ilha” (ACEVEDO MARIN 2009, p.223).

Neste caso especificamente, a situação de conflito fundiário, se arrasta desde a década de 1970, envolvendo os membros de associação *Quilombola*, que representa cerca de oitocentas pessoas que moram no território, em contraposição ao fazendeiro Liberato Magno da Silva Castro<sup>155</sup>, pela área denominada pelos *Quilombolas* dos rios Arari e Gurupá de “Terra Gurupá”, que é detalhada assim:

“A história a contrapelo dos conflitos entre quilombolas do rio Arari e Gurupá e fazendeiros, explicitamente representados pelo diretor da Fazenda São Joaquim Agropecuária Ltda., pode ter o primeiro capítulo com a singela carta escrita pelos quilombolas no dia 28 de junho de 2011 e endereçada ao Procurador Federal da República. Nela, os quilombolas – membros e representantes neste ato da Associação dos Remanescentes de Quilombo do Rio Gurupá informaram ter comparecido nesse dia, às 15 horas à audiência marcada relativa ao processo Nº 2008.39.00.011852-03 e expõem que: 1. Esta audiência é mudada pela terceira vez (novembro 2010, fevereiro 2011 e

---

<sup>154</sup> CRUZ & SILVA (2014, p. 81), ao abordar os conflitos recentes por território no Marajó, tendo como foco a implementação da atividade de rizicultura em Cachoeira do Arari, referem-se a continuidade de um processo histórico no arquipélago, pois, “Foi dessa forma que, segundo Acevedo Marin (2009), a elite tradicional da Ilha do Marajó originou-se: das famílias proprietárias de fazendas escravocratas do século XIX descendentes de militares, de funcionários e de colonos detentores das sesmarias no Brasil colonial. Com a expulsão das antigas ordens religiosas no Pará no século XVIII, as fazendas expropriadas no Marajó foram distribuídas entre os “contemplados” que, posteriormente se tornaram criadores e multiplicaram a criação de gado na região. Para a mesma autora, o padrão de poder que se instalou no baixo curso do rio Arari desde o período colonial é reproduzido até o presente e se originou no final do século XVIII tendo como expoente uma elite econômica composta pelos proprietários dos meios de produção que também eram detentores dos poderes político e o militar, ordem que se consolida no século XX; e que atualmente mesclada por grandes proprietários de terras e pecuaristas continua no controle de imensas extensões de terras destinadas à pecuária e é acusada de monopolizar o acesso de comunidades quilombolas dos rios Arari e Gurupá aos recursos naturais na região.

<sup>155</sup> RODRIGUES & ACEVEDO MARIN (2012, p. 43) em nota informa que: “O programa Domingo Espetacular da TV Record exibiu, no dia 11 de abril de 2009, uma reportagem sobre Trabalho Escravo nos açais de Ponta de Pedras, município que faz limite com Cachoeira do Arari, neste trecho do rio Arari. Em 2010 pelo menos dois acidentes graves envolvendo um adolescente e um pai de família ocorreu no rio Arari e em Gurupá, na parte onde o fazendeiro tem o controle “.

agora nesta data) quando foi transferida para 31 de agosto do mesmo ano. 2. Os oito assinantes se transferiram a Belém para estar no prédio do Poder Judiciário e representavam 800 pessoas que moram no território. 3. “A decisão judicial diz respeito ao usufruto dos açaiçais da margem esquerda do rio Arari que o réu Sr. Liberato Magno da Silva Castro já arrendou. Toda essa riqueza usufruirá individualmente”. 4. Os açaiçais da margem esquerda do rio Arari encontram-se em um terreno de Marinha, portanto representam bem de uso comum, segundo a Constituição Federal, no seu artigo 20. Acima, esta nossa reivindicação como território quilombola”. Finalizaram fazendo um protesto, pois “essa demora representa para nossas famílias a certeza de que passaremos maiores dificuldades (fome, falta de trabalho, etc)” e solicitam que o MPF procurasse “meios jurídicos” para os amparar. Ainda defendiam: “se desta vez não houve a audiência e a decisão da justiça, o réu Sr. Liberato Castro não pode arrendar os açaiçais. Também deve ser punido quando seus búfalos invadem nossas plantações.

As ocorrências de violência contra os quilombolas do rio Gurupá e do igarapé Bom Jesus do Tororomba tem sido reconhecidas em diversos atos e momentos pelo Ministério Público Federal que tem, em cumprimento de suas atribuições, a de proteger de ameaças o direito coletivo de minoria étnicas.”. (ACEVEDO MARIN & RODRIGUES 2012, p. 27 e 28).

Em trabalho de campo na semana pátria de 2011 no rio Gurupá, em registro que aparece na continuidade da referência anterior, a pesquisadora Eliana Teles Rodrigues, assistiu e registrou esse quadro de intimidação, ameaças e agressões que incidem diretamente no cotidiano das pessoas, partindo de fato presenciado no dia 06 de setembro, por volta das 19h:40min, quando regressava da casa de Teodoro Lalor de Lima no igarapé Bom Jesus de Tororomba, em área próxima a Santana do Arari: na frente da qual posiciona-se a foz do rio Gurupá:

“Adentrávamos o rio Gurupá em uma pequena embarcação (uma rabeta), o Sr. Camilo dos Santos, o condutor da rabeta e eu. A certa altura do rio tivemos que diminuir a velocidade da embarcação. Perguntei ao condutor da embarcação qual o motivo e eles me apontaram a margem do rio, onde se podia ver uma montaria - pequena canoa também chamada de casco - que estava “rente a água”, como diz a linguagem local. O condutor diminuiu a velocidade da rabeta para que não ocorresse o naufrágio da montaria a nossa frente. Na escuridão da noite podíamos vislumbrar três homens que tentavam equilibrar a um só tempo os paneiros cheios de fruto açaí dentro da pequena montaria. Saudamos os três homens, e só então conferi que se tratava de pessoas conhecidas que esperavam o cair da noite para poder passar açaí do meio da mata para dentro de suas montarias as quais seriam vendidas ao marreteiro na manhã do dia seguinte. Por que faziam isso? Para se esconderem-se dos funcionários da fazenda Boa Vista.

Na fala deles tomei conhecimento de que essa situação tinha-se tornado corriqueira na safra de 2011. Na manhã seguinte, 07 de setembro, ao descer o rio Gurupá vi duas embarcações de médio porte que subiam o rio Gurupá. O piloto da embarcação onde viajava me perguntou se eu queria ver os “capangas que vigiavam a beira do rio”. Assim reconheci na primeira embarcação o capataz da fazenda de nome Assis da Silva Leal. Estava



vestido de um colete preto com insígnia de “segurança” e por baixo do colete uma camiseta de cor verde semelhante à que veste um militar do Exército Brasileiro. Ele estava armado e se fazia acompanhar de três rapazes, vestidos com coletes semelhantes, os quais fotografavam a margem do rio. Na outra embarcação, ancorada na beira do rio Gurupá estava o homem de prenome Dino e seus acompanhantes, os quais eu soube depois que se tratava de seus três filhos, todos se auto-intitulam funcionários da fazenda Boa Vista.

