

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA AMAZÔNIA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - BRAGANÇA

# NOVA REVISTA AMAZÔNICA

Vol. VII - Nº 02 - Setembro 2019 - ISSN 2318-1346

## RELIGIÃO E AMAZÔNIA



Foto: Samuel Silva



I SEMINÁRIO  
INTERNACIONAL  
LINGUAGENS,  
SABERES E  
SOCIODIVERSIDADE  
NA AMAZÔNIA

LEITURAS, IMAGENS E  
REPRESENTAÇÕES DA AMAZÔNIA

**REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E  
SABERES NA AMAZÔNIA**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ – CAMPUS BRAGANÇA**

**VOLUME VII – NÚMERO 02 – SETEMBRO 2019 – ISSN – 2318-1346**

**QUALIS B3**

Os artigos publicados na Nova Revista Amazônica são indexados por:

Periódicos – CAPES; Diadorim; LivRe – Revistas de Livre Acesso; latindex – Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal; ROAD – Directory of Open Access Scholarly Resources; CiteFactor – Academic Scientific Journals

**NOVA REVISTA AMAZÔNICA**  
**DOSSIÊ 1 - RELIGIÃO E AMAZONIA**

**APRESENTAÇÃO**

*Manoel Ribeiro de Moraes Júnior*

*Kátia Marly Leite Mendonça* \_\_\_\_\_ 4

**A MATA COMO ESPAÇO DE ENCANTARIA: UMA RELAÇÃO COM A  
PENTECOSTALIDADE**

*Rodolfo Moura*

*Manoel Ribeiro de Moraes Júnior* \_\_\_\_\_ 7

**A RELIGIÃO NA AMAZÔNIA E A QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA SOBRE  
NATUREZA E CULTURA: UMA REFLEXÃO SOBRE A RELIGIOSIDADE  
POPULAR**

*José Maria Guimarães Ramos* \_\_\_\_\_ 19

**O SAGRADO EM PRETO E BRANCO: UM RECORTE DA FESTA DE SÃO  
BENEDITO**

*Helio Figueiredo da Serra Netto* \_\_\_\_\_ 31

**EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA E O COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA AS  
RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS**

*Taissa Tavernard de Luca*

*Manoel Vitor Barbosa Neto*

*Juscelio Mauro de Mendonça Pantoja* \_\_\_\_\_ 53

**O CURRÍCULO DA PASTORAL DA JUVENTUDE E A CONSTITUIÇÃO  
SUBJETIVA DO JOVEM CATÓLICO**

*Valdecy de Souza Meirelles*

*Wladirson R. da S. Cardoso* \_\_\_\_\_ 75

## DOSSIÊ 2 - LEITURAS, IMAGENS E REPRESENTAÇÕES DA AMAZÔNIA

### APRESENTAÇÃO

*Organizadores* \_\_\_\_\_ 92

### “A CONQUISTA DO AMAZONAS”: ANTÔNIO PARREIRAS E A SUA REPRESENTAÇÃO DA AMAZÔNIA

*Raimundo Nonato de Castro* \_\_\_\_\_ 97

### FESTA DA CARIDADE: A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NAS COMEMORAÇÕES DO ABOLICIONISMO BELENENSE (1881-1888)

*Carlos Denizar Machado* \_\_\_\_\_ 117

### A PRÁTICA PEDAGÓGICA PARA A DIVERSIDADE CULTURAL NA ESCOLA DO CAMPO RIBEIRINHA

*Maria Auxiliadora dos Santos Coelho*

*Josenildo Santos de Souza* \_\_\_\_\_ 131

### RELAÇÕES INTERCULTURAIS EM PROCESSOS EDUCATIVOS DE POVOS RIBEIRINHOS DA AMAZÔNIA

*Kleby Miranda Costa* \_\_\_\_\_ 147

### OBRA LITERÁRIA CHUVA BRANCA E COMUNIDADE DO TREME: UMA BREVE REFLEXÃO ACERCA DAS EXPRESSÕES IDIOMÁTICAS UTILIZADAS NESSES ESPAÇOS

*Lívia Regina Fernandes Souza*

*Tabita Fernandes da Silva* \_\_\_\_\_ 167

## SEÇÃO LIVRE

### ESPAÇOS PÚBLICOS, LAZER E CIDADE: CONFORMAÇÃO DE PRAÇAS PÚBLICAS EM BELÉM-PARÁ

*Jessika Paiva França*

*Mirleide Chaar Bahia* \_\_\_\_\_ 183

### PAISAGEM E PERCEPÇÃO SOCIOAMBIENTAL EM ÁREAS DE VÁRZEAS URBANIZADAS, BELÉM-PARÁ

*Viviane Corrêa Santos*

*Márcia Aparecida da Silva Pimentel*

*Carla Cristina de Azevedo Sadeck*

*Aline Maria Meiguins de Lima* \_\_\_\_\_ 209

## ENSAIOS ETNOFOTOGRAFICOS

### GIRA DE SANTO E CABOCLO NO “RECANTO DE OGUM” DE PAI KANZILÊ – IMAGENS DE UM TERREIRO NAGÔ DA CIDADE DE SOURE (MARAJÓ/PARÁ)”