Ao ver aquela situação eu também fiz fotografias das embarcações e dos homens e no mesmo instante o Dino entrou no barco que havia acabado de atracar num galho de uma árvore na margem direita do rio. Nesse momento, na outra embarcação que subia o rio, capitaneada por Assis e os três outros homens atiraram de dentro do barco para o outro lado da margem onde vivem as famílias quilombolas. Um dos tiros foi direcionado à casa de dona Hilda Batista, uma senhora de 76 anos de idade que mora com suas três filhas, genros e netos nessa porção da várzea baixa do rio Gurupá. Os tiros foram direcionados ao trapiche onde estavam os paneiros de açaí, à espera da próxima embarcação que viria da cabeceira do rio e levaria o açaí para porto de Icoaraci, em Belém. Um dos tiros acertou um balde que estava pendurado em uma cuieira”. (ACEVEDO MARIN & RODRIGUES 2012, p. 32, 33).

Os relatos de arbitrariedade, marcas de uma situação de conflito potencializado, clandestinidade e violência, se seguem longamente, com registros que envolvem inclusive a atuação de agentes públicos, que em tese, deveriam primar pela garantia de direitos coletivos, mas que defendem interesses privados, mostrando o quanto os coronéis *Coutinhos* e seus parceiros, são contemporâneos, se compararmos os conflitos de territorialidade no Marajó real, por exemplo, com a descrição da cena seguinte:

“[...] e viviam nas fazendas menores como S. José, Sta. Catarina, Tojal... Coronel corria os campos do Arari dirigindo a matança dos jacarés, as malhadas e as ferras, tomando terras, surpreendendo vaqueiros no amor com as velhas éguas e as vacas mansas nos encobertos, fechando os lagos para os pescadores e os próprios vaqueiros. Um pescador, Marcelino, antigo vaqueiro do “Paraíso” ousara entrar num lago da fazenda e foi morto a tiros pelo vigia.

— O vigia tinha ordem para assustá-lo, dizia o Coronel. Foi um tiro de rifle mal calculado. A gente lastima. Mas de que modo se pode ensinar esse povo a respeitar a propriedade, a deixar de ser índio?

Coronel atravessando currais e porteiras, boiadas, cavalarias, feitorias de pesca, mondongos, lagunas, procissões nas vilas, condução de foliões, onde erguia a cabeça de seu alazão era para laçar nos ranchos e na beira do rio, entre as lavadeiras, a assustada moça donzela”. (DALCÍDIO JURANDIR 2008, p.101).

Ao refletir sobre a contemporaneidade dos escritos dalcidianos, como reveladores de faces de uma *condição cabana permanente*, me pego pensando nos registros da pesquisa acima, relativos aos conflitos por território, que tem estreita proximidade com Santana do

Arari e me permitiram a compreensão de algumas questões inerentes ao campo minado e ressequido em que estávamos pisando<sup>156</sup>.

A primeira percepção é de que o entendimento que carreguei como justificativa, para explicar a dificuldade, durante a pesquisa de campo em Santana do Arari, das pessoas aparentarem não se sentir a vontade nas entrevistas ou contatos mais simples, dificuldade infinitamente maior, se em comparação com a experiência no vale do rio Capim, estava, em parte, equivocada. Não se restringia ao fato do pesquisador se constituir no que Norbet Elias (2000) denomina de *Outsiders*, em contraposição aos *estabelecidos*, por não ter laços consangüíneos, ou meus escudeiros, *Alumínio* e *Tiradentes*, para me guiar pelos labirintos no Arari, é fato que estas limitações foram, cada uma em proporções diferentes, fatores que limitavam os contatos etnográficos.

Entraves tão profundos, quanto o falar das histórias de sofrimento que envolvem o passado/presente do grupo social, narrativas sobre a Cabanagem e seus *tesouros enterrados*, concomitante a persistência deste coronelismo. Na ânsia de compreender uma condição cabana no Arari, com foco nos tesouros enterrados e nos *Alfredos* do lugar, em um contexto em que neocabanos vem tombando nesta luta por território. “Quando nos arriscávamos a abordar alguém (e numa atmosfera como essa a pessoa sente-se terrivelmente inibida para isso), essa pessoa se afastava, negligente,” Geertz (1989, p. 185), e o silenciamento se resignifica, em decorrência de algumas escolhas no campo e de seu caráter minado.

Contudo, seguindo o exemplo da batalha retratada na pictografia de Norfini (1940), diante do tombamento de quem vêm a frente, outros, resilientes na luta por uma vida melhor, de imediato assumem o lugar na trincheira de batalha. A Cabanagem, enquanto representação da luta do povo amazônico, da ação popular de massa, e de mudanças sociais, é a trincheira presente de uma gente simples, que se depara continuamente com “problemas como a devastação ecológica, a questão fundiária, a miséria e, sobretudo, a falta de acesso à plena

---

<sup>156</sup> Uma das questões que está submersa sobre a qual há extrema dificuldade em falar, refere-se aos conflitos territoriais na região do Arari e Gurupá, envolvendo as populações que sobrevivem do extrativismo (pesca, açaí, etc) em contraposição a grandes latifúndios. Como no caso do Sr. Teodoro Lalor de Lima, que empreendeu oposição ao despejo do igarapé Bom Jesus do Tororomba, recorrendo insistentemente a “justiça”, e ajudou a dar visibilidade a ocupação e luta do rio Arari pelos *Quilombolas* organizados na Associação *Quilombola* do Rio Gurupá – ARQUIG. Embora sem relação direta com seu papel como liderança local, Teodoro Lalor, foi assassinado em Belém em 2014. Duas questões envolvem o silenciamento a este caso, embora a liderança não fosse moradora de Santana do Arari, há uma forte relação de parentesco na comunidade com o mesmo, o outro fato justifica-se pelo fato de que um dos principais latifundiários ser de fato, o genitor da prefeita de Ponta e Pedras. Estamos portanto, diante de um silenciamento compulsório, que afeta, indistintamente, a região do Arari e Gurupá, esta última com sua foz, posicionada diante da ilha de Santana, daí a presença constante e a forte relação de parentesco entre as comunidades.

cidadania. Sua luta presente também rememora a dos tempos cabanos. Trata-se de povos amazônicos e de uma luta secular que merece ser conhecida e amparada” (Ricci 2006, p. 30). Em Belém, no vale do rio Capim, no arquipélago do Marajó. Em síntese, na Amazônia de tantos Alfredos órfãos de cidadania plena, esta batalha de trincheiras está em curso.

Se na esfera educacional os escritos ficcionais dalcidianos são faces de uma realidade que permanece invisibilizada, em razão de interesses diversos, em outras áreas a situação não é diferente, fazendo crer que a resolução de questões educacionais históricas, não pode estar desassociado de outras invisibilidades, postas pela escrita cabana dalcidiana no solo esturricado pela seca ou encharcado pela cheia amazônica, sem que estas condições naturais possam justificar a sua ressonância histórica. E que foram parcialmente revelados durante a pesquisa, ao mesmo tempo em que entravaram as incursões etnográficas em Santana do Arari e região circundante. Da mesma forma como vivenciado no vale do rio Capim, onde a realidade socioeducacional que observei apresenta condição similar em relação a precariedade do Arari, uma condição permanente cabana.

Os escritos de Dalcídio Jurandir sobre esta condição em diferentes campos da vida social da *aristocracia do pé no chão* amazônica são atuais, como a luta desta gente, resiliente em sua trincheira por uma sociedade autônoma em suas escolhas, por um mundo melhor. É preciso manter viva esta chama cabana que embalava os sonhos do menino Alfredo e seu caroço de *tucumã*. Uma “história da qual nós somos, querendo ou não, herdeiros” (Di Paolo, 1985 p. 20).

*A maré vai subir* é hora de deixar os *trapiches memoriais*, do vale do rio Capim e/ou atravessar a baía do Marajó. Com a convicção de que enquanto (educador, cabano, Alfredo), herdeiro desta luta, não nos cabe escolhas, o caminho é engrossar a trincheira de batalha.

## REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. **Camponeses, Donos de Engenhos e Escravos na Região do Acará nos Séculos XVIII e XIX**. Paper do NAEA nº153, UFPA. Belém. 2000.

\_\_\_\_\_. **Patrimônio Cultura e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim**. Eliana Ramos Ferreira; Fernando Luiz Tavares Marques. Belém-IPHAN, 2014.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Quilombolas da ilha de Marajó**. Fascículo 7. In: ALMEIDA, A. W. B. de. (Coord.). **Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia**. Manaus; Belém: UFAM; NAEA/UFPA; IAGUA, 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos**. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, Manaus, 2012.

\_\_\_\_\_. (Org.) **Quilombolas Atingidos pela Expansão do Dendê no Pará**. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Boletim Informativo PNCSA, Setembro de 2014.

\_\_\_\_\_. (Org.) RODRIGUES, Eliana Teles e ARAÚJO, Marlon. **Quilombolas do Rio Gurupá e a Judicialização da violência**. in ALMEIDA, Alfredo W. Berno de. *Caderno de debates Nova Cartografia Social: territórios quilombolas e conflitos*. Manaus, PNCSA/UEA Edições. 2010.

ALBERT, Bruce. "O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da econômica política da natureza". Série Antropologia, n. 174. UNB. 1995.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Direitos à Floresta e Ambientalismo: os seringueiros e suas lutas**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 55, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais**. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v.6, n.1, p.9-32. 2004.

\_\_\_\_\_. Terras de Quilombo, Terras Indígenas, "Babaçuais Livres", "Castanhais do Povo", Faxinais e Fundos de Pasto: **Terras Tradicionalmente Ocupadas**. Coleção "Tradição e Ordenamento Jurídico". Fundação Ford. Manaus. 2006.

\_\_\_\_\_. & Outros. **Povos do Aproaga, São Domingos do Capim**. Série: Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos / PNCSA. Ed. UFA, Belém. 2008.

ASSIS, Rosa. **Estudos Comemorativos Marajó – Dalcídio Jurandir – 60 anos**. Belém: Unama, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Vocabulário Popular em Dalcídio Jurandir**. EDUFPA. Belém. 1992.

ALVES, Filho Armando, *et all*. **Pontos de História da Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2011.

ALVES, Isidoro. "O carnaval devoto": um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém. Vozes, Petrópolis: 1980.

\_\_\_\_\_. **A Festiva Devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré.** *Revista Estudos Avançados*, nº19, p. 315 – 332, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Festa da Alegria da Identidade e da Compaixão.** In Círio de Nazaré: Festa e Paixão. EDUFPA, Belém, 2005.

ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. **A escolarização nos campos da Ilha de Marajó: um recurso de esperança?.** 26ª Reunião da ANPEA, Poços de Caldas. 2003.

BARBOSA, Maria Betanha Cardoso. **Sistema de Uso Comum de Recursos em Comunidade Quilombolas no Vale do Rio Capim.** Dissertação de Mestrado. NAEA/UFPA. Belém. 2008.

BACHELARD, Gaston. **A Intuição do Instante.** Verus Editora. Campinas. 2007.

BARTH, Fredrik. **Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras in O Guru, o Iniciador e Outras Visões Antropológicas.** Contra Capa. Rio de Janeiro. 2000.

BHABHA, K. Homi. **O Local da Cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BECKER, Bertha K. **Geopolítica da Amazônia.** Conferência do Mês do Instituto de Estudos Avançados da USP proferida pela autora em 27 de abril de 2004. *Estudos Avançados* 19 (53), 2005.

BEZERRA, Márcia. Por cima é balangandã, por baixo molambo só: os moradores, as paisagens e as ruínas em um projeto de Arqueologia no Centro Histórico de Salvador *in Paisagem e Cultura. Dinâmicas do Patrimônio e da Memória na Atualidade.* (org.) EDUFPA, Belém, 2009.

BOLLE, Willi. **A escrita da história de Marajó, em Dalcídio Jurandir.** *Novos Cadernos NAEA*, v. 14, n. 1, p. 43-78, jun. 2011.

\_\_\_\_\_. **Boca do Amazonas: roman-fleuve e dictio-narium caboclo em Dalcídio Jurandir.** Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum. *Belém*, v. 6, n. 2, p. 425-445, maio-ago. 2011.

\_\_\_\_\_. **Entre o ginásio e a escola da rua: uma oficina teatral com Primeira Manhã e Ponte do Galo,** de Dalcídio Jurandir. *in Asas da Palavra – revista de Letras –* Belém: Unama, v13, n. 26, 2010/2011.

\_\_\_\_\_. **Oficina de leitura dramática: Marajó,** de Dalcídio Jurandir. In: *SIMÕES, M. (Org.). Ensino, Pesquisa e Extensão: reflexões e práticas científicas coacadêmicas.* Belém: IFNOPAP/UFPA, p. 249-262, 2008.

BORGES, Adão Souza & Maria das Graças Ferraz. **Narrativas e fotografias: memórias do tempo vivido na ruína “casa e bazar Nazaré de Izidoro Cunha Júnior”, em Santana do Capim-pa.** *Iluminuras, Porto Alegre*, v. 16, n. 39, p. 243-262, jan./ago. 2015.

BOULHOSA, Marinete da Silva. **Entre a sela e o santo: um estudo sobre a identidade do vaqueiro marajoara**. UFPA. Belém, 2007.