*Wladirson R. da S. Cardoso* \_\_\_\_\_ 231

### LADAINHA EM LOUVOR A SÃO MIGUEL DA COMUNIDADE TAUERÁ DE BEJA (ABAETETUBA/PA)

*Jocenilda Pires de Sousa do Rosário*

*Samuel Antonio Silva do Rosário*

*Rilvanda Maria Pires Santos* \_\_\_\_\_ 243

## APRESENTAÇÃO

A *Nova Revista Amazônica* tem a honra de apresentar aos seus leitores o v. 7, n. 2 (2019) que traz a publicação de 2 (dois) dossiês, respectivamente, em regime de colaboração com discentes e docentes da pós-graduação *strictu sensu* da Universidade do Estado do Pará e da Universidade Federal do Pará.

Organizado por *Manoel Ribeiro de Moraes Júnior* (PPGCR-UEPA) e *Kátia Marly Leite Mendonça* (PPGSA-UFPA) o primeiro dossiê sob o título “**RELIGIÃO E AMAZONIA**” apresenta um conjunto de trabalhos que buscam compreender a relação entre religião e Amazônia nas suas mais variadas expressões culturais, buscando observar as suas múltiplas relações com os mitos, os símbolos, os ritos sagrados, mas também com o espaço público e de como estas conexões constituem o cimento da vida social, das práticas religiosas de diferentes grupos étnicos e da diversidade religiosa na Amazônia.

O primeiro trabalho “*A mata como espaço de encantaria: uma relação com a pentecostalidade*” escrito por *Rodolfo Moura e Manoel Ribeiro de Moraes Júnior*, tem a proposição de construir uma breve análise que provoque o debate acerca da mata como espaço de encantaria na cosmovisão pentecostal, sobretudo dos pentecostais que frequentam a vigília da mata, a qual comumente é denominada de “oração do monte”. Esse tipo de encontro ocorre, semanalmente, em uma zona de mata, no bairro de Val-de-Cães, em Belém. Dessa forma, a abordagem objetiva compreender possíveis elementos de resignificação que o grupo frequentador faz de códigos da cultura religiosa dos povos tradicionais da Amazônia, onde ecoa, em sua forma de expressão religiosa, a importância da mata na qualidade de espaço mágico-religioso, logo, com traços de influência cultural xamânica.

No segundo trabalho “*A religião na Amazônia e a questão epistemológica sobre natureza e cultura: uma reflexão sobre a religiosidade popular*” *José Maria Guimarães Ramos* apresenta uma reflexão sobre o tema da natureza e da cultura relacionados à religiosidade popular, mas especificamente sobre testemunhos de milagres que é objeto das suas pesquisas há vários anos. O trabalho é uma reflexão para fugir da dicotomia natureza e cultura na composição da religiosidade popular amazônica, a partir de duas ideias, a saber, a ideia de Amazônia antropogênica que é a visão que a natureza e o humano se forjam mutuamente e a ideia do perspectivismo, que neste caso, tenta mostrar que o ser humano amazônico se relaciona tanto com a natureza, quanto com os seres espirituais do catolicismo que são os santos e a Virgem Maria, compondo três mundos, o humano ou social, o natural e o espiritual, um exemplo disso são os testemunhos de milagres.

Já o terceiro trabalho “*O sagrado em preto e branco: um recorte da Festa de São Benedito*” de *Helio Figueiredo da Serra Netto* apresenta alguns traços expressivos que compõem a festiva devoção a São Benedito, por meio de uma narrativa fotográfica que fosse além das cores e, que ao se construir imagens em preto e branco, procurou captar o mais profundo da festa: a relação com o sagrado. Ele mostra como uma das características estéticas desse evento se manifesta na vestimenta dos devotos, conhecidos como marujos. O chapéu peculiar, a roupa branca, os pés descalços e os detalhes em vermelho (ou azul), criam a identidade dessa manifestação e constituem-se como uma expressão imagética única.

Ao discutir a relação entre religião e espaço público, o quarto artigo “*Extensão universitária e o combate à intolerância religiosa as religiões de matrizes africanas*” dos autores *Taissa Tavernard de Luca, Manoel Vitor Barbosa Neto e Juscelio Mauro de Mendonça Pantoja* aborda a importância da extensão universitária a partir da experiência do Grupo de Estudos de Religiões de Matriz Africana na Amazônia - GERMAA da Universidade do Estado do Pará como ação de parceria para a efetivação da Lei 10.639/03 e para o combate a intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras. A pesquisa mostra como as atividades de extensão constituem-se em ações necessárias para o processo educativo, independente do nível de ensino.

Por fim, ao retomar as discussões sobre religião nas suas relações com espaços formativos, o artigo “*O currículo da pastoral da juventude e a constituição subjetiva do jovem católico*” dos autores *Valdecy de Souza Meirelles e Wladirson R. da S. Cardoso* aborda reflexões acerca da constituição do sujeito/jovem a partir dos documentos da pastoral da juventude. A pesquisa tem como objetivo analisar a constituição do discurso presente no currículo da pastoral da juventude como forma de subjetivação e objetivação dos jovens. Este estudo se estrutura a partir da análise dos documentos da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que trata sobre a evangelização da juventude, que são: documento 44 (1986), documento 85, (2007), Somos Igreja Jovem (2012), no qual está contido o projeto Tecendo Relações. A partir das questões colocadas, foi realizada a análise do discurso presente nesses documentos para que se possa compreender o processo de objetivação e subjetivação dos jovens, tendo por subsídio na pesquisa os escritos de Foucault.

Os organizadores

## **DOSSIÊ AMAZÔNIA**

## A MATA COMO ESPAÇO DE ENCANTARIA: UMA RELAÇÃO COM A PENTECOSTALIDADE

Rodolfo Moura<sup>1</sup>  
Manoel Ribeiro de Moraes Junior<sup>2</sup>

### RESUMO

Falar das presentes e diversificadas influências religiosas que o pentecostalismo herdou durante sua formação histórica requer uma análise abrangente. Contudo, o artigo tem a proposição de construir apenas uma breve análise que provoque o debate acerca da mata como espaço de encantaria<sup>3</sup> na cosmovisão pentecostal, sobretudo dos pentecostais que frequentam a vigília da mata, a qual comumente é denominada de “oração do monte”<sup>4</sup>. Esse tipo de encontro ocorre, semanalmente, em uma zona de mata, no bairro de Val-de-Cães, em Belém. Dessa forma, a abordagem objetiva compreender possíveis elementos de ressignificação que o grupo frequentador faz de códigos da cultura religiosa dos povos tradicionais da Amazônia, onde ecoa, em sua forma de expressão religiosa, a importância da mata na qualidade de espaço mágico-religioso, logo, com traços de influência cultural xamânica. Desse modo, a abordagem atende o método qualitativo, produzido mediante observação participante e revisão bibliográfica, esta, especificamente, sobre a temática pentecostal das encantarias e do sincretismo, as quais ajudam na compreensão dessa relação da pentecostalidade com a mata, exteriorizada na vigília.

**Palavras-chave:** Pentecostalismo; Encantaria; Vigília da mata; Oração do monte; Sincretismo.

### ABSTRACT

Talk about the current and several religion influences inherited by pentecostalism during the historical formation request a wide analyse. However, this work has with purpose to introduce a small and soon study which promote discussion about the bush or forest as a space of enchantment under the pentecostal worldview, overall the vision of the members that often are attending in the bush vigil, which is called also as “pray on the mount”. This date occur all the week in a zone of forest, at Val-de-Caes’ neighborhood, in Belem city. Therefore, the approach aim to understand possible elements of redefinition that the group frequently make in code of the religion culture of the usual peoples from Amazonia, where it echo as shape of religion expression the relevance of the forest as magical and religion environment, soon with features from *xamânica* culture. Thus, this study will work under the qualitative method, being produced by the attending observation and bibliography review, which talk about pentecostalism movement, the enchantment and about syncretism, assisting in comprehension of the relation between pentecostal as quality and the forest, saw in the vigil.

**Keywords:** Pentecostalism; Enchantment; Bush Vigil; Pray on the Mount; Syncretism.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PPGCR da Universidade do Estado do Pará - UEPA. E-mail: rodolfomoura2005@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e docente da Universidade do Estado do Pará (Brasil). E-mail: manmoelmoares@uepa.br

<sup>3</sup> Maués (2005, p. 262) Os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram”. Essa crença tem certamente origem europeia, estando ligada às concepções de príncipes ou princesas encantadas que ainda sobrevivem nas histórias infantis de todo o mundo ocidental. Mas foi influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos.

<sup>4</sup> “Monte de oração” é o lugar onde acontecem as vigílias, o termo faz referência às narrativas bíblicas acerca das manifestações sobrenaturais que ocorreram nos montes, como Monte Sinai, Monte da transfiguração, etc.

## INTRODUÇÃO

Elaborar uma análise sobre a mata, como natureza de espaço mágico de encantarias na Amazônia, não seria tão incomum, uma vez que existe vasto material produzido por pesquisadores que versam sobre o tema<sup>5</sup>, que compreende um dos principais aspectos da cultura religiosa do norte do Brasil, por assim dizer, parte do senso comum paraense, principalmente do habitante da zona rural.

Entretanto, abordar essa aproximação da cultura religiosa tradicional desse amazônico com o segmento religioso pentecostal, tendo como objeto de investigação a vigília na mata, ou, como preferem os pentecostais, a “oração do monte”, torna-se um desafio frente à escassez que há desse tipo de abordagem, que em um primeiro momento, em um olhar natural, pode apresentar tal relação como inadequada, pois a perspectiva transcultural que se propõe a desconstruir a cultura religiosa do outro, em benefício de uma nova cosmologia religiosa, é exatamente um dos principais *modus operandi* da evangelização pentecostal (RODRIGUES, 2018. p.8). Dessa forma, sugere-se, em um olhar descuidado, descartar qualquer possibilidade de aproximação ou influência religiosas dos ditos povos tradicionais da Amazônia – a saber, religiosidade indígena, africana e do catolicismo popular – com a tradição recente da religião pentecostal.