BOSI, Ecléa, **Memória e Sociedade**: lembranças de velhos. Cia. das Letras. São Paulo. 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A identidade e a representação**: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região *in O Poder Simbólico*. DIFEL. Rio de Janeiro. 1989.

CARDOSO, Ruth. **A Aventura Antropológica**. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1988.

CASANOVA, Marco Antônio. **HANS-GEORG GADAMER, compreensão**. *Revista Mente, Cérebro & Filosofia*. Vol.11, DUETTO editorial. São Paulo. 2010.

\_\_\_\_\_. **Gadamer e a Hermenêutica: a vida da linguagem compreensiva**. *Revista Mente, Cérebro & Filosofia*. Vol.11, DUETTO editorial. São Paulo. 2010.

CHIAVENATO, Júlio José. **Cabanagem: o povo no poder**. Brasiliense. São Paulo. 1984.

CLEARY, David. **Cabanagem**: Documentos Ingleses. SECULT/IOE, Belém. 2002.

COLARES, Anselmo Alencar. **A História da Educação em Santarém**: das origens ao fim do regime militar (1661-1985). Instituto Cultural Boanerges Sena. Santarém. 2005.

COLARES, Maria Lília Imbiriba Sousa. **Panorama da Educação em Santarém**. *Revista HISTEDBR*, nº23, p. 95 –113, Campinas, setembro. 2006.

COSTA, Sabrina Campos. **O Planejamento do Uso Turístico de Sítios Arqueológicos** O patrimônio arqueológico de Santana e Tartarugueiro, Ponta de Pedras, Marajó (PA). Belém 2008.

CRISTO, Ana Claudia Peixoto de. **Cartografias da educação na amazônia rural ribeirinha**: estudo do currículo, imagens, saberes e identidade em uma escola do município de breves/ Pará, 2007.

CRUZ, Benedito Ely Valente da & SILVA, Ana Regina Ferreira da. **Conflito pelo uso do território nos campos marajoaras Pará: Entre o uso monopolista e o uso coletivo do Território**. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP)*, Belém, n. 1, v. 01, p. 76-87, jan./jun. 2014.

CRUZ, Ernesto. **Noções de História do Pará**: da conquista e colonização à independência. Do Instituto Histórico e Geográfico do Pará e Instituto de Estudos Genealógicos de São Paulo, 1937.

CUNHA, Manuela C., ALMEIDA, Mauro W.B. “Populações tradicionais e conservação ambiental”, “**Biodiversidade na Amazônia Brasileira**”, Seminário de Consulta. Macapá. 1999.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Direito à Educação: Direito à Igualdade, Direito à Diferença.** *Cadernos de Pesquisa*, N. 116, Jpu. L H2o4/52-20602, Julho/ 2002.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. **O Antropólogo e sua Magia.** Edusp. São Paulo, 2006.

DI PAOLO, Pasquale. **Cabanagem: Revolução Popular na Amazônia.** CEJUP. Belém. 1990.

DURAND, Gilbert. **O Imaginário.** Coleção Enfoques, DIFEL. Rio de Janeiro. 1998.

ELIAS, Norbert. **Sobre o Tempo.** Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1998.

\_\_\_\_\_. **Os Estabelecidos e os Outsiders.** Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2000.

FARES, Josebel Akel. **A Matintaperera no Imaginário Amazônico in Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia** (org.) UFPA. Belém, 2008.

FARIAS, William Gaia. **A Construção da República no Pará (1886 – 1897).** Tese de Doutorado, UFF. Niterói. 2005.

\_\_\_\_\_. **A Revolta do Capim: camponeses envolvidos em disputas político-partidárias no início da República in Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da História** (org.) UNESP. São Paulo. 2008.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Notícia Histórica da Ilha de Joanes ou Marajó.** Diários pp047-064final.pmd. 2005.

FERREIRA, Eliana Ramos. **As Mulheres na Cabanagem: presença feminina no Pará insurreto in Faces da História da Amazônia.** Paka-Tatu. Belém. 2006.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia 1870-1950.** EDUFPA. Belém. 2008.

FIGUEIREDO, Elielson de Souza. **Considerações sobre a migração de Alfredo.** In *Asas da Palavra – revista de Letras* – Belém: Unama, v13, n. 26,2010/2011.

FIGUEIREDO, Silvio Lima (ORG.). **Círio de Nazaré: Festa e Paixão.** EDUFPA, Belém, 2005.

FLORENZANO, Shirlei Guimarães Figueira. **Cicatriz de Penélope: a exploração da mão de obra infanto-juvenil nos serviços domésticos na perspectiva das "comufilhas".** Dissertação de Mestrado. PPGD/ICJ - UFPA. Belém. 2007.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FURTADO, Lourdes Gonçalves. **Iconografia da Pesca Ribeirinha e Marítima na Amazônia.** MPEG, Belém, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais e uma hermenêutica filosófica. VOZES. Petrópolis. 2002.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Método II**: complementos e índice. VOZES. Petrópolis. 2004.

GALLO, Geovanni. **Marajó**: A ditadura da água. Secretaria de Estado de Cultura, Desportos e Turismo. Belém. 1980.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2ª ed. Editora Nacional. São Paulo. 1955.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Ed. LTC. Rio de Janeiro. 1989.

\_\_\_\_\_. **Observando o Islã**: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 2004.

\_\_\_\_\_. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Vozes, Petrópolis, RJ: 1997.

HABIB, Salomão. **Tó Teixeira, o poeta do violão**. Violões da Amazônia. Belém 2013.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Vértice. São Paulo. 1990.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Editora DP&A. Rio de Janeiro, 2001.

HARRIS, Mark. **Uma História de Nomes**: A Alcinha, o Primeiro Nome e o Apelido no Pará, Norte do Brasil. Etnográfica, 2008.

JOUTARD, Philippe. **Reconciliar História e Memória?** Revista da FAEEBA, Educação e Contemporaneidade. Salvador. 2005.

JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos Campos de Cachoeira**. CEJUP. Belém. 1997.

\_\_\_\_\_. **Primeira Manhã**. EDUEPA. Belém. 2009.

\_\_\_\_\_. **Marajó**. Fundação Casa de Rui Barbosa. Belém. 2008.

\_\_\_\_\_. **Passagem dos Inocentes**. Falangola. Belém, 1984.

\_\_\_\_\_. **Belém do Grão-Pará**. Belém: EDUFPA: Rio de Janeiro Casa de Rui Barbosa, 2004.

\_\_\_\_\_. *Três Casas e um Rio*. 3. ed. Belém: CEJUP, 1994.

LARÊDO, Salomão. **Palácio dos Bares – Buate Condor**- recanto encantado da cidade morena das margens do lendário rio Guamá – Bar da Condor – poemas salientes, memória social/emocional, depoimentos. Larêdo Editora. Belém, 2009.



LITTLE, Paul E. “**Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**”. Série Antropológica 322. Brasília: UNB. Disponível em: [www.unb.br/ics/dan/serie322empdf.pdf](http://www.unb.br/ics/dan/serie322empdf.pdf)

LIMA, Deborah. **Populações Tradicionais, índios e quilombolas: fundamentos classificatórios e categorias de mobilização social** (2009) S/R.

LISBOA, Pedro L. B. **A Terra dos Aruã: uma história ecológica do arquipélago do Marajó**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012.

MACEDO, Cátia Oliveira & SOUSA, Rafael Benevides de. **Novos Projetos, Velhas Práticas: Os Impasses entre Agricultura Camponesa e Agronegócio do Dendê em Terras Amazônicas**. Tempos Históricos • Volume 19 • 1º Semestre de 2015 • p. 302-331 • 1983-1463 (versão eletrônica).

MACHADO, Diego Pereira. *Princípio do Concurso Público*. Disponível em <http://www.lfg.com.br>. 25 de outubro de 2008.

MARQUES, Fernando Luiz Tavares. **Modelo de Agroindústria Canavieira Colonial no Estuário Amazônico**. Tese de Doutorado. PUC. Porto Alegre. 2004.

\_\_\_\_\_ & BARROSO, Mary Rodrigues. **Arqueoturismo no Estuário Amazônico: Valorização Histórico-Cultural de Sítios de Engenhos Coloniais**. Museu Paraense Emílio Goeldi – Universidade Federal do Pará.

MARTINS, Álvaro. **Moedas para a revolução do povo: A solução cabana para o meio circulante**. Imprensa Oficial do Estado. Belém, 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. UFPA. Belém. 1990.

\_\_\_\_\_. **Catolicismo, religiosidade e cultura popular entre pescadores e camponeses na Amazônia Oriental**. In Diversidade do campesinato: expressões e categorias Construções identitárias e sociabilidades vol.1. Emilia Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes, Rosa Acevedo Marin (orgs.) – São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009, p. 95.

\_\_\_\_\_ & MOTTA-MAUÉS, Angélica. “**Feliz Círio!**” **Relatos, interpretações e memórias afetivas de um casal de antropólogos**. In Círio de Nazaré: Festa e Paixão. EDUFPA, Belém, 2005.

\_\_\_\_\_. **Uma Outra “Invenção” da Amazônia**. CEJUP. Belém. 1999.

\_\_\_\_\_. **O Simbolismo e o Boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade**. VIII Encontro Nacional de História Oral. Rio Branco. 2006.

\_\_\_\_\_. **Religião e Medicina Popular na Amazônia; a Etnografia de um Romance**. Antropológicas. 2007.

MÉDICE BARBOSA, Mário. **Sete de Janeiro da Cabanagem**: as efemérides cabanas e as dissonâncias sociais em Belém (1985-2002). in *Faces da História da Amazônia*. Paka-Tatu. Belém. 2006.

MEDINA, Gabriel. **Ocupação Cabocla e Extrativismo Madeireiro no Alto Rio Capim**: uma estratégia de reprodução camponesa. ACTA/Amazônica. Vol. 34, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Vida Dirige o Rio: Cem Anos de Ocupação Cabocla e Extrativismo Madeireiro no Alto Capim**. Belém: UFPA – Centro Agropecuário – Embrapa Amazônia Oriental, 2003.

MENDONÇA, Kátia M. L., **Caminhos da Sociologia da Ética**. Seminário Ética e Sociedade: reflexões sobre a violência e sobre a paz. 21 e 22 de junho de 2011, Belém.

MENEZES, Bruno. **Obras Completas de Bruno de Menezes**. Folclore. Vol. 2. SECULT, Belém. 1993.

MIRANDA, Elis. Cametá: **Análise de uma Paisagem Amazônica in Cidades Ribeirinhas na Amazônia: Mudanças e Permanências**. (Org.). EDUFPA. Belém, 2008.

MIRANDA NETO, Manoel José de. **Marajó: desafio da Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2005.

MIRANDA, Vicente Chermont de. **Estudos Sobre os Nhêngatu**. Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, 1942.

\_\_\_\_\_. **Glossário Paraense, coleção de vocábulos peculiares à Amazônia e especialmente a Ilha do Marajó**. UFPA, Belém, 1968.

MODESTO, Néris Reinaldo & et. all. **Aspectos históricos, econômicos, sociais e culturais da comunidade quilombola: Santana do Arari**. TCC, Universidade Estadual Vale do Acaraú, Ponta de Pedras, 2010.

MONTEIRO, Benedicto. **História do Pará**. Ed. Amazônia. Belém. 2005.

\_\_\_\_\_. **O Carro dos Milagres**. Belém: editora Amazônia, 2011.

MORAES, Irislane Pereira de. **Do tempo dos Pretos d'antes aos Povos do Aproaga**: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA). Dissertação de Mestrado. UFPA/PPGA. Belém. 2012.

MOREIRA, Eidorfe. **Visão Geo-Social do Círio**. Belém, Gráfica Univ. 1971.

MOREIRA, Flávio G. da S. **Pródromos da Cabanagem**. Org. Fábio Lucas Moreira. Belém: Paka-Tatu, 2011.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. A Questão Étnica in **Estudos e Problemas Amazônicos**. CEJUP. Belém, 1992.

\_\_\_\_\_. “**Trabalhadeiras**” e “**Camarados**”: Relações de Gênero, Simbolismo e Ritualização numa Comunidade Amazônica. UFPA. Belém, 1993.

NUNES, Benedito. **Dalcídio Jurandir**: romancista da Amazônia. Belém-Pá. SECULT/FCRB/ IDJ, 2006.

NUNES, Paulo. *Aquanarrativa: uma leitura de Chove nos campos de Cachoeira, de Dalcídio Jurandir*. In: *Pedras de Encantaria*. Belém: UNAMA, 2001.

\_\_\_\_\_. **Útero de areia, um estudo do romance ‘Belém do Grão-Pará’, de Dalcídio Jurandir**. Tese de Doutorado em Letras – Programa de Pós-graduação da Capes, PUC, Belo Horizonte, 2008.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Poemas Impetuosos ou o tempo é o do sempre escoá**. Belém: Paka-Tatu, 2011.

NETO, José Maria Bezerra. **A Cabanagem: A Revolução no Pará**. In *Pontos de história da Amazônia*. 3ª Ed. Paka-Tatu. Belém. 2001.

\_\_\_\_\_. **O Doce Treze de Maio**. O abolicionismo e as visões da Cabanagem, Grão-Pará – Século XIX in *Faces da história da Amazônia*. Belém: Paka-tatu, 2006.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. **Faces da história da Amazônia**. Belém: Paka-tatu, 2006.

O’DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos, Identidade Étnica e Territorialidade**. (org.) FGV/ABA. Rio de Janeiro. 2002.

\_\_\_\_\_. **A Construção da Várzea como Problema Social na Região do Baixo Amazonas in Diversidade Socioambiental nas Várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade** (Org.). IBAMA/ PROVÁRZEA, Manaus. 2005.