Há de se ressaltar que, nesse trânsito cultural religioso pentecostal, existe a perspectiva da inculturação à qual o antropólogo Donizete Rodrigues faz referência quando aborda o processo de evangelização indígena na Amazônia, levando em consideração que nesse encontro são partilhados e adaptados códigos religiosos da cosmovisão nativa, que fazem o amazônida recriar sua nova maneira de viver, com destaque para a prática religiosa (2018, p.8). Sendo assim, têm-se exemplificada uma das diversas formas pelas quais se estabelece o pentecostalismo na Amazônia, ou seja, sob o prisma do sincretismo religioso, formando novos arranjos religiosos, frutos do repertório que o paraense dispõe, dada sua herança cultural e religiosa amazônica.

À vista disso, na busca de mediar a relação de dados com as teorias, optou-se pelo método qualitativo de análise, para descrição dos significados que os indivíduos dão aos fenômenos humanos ou sociais (ENGLER; STAUSBERG, 2013), tornando, desse modo, indispensável a observação participante, juntamente com uma revisão bibliográfica, que fornecesse fundamentação oportuna sobre questões acerca do pentecostalismo, encantaria e

---

<sup>5</sup> Entre os pesquisadores que abordaram o tema das encantarias, destacamos Eduardo Galvão (1976), Raymundo Heraldo Maués (1990) e Aldrim Moura de Figueiredo (1996).

sincretismo, capazes de responder alguns questionamentos sobre essa dimensão religiosa do mundo mágico pentecostal presente nas vigílias da mata, como: o crente pentecostal vê a mata como um espaço encantado? Caso assim a conceba, como se constitui essa cosmovisão? O pentecostal produz uma ressignificação desse mundo amazônico-mágico-religioso dos povos tradicionais? Por conseguinte, foi estabelecido além da observação participante, entrevistas semiestruturadas com alguns integrantes da vigília em análise, objetivando uma melhor compreensão acerca das questões mencionadas.

Seguindo essas indagações, o artigo tem a proposição de contribuir para o debate em torno da mata, no possível aspecto de espaço de encantaria, porém na concepção do segmento religioso pentecostal. Por conta disso, o texto, em um primeiro momento, traz a descrição de aspectos que a vigília e o pentecostalismo apresentam, para, em seguida, discorrer sobre a mata na qualidade de espaço mágico-religioso.

## 1. A VIGÍLIA E O PENTECOSTALISMO

A oração é umas das principais marcas da religiosidade pentecostal; sendo assim, torna-se comum que vigílias de orações integrem a rotina desse segmento religioso. Gunnar Vingren<sup>6</sup>, um dos principais pioneiros do movimento pentecostal no Brasil, registra em seu diário que nos primórdios do movimento pentecostal, na década de 1910, no Pará, já existiam vigílias semanais assembleianas (2017, p.59). A vigília é um dos momentos de espiritualização em que mais se evidencia a busca da presença divina, seja de forma individual ou em grupo. O fato é que o religioso pentecostal procura viver a recomendação bíblica de uma vida de perseverante oração (Romanos 12:12). Vale lembrar que o pentecostal faz uma “leitura performática”<sup>7</sup> da Bíblia (OLIVEIRA, 2017) e, com esse tipo de compreensão das narrativas bíblicas, é natural que potencialize a sua performance religiosa, no que diz respeito a vida de constante oração, a fim de vivenciar experiências sobrenaturais por intermédio da oração, como ocorreram com vários personagens bíblicos.

Essa performance dos pentecostais é, em boa medida, fruto da compreensão literal que fazem dos textos bíblicos, o que, de certa maneira, justifica o *ethos* pentecostal com sua

---

<sup>6</sup> Gunnar Vingren era um sueco pentecostal missionário, que atuou no início do século XX na Amazônia e Nordeste brasileiro, e foi do seu trabalho que surgiu a Assembleia de Deus no Brasil.

<sup>7</sup> Sobre a leitura performática, David Mesquati de Oliveira a descreve da seguinte forma: “A leitura performática não fica presa ao conhecido e decodificado, mas pode avançar e incorporar suspeitas, intuições e experiências pessoais. A ideia de um leitor com função autor desestabiliza a noção tradicional de autor como o princípio de uma certa unidade de escritura. A performance possibilita a mescla entre vivência e ficção e entre texto e biografia pessoal.” (2017, p 123)

dinâmica de transformações ao longo do tempo, mas que preserva traços identitários persistentes e inegociáveis, como a busca por soluções de problemas cotidianos por meio do transe, da cura divina e da possessão espiritual (MACEDO, 2007, p.102), manifestações estas constatadas, com frequência, nas vigílias.