OLIVEIRA, Alfredo. **Cabanos & Camaradas**. Delta Gráfica, Belém. 2010.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de *et all*. **Educação do Campo em Movimento: marcos teóricos e conceituais**. In *Educação em Classes Multisseriadas na Amazônia*: singularidade, diversidade e heterogeneidade. (Org.). EDUEPA. Vol.1. Belém. 2011.

PACHECO, Agenor Sarraf. *En el Corazón de la Amazonía*: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: PUC-SP, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Conquista do ocidente marajoara: índios, portugueses e religiosas em reinvenções históricas**. Visões, fugas e redes de contato. in SCHAAN, Denise Pahl e MARTINS, Cristiane Pires (Orgs.). Muito além dos Campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara. Rio Branco: GKNORONHA, 2010.

\_\_\_\_\_. **As Áfricas nos Marajós:** visões, fugas e redes de contato. In: SCHAAN, Denise Pahl e MARTINS, Cristiane Pires (Orgs.). *Muito além dos Campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Rio Branco: GKNORONHA, 2010.

\_\_\_\_\_. **Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara:** narrativas práticas de cura e (In) *tolerâncias Religiosas*. Belo Horizonte: 2010. V. 8.

\_\_\_\_\_. **História e literatura no regime das águas:** praticas culturais afroindígenas na Amazônia Marajoara. Belém: Unama, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os Estudos Culturais em Outras Margens:** identidades afroindígenas em “zonas de contato” Amazônicas. Fênix – *Revista de História e Estudos Culturais* Setembro/ Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2012 Vol. 9 Ano IX nº 3 ISSN: 1807-6971. Disponível em: [www.revistafenix.pro.br](http://www.revistafenix.pro.br)

\_\_\_\_\_. **Paisagens enegrecidas:** linguagens e vivências afroindígenas em narrativas marajoaras. in *Asas da Palavra – revista de Letras* – Belém: Unama, v13, n. 26, 2010/2011.

\_\_\_\_\_. **À Margem dos Marajós:** cotidiano, memórias e Imagens da “Cidade Floresta” – Melgaço – Pa. Paka-Tatu, Belém. 2006.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Edições 70. Lisboa. 1969.

PANTOJA, Ana Renata de L. **Terra de Revolta:** Campesinato, Experiências Socioculturais e Memórias Cabanas entre a Voz e a Letra. Imprensa Oficial do Estado. Belém. 2014.

PANTOJA, Letícia Souto. **Dalcídio Jurandir e as representações acerca da Escola Pública Paraense (1920- 1930)**. in *História da Educação no Pará* (ORG.), UEPA. 2014.

\_\_\_\_\_. **Representações acerca da Escola Pública e das práticas de Escolarização nas Obras Literárias de Dalcídio Jurandir: tecendo análises para se compreender as relações de poder e de classes em Belém-Pa.** *Revista HISTEDBR On-line, Campinas, número especial, p. 256-272, out2011 - ISSN: 1676-2584.*

PANTOJA, Vanda. **Negócios sagrados: reciprocidade e mercado no Círio de Nazaré.** Belém, UFPA, 2006.

PARÁ, Carlos *et all.* **O Chão Vermelho de Dalcídio Jurandir.** *Revista PZZ, Arte política e cultura, ano 3, n. 6, 2008.*

PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia.** Relume Dumará. Rio de Janeiro. 1995.

PEREIRA, Deborah Macedo Duprat de Brito. Breves Considerações Sobre o Decreto Nº. 3.912/01 in **Quilombos, Identidade Étnica e Territorialidade.** (org.), FGV/ABA. Rio de Janeiro, 2002.

PEREIRA, Sant'Ana. **Cabanos Capital Cabânia**. CEJUP, Belém. 1998.

PEREIRA, Ana Cláudia da Silva. **Lições da Educação do Campo**: um enfoque nas Classes Multisseriadas. Projeto de Pesquisa "Classes Multisseriadas: Desafios da Educação Rural no Estado do Pará/ Região Amazônica". CNPq/ PNO PG. 2004.

PEREIRA, Rogério. **Capim, sua história contos e mitos**. 1ªed. São Domingos do Capim, 1998.

PIRES, Murilo José de Souza & RAMOS, Pedro. **O Termo Modernização Conservadora: Sua Origem e Utilização no Brasil**. *Volume 40 Nº 03 Julho - Setembro 2009*.

PONTE, Romero Ximenes. **Amazônia – A Hipérbole e o Pretexto**. Dissertação de Mestrado, UFPA. Belém. 2000.

POLLAK Michael. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos, vol. 5, n. 10, Rio de Janeiro, 1992.

\_\_\_\_\_. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, vol. 3: 3-15. Rio de Janeiro. 1989.

PRESSLER, Gunther Karl. **História e Recepção da Obra de Dalcídio Jurandir**. Publicado *on-line* em 2004, *site*: [www.pucrs.br/fale/pos/historiadaliteratura/gt/gunther.php](http://www.pucrs.br/fale/pos/historiadaliteratura/gt/gunther.php).

\_\_\_\_\_. Dalcídio Jurandir – João Guimarães Rosa. **A crítica literária diante do romance de nova feição regionalista**. *in Asas da Palavra – revista de Letras – Belém: Unama*, v13, n. 26, 2010/2011.

\_\_\_\_\_. Dalcídio Jurandir – a Escrita do Mundo Marajoara não é regional é universal. *in* LEITE, Marcus Vinicius. *Leituras dalcidianas*. Belém: Unama, 2006.

RABELO, Agnaldo Aires. **Os Meandros da Memória: um mergulho no imaginário às margens do rio Capim**. Dissertação de Mestrado. IFCH/ PPGCS/UFPA. Belém. 2010.

\_\_\_\_\_. **A (In)visibilidade Negra no Vale do Rio Capim: Entre a Memória e a História**. I Congresso Pan-Amazônico e VII Encontro da Região Norte de História Oral: História do Tempo Presente & Oralidades na Amazônia. UFPA, Belém, 2012.

\_\_\_\_\_. **Terras Tradicionalmente Ocupadas no Vale do Rio Capim: um cenário de mudanças e permanências locais / regionais**. DCIMA I Colóquio Internacional Mídia e Discurso na Amazônia: desafios contemporâneos apropriações e regimes de visualidades. UFPA, Belém, 2013.

\_\_\_\_\_. **Memórias de Gente Valente: O Povo do Aproaga**. III Reunião Equatorial de Antropologia (REA), XII Encontro dos Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE). Boa Vista, 2011.

RABELO, Eleni Bonifácio. **Questões de Gênero em Marajó**: Ormindá e os Discursos sobre Prostituição. PMCLC/UNAMA. Belém, 2014.

RAIOL, Domingos Antônio. **Motins Políticos**. Ou História dos principais acontecimentos políticos na Província do Pará desde o ano de 1821 até 1935. Vol. I, II e III UFPA, Belém. 1970.