As vigílias, em destaque neste texto, são reuniões de oração, com cânticos, danças, profecias e revelações, realizadas, semanalmente, em uma área de mata da Marinha do Brasil, no bairro de Val-de-Cães em Belém do Pará. Os integrantes desses saraus pertencem a vários grupos pentecostais de distintas denominações, os quais vêm a vigília da mata como um espaço privilegiado de busca espiritual. Essas reuniões são denominadas pela maioria dos integrantes, como “oração do monte”, fazendo referência às hierofanias<sup>8</sup> bíblicas ocorridas nos montes, que de certa maneira podem contribuir para a escolha da mata na qualidade de espaço de recolhimento e austeridade, já que a região metropolitana de Belém, toda ela assentada em baixadas e planícies, não tem esse acidente geográfico, o monte.

A busca por santificação faz parte da característica pentecostal, na qual entende-se esta santificação como fruto do impacto da presença espiritual sobre o indivíduo no processo das experiências do “novo ser” regenerado (TILLICH, 2005 p.672), que compreende nesse espaço da mata como um lugar diferenciado para oportunizar o processo de santificação do crente, pois fica notório que o espaço urbano, para alguns dos que integram a vigília, difere da zona de mata<sup>9</sup>, justificando o sacrifício das longas horas de oração na madrugada. Pelo que foi observado, forma-se um clima de austeridade nesse espaço de oração, que o transforma em um espaço mágico-religioso, onde o sagrado pode se manifestar e o crente passa a vivenciar, efetivamente, essas manifestações religiosas espacializadas (ROSENDAHL, 2009, p. 52). Esse aspecto de austeridade na busca do sobrenatural, junto ao ambiente natural, foi lembrado pelo geógrafo Yi-Fu Tuan, quando elaborou sua análise sobre topofilia<sup>10</sup>, ao dizer:

A bíblia é uma fonte rica de atitudes ambientais conflitantes. Por exemplo, os israelitas tinham a aversão humana normal pelos desertos. O lar que procuravam era

---

<sup>8</sup>Segundo Mircea Eliade (1992, p.13), as hierofanias se constituem quando o sagrado se manifesta. Segundo o autor: “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania”. Deste modo, as hierofanias podem se manifestar em um determinado espaço, fazendo com que esse lugar tenha um valor simbólico, pois para o religioso esse lugar é diferente, visto que, como dito, ali o sagrado se evidencia, à semelhança do que se lê nas narrativas bíblicas acerca do “Monte da Transfiguração” (Mateus 17:1-17), ou do Monte Sinai (Êxodo 19), entre outros.

<sup>9</sup> Em entrevistas com os participantes, fica claro que para boa parte deles a vigília na mata não tem o mesmo valor espiritual em relação a uma vigília no templo, a mata é preferida por vários aspectos; segundo alguns: a presença de Deus é maior, a mata é para quem quer vencer batalhas espirituais do cotidiano urbano, um lugar de melhor meditação e de busca por santificação, onde o sacrifício é maior, entre outros motivos.

<sup>10</sup>Sobre topofilia, o geógrafo Yi-Fu Tuan a define como: “todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material” (TUAN, 1980, p. 107)

uma terra de leite e mel. Mas, o ascetismo, ao identificar o mérito humano e a graça de Deus com o selvagem, persistiu com um profundo ideal compensador. Os encontros com Deus, tanto direta como indiretamente, através dos profetas, se deram em cenários de desolação, longe dos sons perturbadores [...] A paisagem despida espelhava a pureza da fé. Nos primeiros séculos do cristianismo, os eremitas buscaram Deus, exaustivamente, no silêncio e no vazio do deserto. As suas atitudes para com a natureza e o meio ambiente poderiam ser muito excêntricas. O eremita egípcio Antão, investiu contra o nascer do sol por perturbá-lo em suas orações. [...] São Jerônimo escreveu: "Uma cidade é uma prisão, a solidão do deserto um paraíso." Na idade moderna, Deus está ausente do mundo, mas o deserto conserva sua atração ambivalente para as pessoas de temperamento ascético (TUAN, 1980, p.60)

A austeridade na vigília é justificada exatamente pela busca da presença de Deus, a qual, essa rigidez, implica em considerar que, quanto maior a dificuldade, maior a recompensa. Uma líder de um determinado grupo de oração que será identificada pelo nome fictício de Débora<sup>11</sup>, em entrevista, afirmou que ela e seu grupo dão, sempre, preferência em realizar suas reuniões no monte<sup>12</sup> de acesso mais difícil; explicou que quanto maior o desafio pra ali chegarem, maior é a recompensa do “alto” e completou relatando um caso de um certo homem que passa semanas dentro da mata orando buscando a presença divina, e que segundo ela, embora desempregado ele leva uma vida bem abundante financeiramente, fruto de muito sacrifício na hora de buscar a presença de Deus. Observa-se que, nesse caso, fica subentendido que Deus recompensa o seu forte envolvimento nessa busca espiritual, em um sentido proporcional a sua devoção.

A experiência emocional toma conta das reuniões e essas experiências extáticas são atribuídas ao poder da manifestação do Espírito Santo, identificados pelos dons espirituais da glossolalia, profecia, visões, revelações, dentre outras formas que acreditam ser oriundas do poder sobrenatural, o que produz um “estado de efervescência” (DURKHEIM, 2008, p.274). Sendo assim, as reuniões são conduzidas sob ritmadas músicas, as quais, os envolvidos a denominam como “corinho de fogo”<sup>13</sup>, em algumas reuniões utilizam instrumentos de percussão, como tantã, pandeiro, entre outros, que contagiam as reuniões fazendo os crentes ali presentes dançarem de forma emotiva.

---

<sup>11</sup> Serão utilizados no artigo nomes fictícios para os entrevistados.

<sup>12</sup> A área de mata onde acontecem às vigílias são constituídos de vários pontos de oração, que os participantes chamam de “monte”. Segundo alguns, nessa área de mata existem aproximadamente dez montes. No caso, nada mais são do que lugares específicos onde ocorrem as orações.

<sup>13</sup> O cientista social Robson Rodrigues de Paula (2016, p.56) descreve o referido cântico da seguinte forma: “o ‘corinho de fogo’ possui uma configuração relativamente simples: temas objetivos e diretos, poucos e repetitivos versos e uma constância rítmica. Assemelha-se ao baião, mesmo que, para a sua execução, além da viola caipira, sanfona, triângulo, flauta doce e acordeon - instrumentos formadores da estrutura básica deste gênero musical-, sejam usados guitarra, contrabaixo, pandeiros, chocalhos, baterias etc.”. Vale acrescentar que no caso das vigílias, os corinhos preferidos são os que trazem letras que se reportem a batalha espiritual”.

Esse tipo de dança eles identificam como “dança de mistério” ou do “reteté”<sup>14</sup>, este é um termo novo utilizado para identificar a forma mais fervorosa da pentecostalidade, dessa forma, deixando compreensível que a dança é proveniente da influência divina e que Deus está fazendo a “obra” na vida da pessoa no momento da dança. O pesquisador Cleyton Guerreiro, em seu trabalho de pesquisa intitulada de “A gira do reteté”, analisou uma determinada vigília pentecostal na Baixada Fluminense e percebeu a importância do corinho de fogo para aquela reunião e fez a seguinte descrição, na qual é bem familiar à vigília de mata aqui abordada:

No “reteté” se dança (e muito!) no balanço dos corinhos de fogo. Ao toque dos instrumentos musicais e ao som das letras dos corinhos, os fiéis dançam e se balançam. Dentre milhares de pessoas reunidas, é raro e, talvez, quase impossível, observar alguém que não se balance (2016, p.70)

Esse tipo de manifestação religiosa faz parte do repertório identitário pentecostal de traço marcadamente popular, independente e agregador, o pesquisador Emiliano Macedo, ressalta que:

[...] as emoções nos louvores permitem ao pobre se expressar mais livremente, suas frustrações, medos e esperanças. As várias manifestações de glossolalia, curas divinas e possessões espirituais todos constituem maneiras de expressão. Todas essas práticas acabam sendo mais inclusivas que exclusivas como ocorre na Igreja Católica e o Protestantismo tradicional, ambos com intrincados rituais religiosos e exigências de formação teológicas para seu clero. (2007, p.95)

Assim sendo, a vigília da mata é para o pentecostal um refúgio com certa independência religiosa na qual se anseia a aproximação com o sobrenatural, logo a mata torna-se um lugar mágico repleto de encanto e mistério, bem como é compreendido por outras formas de expressão da religiosidade popular amazônica, dessa maneira a mata configura-se como espaço encantado também para o pentecostal, como será abordado a seguir.

## 2. O ENCANTO DA MATA

O poeta paraense João de Jesus Paes Loureiro (2000, p.371), ao descrever a paisagem amazônica, atribui em sua descrição o papel místico da floresta, a qual traz a incorporação das encantarias como lugar de habitação dos deuses que são produzidos pelo religioso amazônico, essa descrição é relativa à forma de expressão religiosa do “caboclo amazônico”, que é

---

<sup>14</sup> A “dança de mistério” está relacionada com o reteté, e o reteté é entendido como uma espécie de ritual religioso desenvolvido pelos pentecostais, que é momento onde o crente experimenta de forma mais intensa a manifestação do poder divino, que envolve as expressões verbais, gesticulações, postura corporal fruto da ação sobrenatural atribuído ao poder do Espírito Santo ou pela presença de Jesus.(GUERREIRO, 2016, p.21)

entendido como o religioso interiorano que herdou sua cultura religiosa, em função do sincretismo que ocorreu ao longo do processo de ocupação da Amazônia, com destaque à ancestralidade ameríndia, catolicismo ibérico, religiosidade de matriz africana, entre outros (GALVÃO, 1976, p.3; FIGUEIREDO, 1996, p.97).