RAVENA CAÑETE, Voyner. **Os Colonos de Nova Redenção**: Estratégias de Permanência e Dinâmica do Campo Rural da Zona Guajarina do Estado do Pará. Tese de Doutorado. NAEA. Belém, 2005.

REIS, Marcus. **Cabanos, a História**. Editora Maguen, São Paulo, 2010.

RICCI, Magda. **Cabanagem, Cidadania e Identidade Revolucionária**: O Problema do Patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. Tempo, Vol. 11. Niterói. 2006.

\_\_\_\_\_. **A Cabanagem, a Terra, os Rios e os Homens na Amazônia: o outro lado de uma revolução** in *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da História* (org.) UNESP, São Paulo. 2008.

\_\_\_\_\_. **Noção e revolução: a Cabanagem e a experiência da “brasilidade” na Amazônia (1820-1840)**. In T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI). UFPA, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sobre patriotismos e bairrismos: identidades e conflitos no antigo Grão-Pará- século XIX**. Projeto de estágio pós-doutoral intitulado “Cabanagem: cultura política, experiência de classe e etnia – Grão-Pará, 1809-1840”. Faculdade de História da UB/ES. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES-MEC-Brasil (2011).

\_\_\_\_\_. **Um Morto, Muitas Mortes: a imolação de Lobo de Souza e as narrativas da eclosão cabana** in *Faces da História da Amazônia*. Paka-Tatu. Belém. 2006.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. UNICAMP. Campinas. 2007.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa**. Vol. I, II e III. Papirus, São Paulo 1994.

\_\_\_\_\_. **Explicar e Compreender** in *Do Texto a Acção*: Ensaios de Hermenêutica II. RÉS-Editora. Lisboa, Portugal. 1986.

ROCHA & ECKERT. **Imagens do Tempo nos Meandros da Memória**: Por uma etnografia da duração, Revista Iluminuras, UFRGS, vol.1, nº. 1, 2000.

ROCQUE, Carlos. **História Geral de Belém e do Grão Pará**. Distribel. Belém. 2001.

\_\_\_\_\_. **História do Círio e da Festa de Nazaré**. Imprensa Oficial do Estado. Belém, 2014.

RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do Bairro do Jurunas**: Sociabilidades e Construção de Identidades em Espaço Urbano. Editora do NAEA. Belém, 2008.

RODRIGUES, Denise Simões. **Revolução Cabana e Construção da Identidade Amazônica**. EDUEPA, Belém. 2009.

RODRIGUES, Eliana Teles. **Uso de recursos e economia de mercado dos quilombolas das margens dos rios Arari e Gurupá, ilha de Marajó – Pará**. V Encontro Nacional da Anppas 4 a 7 de outubro de 2010 Florianópolis - SC – Brasil.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1999.

\_\_\_\_\_. **O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção, (parte I)**. Maná, 1997.

\_\_\_\_\_. **Metáforas Históricas e Realidades Míticas**. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2004.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: Sob o Regime da Escravidão**. IAP (Programa Raízes). Belém. 2005.

\_\_\_\_\_. **Chão de Dalcídio: um quadro de vivências marajoaras**. In: ASSIS, Rosa. Estudos comemorativos Marajó – Dalcídio Jurandir – 60 anos. Belém: Unama, 2007.

\_\_\_\_\_. **Memorial da Cabanagem**. Editora CEJUP. Belém, 1992.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravos e Escravidão Africana na Amazônia in O Fim do Silêncio: Presença Negra na Amazônia**. Ed. Açaí; CNPq, Belém. 2011.

SARGES, Maria de Nazaré. **Belém. Riquezas produzindo a Belle-Époque (1870-1912)**. Belém: Paka-Tatu, 2010.

SAVIANI, Dermeval. **Formação de professores: aspectos históricos e teóricos do problema no contexto brasileiro**. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. Revista Brasileira de Educação v. 14 n. 40 jan./abr. 2009.

SILVA, Ana Luiza de Araújo e. **Interfaces da cidade com o rio no Oeste Paraense: estudo sobre a orla fluvial de Santarém**. Anais do XVI Encontro Nacional de Geógrafos. Porto Alegre, julho de 2010.

SILVA, Caroline Fernandes. **O Moderno em Aberto: o mundo das artes em Belém do Pará e a pintura de Antonieta Santos Feio**. UFF, Niterói, 2008.

SILVA, Joel Pantoja da. **Memórias Tupi em narrativas orais no rio Tajapurú –Marajó das Florestas – Pa**. 2013. 120 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura) – Universidade da Amazônia, Belém, 2013.

SILVEIRA, Flávio L. A. **As Ruínas e a Turbulência do tempo in As Paisagens Fantásticas e o Barroquismo das Imagens**. Tese de Doutorado. UFRGS, 2004.

\_\_\_\_\_. & CANCELA, Cristina Donza. **Paisagem e Cultura: dinâmica do Patrimônio e da Memória na atualidade**. Belém: EDUFPA, 2009.

SIMMEL, Georg. A Ruína, *in Simmel e a Modernidade* (org.). UNB. Brasília. 1998.

SOUZA, Jorge Alex de Almeida. **Difusão do Urbano na Amazônia Ribeirinha: O Incremento do Turismo no Município de São Domingos do Capim** *in Cidades Ribeirinhas na Amazônia: Mudanças e Permanências*. (org.). EDUFPA. Belém. 2008.

SOUSA, Inglês de. **Contos Amazônicos**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

TORRES, Antônio & GALVÃO, Haroldo Maranhão. *Um escritor no purgatório* – Entrevista com Dalcídio Jurandir. Asas da Palavra. Revista do Curso de Letras. Belém: Unama, nº 04, junho de 1996, p. 29, *in* PACHECO (2012, p. 208).

TRINDADE JR, Saint-Clair Cordeiro. **Produção do Espaço e Uso do Solo Urbano em Belém**. NAEA/UFPA. Belém. 1997.

\_\_\_\_\_ De Volta ao Rio: estratégias de gestão e de (re)apropriação do espaço urbano na área central de Belém *in Cidades Ribeirinhas na Amazônia: Mudanças e Permanências*. (Org.). EDUFPA. Belém. 2008.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: uma notícia histórica. Arquivo Público do Pará, Belém, 1990.

VERISSÍMO. José. **Cenas da Vida Amazônica**. EDUEPA, Belém, 2013.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. **O Nativo Relativo**. Mana, Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2002.

ZONABEND, Françoise. **La Mémoire Longue. Temps et Histoire au Village**. PUF. Paris. 1980.

WAGLEY, Charles. **Uma Comunidade Amazônica**: Estudo do Homem nos Trópicos. Ed. Nacional. São Paulo. 1977.

#### **DOCUMENTOS E SITES PESQUISADOS:**

**Cadernos de debates Nova Cartografia Social**: Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos / Rosa Elizabeth Acevedo Marin... [et. all.]; Organizadores Alfredo Wagner Berno de Almeida. [et all.]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2012.