Assim, essas encantarias desenvolvidas por esse religioso foi fundamental para um “catolicismo popular”, uma vez que esse tipo de catolicismo agregou xamanismo caboclo e a atuação dos pajés, formando uma cultura religiosa popular (MAUÉS, 2017, p.245), com crença nos encantados (MAUÉS, 2005, 1990), que compreende a participação de padres, pajés, curadores, benzedores constituindo um corpo de crenças mágico/religiosa no que formou o ambiente cultural/religioso da Amazônia. Sendo nesse contexto que: “O Brasil sincrético dos indígenas, catolicismo e cultos africanos é marcado por uma religiosidade com muita abertura para a manifestação do êxtase e suas variantes, onde o pentecostalismo encontra campo fértil” (ALENCAR, 2013, p. 50).

Desta forma, o pesquisador Gustavo Soldati ao analisar os evangélicos na Amazônia paraense, na tentativa de compreender o discurso da palavra escrita e pregada em um contexto rico do imaginário religioso das encantarias e pajelanças, acredita que os evangélicos no Pará, sobretudo os pentecostais, reinventam suas próprias encantarias. O mesmo busca construir a categoria “evangélico encantada”, como forma de compreender as construções identitárias dessa pluralidade evangélica decorrente das ressignificações que esse segmento religioso formula diante desse imaginário encantado que é a Amazônia (2016, p.79).

Pretende-se, com essa breve contextualização, destacar que a reinterpretação que o pentecostal que frequenta as vigílias da mata constrói acerca da mata no sentido de espaço encantado, pode ser entendido em conformidade com a herança ancestral religiosa do amazônico e pelas formas de manifestação religiosa do pentecostalismo, que agregam semelhanças no que se refere ao êxtase, cura, em uma nova roupagem de curandeirismo ou xamanismo em um jogo semântico e de ressignificação religiosa (RODRIGUES e MORAES, 2018, p.914), pois como em todo imaginário religioso o universo simbólico pentecostal também constituem suas narrativas místicas, pela qual constroem suas encantarias, exercendo influência da cultura religiosa cabocla, que reúnem aspectos da religiosidade ameríndia, africana e europeia (GUSTAVO, 2016, p.81).

Isso justifica, por exemplo, o relato de um de nossos interlocutores:

Aqui no monte temos que entrar preparado, não pode ser de qualquer jeito, sem consagrar a vida<sup>15</sup>. Certa vez entrei com os irmãos para orar, sem estar preparada. Quando cheguei em casa, senti fortes dores no pé. Depois de muita oração pra dor passar, o Senhor me deu o discernimento que a dor era por causa de uma seta<sup>16</sup>, lançada pelo Rompe Mato<sup>17</sup>. Desde então, nunca mais entrei sem me consagrar. Aqui na mata é guerra espiritual (CLOÉ, 2018).

Nota-se com isso, uma nova compreensão acerca da referida encantaria de matriz afro-brasileira, que embora seja feita em conotação pejorativa, não é negado como parte do imaginário religioso pentecostal, ainda que seja entendido como força maligna que, de uma forma ou outra, o interlocutor pentecostal acaba sustentando o imaginário das encantarias da mata, atribuindo ao local da vigília um ambiente mágico/religioso. Seguindo essa lógica do entrelaçamento de crenças, a antropóloga Marina Guimarães Vieira, em sua pesquisa sobre “caboclos, cristãos e encantados”, observou em uma determinada comunidade na Amazônia, que os “crentes” da comunidade alegavam não acreditarem em seres da mata ou dos rios, paradoxalmente muitos deles tinham receio de permanecerem sozinhos em locais próximos ao rio ou à mata, outros contavam histórias dos encantados e tinham muito medo (2012, p.147).

Paulo, um dos participantes da vigília, ao ser indagado sobre a motivação que o levaria a escolher a mata como local de oração, trouxe a seguinte alegação: “aqui na mata, é guerra espiritual, os demônios que guerreiam aqui são os que expulsamos lá fora”, sendo assim a mata para esses pentecostais é um lugar diferente do ambiente urbano, há um valor simbólico/religioso espacializado que justifica essas reuniões na austeridade noturna desse ambiente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pentecostalismo na região amazônica, como qualquer outra forma de expressão religiosa é marcado pelo sincretismo, sobretudo, pela forma como se concebeu o processo histórico brasileiro (FERRETTI, 2001, p.13). Desta maneira, nesses encontros e desencontros do repertório religioso do pentecostal paraense, com a cultura religiosa dos ditos povos tradicionais da região, justifica de algum modo a forma como o crente desenvolve sua devoção na vigília da mata, pois para esses a mata não é um lugar qualquer, mas sim um espaço que representa magia, mistério e encanto onde o crente busca o sobrenatural, em muitos casos, por intermédio do êxtase religioso justificado pelo poder que o Espírito Santo se

---

<sup>15</sup> A consagração geralmente é compreendida pelos pentecostais, através do sacrifício do jejum e oração que, na maioria das vezes, tem um propósito de fortalecimento espiritual do crente.

<sup>16</sup> No caso, uma flecha espiritual de força maligna.