**Comissão Parlamentar de Inquérito**: que apurou práticas de violência sexual contra crianças e adolescentes no Pará. Estado do Pará Assembleia Legislativa. Belém – Pará Fevereiro 2010.

**Constituição da República Federativa do Brasil**. Promulgada a 05 de outubro de 1988. Saraiva 18. ed. São Paulo. 1998.

**Dossiê Iphan-I. Círio de Nazaré**. Belém, 2006.



**Governo do Estado do Pará /Conselho Estadual de Educação.** Resolução nº 813 de 11/12/2000.

**Imagens das procissões do Círio de Nazaré.** <http://g1.globo.com/pa/para/cirio-de-nazare/2015/fotos/2015/10/confira-fotos-do-cirio-fluvial-e-da-moto-romaria-realizadas-neste-sabado>. acesso em 20/02/16.

**Jornal “O Liberal”**, Caderno de Atualidades, p. 99, de 12 de outubro de 2014.

**Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.** Lei Federal nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/de-marajo-para-o-mundo>

**Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: comunidade remanescente de Quilombo dos Rios Arari e Gurupá em busca da liberdade, 17 /** coordenação geral do projeto, Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Elizabeth Acevedo Marin. – Manaus: UEA Edições, 2014.

**Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicação /** organizadores, Alfredo Wagner Berno de Almeida, Sheila Borges Dourado, Rosa Elizabeth Acevedo Marin – Manaus: UEA Edições; PPGSA/PPGAS-UFAM, 2013.

**Relatório Analítico do Território do Marajó,** Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, Belém. ( agosto de 2012).

Fonte: ([http://observatoriodaimprensa.com.br/jornal-de\\_debates/\\_ed782](http://observatoriodaimprensa.com.br/jornal-de_debates/_ed782)). Acesso em: 09/01/2016.

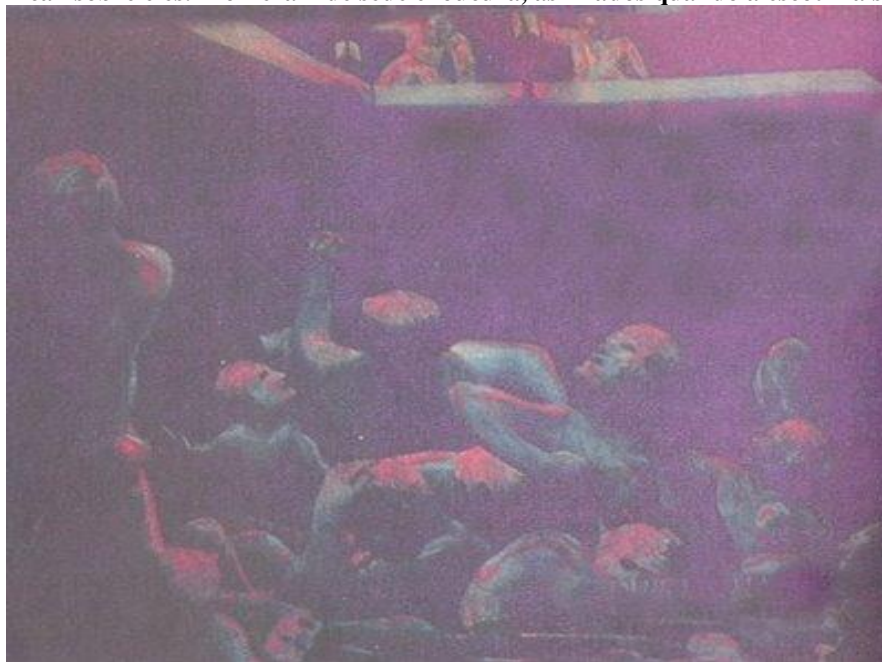
**Revista A Cigarra: o mensário de maior circulação do Brasil.** Rio, agosto de 1947.

**Revista de letras Asas da Palavra.** Belém: Unama, v 13 n. 26, 2010/2011.

**Território de povos e comunidades tradicionais no arquipélago do Marajó: boletim informativo direitos territoriais.** Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: Mapeamento o Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o desmatamento e a devastação- agosto 2014.

# **ANEXOS**

**Figura 1: O interior do brigue Palhaço, tela em óleo do pintor paraense Romeu Mariz Filho, os cabanos agonizam em volta de uma tina de água podre e, de cima, os marinheiros do Império despejam cal sobre eles. Morreram de sede e loucura, asfixiados quando a escotilha se fechou.**



**Fonte:** Chiavenato (1984 p. 34).

**Figura 2: Imagem da Fortaleza da Barra, espaço de reclusão de líderes cabanos, que foi aos ares em, 09 de maio de 1947, quando servia de depósito de inflamáveis do Exército**



**Fonte:** Rocque (2001, p.228)

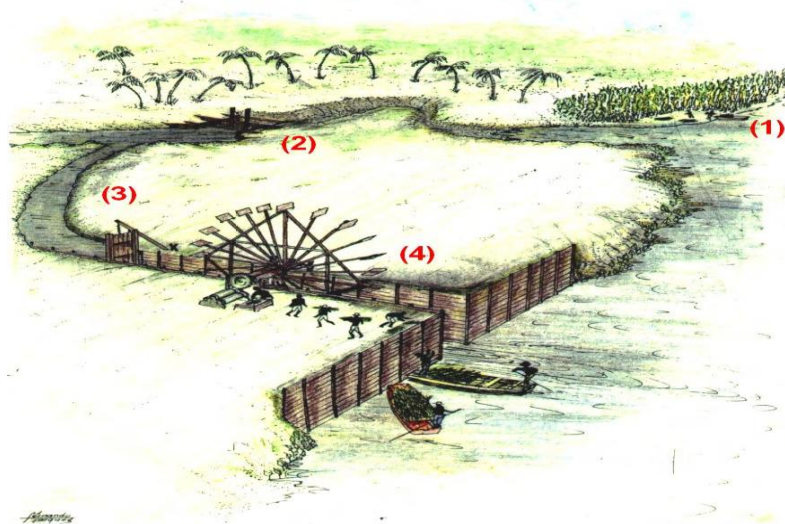
**Figura 6: Imagem de Bacelar, Presidente da Província, durante a Revolta do Capim, apresentado como o vencedor do conflito**



Figura: 08  
Fonte: A REPÚBLICA de 22/06/1891 p. 1.

**Fonte: A República de 22/06/1891 in Farias (2005)**

**Figura 7: Reconstituição do sistema motriz movido a maré do engenho São José, em Igarapé-Miri. A maré foi importante componente na fertilização das margens (1). No *preamar*, a água era retida por uma barragem (2), desviada por um canal (3) até a calha (4), para durante a vazante, girar uma roda d'água. A *maré* também possibilitava o transporte da cana de açúcar.**



**Fonte: Marques (2004, p. 28)**