<sup>17</sup> **Rompe Mato** é uma entidade presente na umbanda, Jurema, Catimbó e Encantaria que é vista em sua ressignificação de forma pejorativa pelos pentecostais, os quais atribuem a ele um caráter demoníaco.

encarrega em oferecer ao crente, que faz desse transe pentecostal transparecer uma “justaposição” ou um “paralelismo” (FERRETTI, 1995, p.90) do transe xamânico das expressões religiosas tradicionais da Amazônia.

Portanto, retomando a descrição que Paes Loureiro elabora sobre a paisagem amazônica, porém fazendo uso em uma luz interpretativa do pentecostalismo desenvolvido na vigília da mata, pode-se descrever no seguinte sentido: a mata incorpora a encantaria que é o lugar de mistério em que o crente vai buscar a presença do Deus que acredita. Assim sendo, com um olhar sob as formas de manifestações religiosas percebidas na vigília da mata, o artigo procurou descortinar alguns novos sentidos que o crente faz de códigos da cultura/religiosa tradicional amazônica, a qual ateste de alguma maneira que a mata é vista por muitos pentecostais como um espaço de encantaria.

Nessa perspectiva, este artigo tratou de uma importante forma de expressão de religião na Amazônia. Ambiente e cultura se entrecruzam numa recriação local onde imaginário, práticas religiosas imigrantes e recriações são dinâmicas de cultura que fazem do pentecostalismo em Belém algo com digitais próprias. As expressões extáticas, os cultos acontecidos sem rigidez litúrgica, as expressões multiculturais entre religiões locais ressignificadas nos cantos, nas orações, nos testemunhos e nas pregações, são momentos nos quais as encantarias, os mitos, as curas e os males expressos nas culturas locais ganham presença em forma de crenças dentro de um mundo específico do cristianismo.

O pentecostalismo é marcado fundamentalmente pela experiência mística com o sagrado. Isso significa que a relação entre os indivíduos e o sagrado tem menor intermediação sacerdotal, normativa etc.

Sendo assim, as práticas pentecostais dispõem o cristianismo evangélico de origem protestante, às modulações significativas de uma cultura local. É assim que as encantarias e as práticas de cura tradicionais do mundo amazônico (MAUÉS 1990; GALVÃO, 1976) ganham presença e expressão nos cultos e nas orações que acontecem nas igrejas pentecostais.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. **Matriz Pentecostal Brasileira: Assembleias de Deus, 1911-2011**. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013.

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.536p

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENGLER, Steve; STAUBERG, Michael. Metodologia em Ciência da Religião. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações e possibilidades. **Tempo**, vol. 6, pp. 13-26, núm. 11, jul, 2001.

\_\_\_\_\_. **Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo/ São Luís: Editora da Universidade de São Paulo/ FAPEMA, 1995.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazonia: a constituição de um campo de estudo 1870-1950**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências, 1996.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.p. 67-159.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. 2. ed. São Paulo: Ed.Nacional; Brasília: INL, 1976.

GUERREIRO, Clayton S. **A gira do “reteté”: Uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Obras reunidas**. São Paulo: Editora Escrituras, vol. 3, 2000.

MACEDO, Emiliano Unzer. **Pentecostalismo e religiosidade brasileira**. 2007. 261 f. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MAUÉS, R. Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: Edufpa, 1990.

\_\_\_\_\_. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 19, n.53, p. 259-274, 2005.

\_\_\_\_\_. **Não é possível entender as populações amazônicas sem considerar suas práticas religiosas populares**. Revista **Terceira Margem Amazônica**. São Paulo, v.2, n.6, p 243-255, mar. 2017. Entrevista concedida a Roberto Araújo Martins e Tânia N. O. Miranda.

OLIVEIRA, David Mesquiati; GONCALVES, J. M. A leitura da Bíblia no pentecostalismo a partir da Estética da Recepção. **Unitas-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 5, p. 32-42, 2017.

PAULA, R. R.. “Sinta este fogo irmão”: cosmologia pentecostal, noção de pessoa e “corinhos de fogo”. **Tempo da Ciência (UNIOESTE)**, v. 23, p. 52-64, 2016.

REIS, Gustavo S. Evangélicos na Amazônia Paraense: identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada. **Observatório da Religião**, v. 03, p. 76-91, 2016.

RODRIGUES, Donizete aparecido. Diversidade Religiosa e pentecostalismo na Amazônia: Pax Domini, v.3, p. 03-11, 2018.

\_\_\_\_\_; MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. A pentecostalização de Povos Tradicionais na amazôna: aspectos conceituais paa uma antropologia de identidades religiosas. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião(online)**, v.16, p. 900-918,2018.

ROSENDAHL, Zeny. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: DIFEL, 1980.

VIEIRA, Marina Guimarães. **Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas**, 298 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade federal do Rio de Janeiro-RJ, 2012.

VINGREN, Ivar. **Diário do pioneiro**. 5 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

## Entrevistas

DAMASCENO, Paulo. Falando sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

CLOÉ, Maria. Falando Sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

ANDRÉ, Jonas. Falando Sobre a vigília. Belém-PA, 08 jun. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.

SILVA, Débora. Sua visão da vigília. Belém-PA, 24 jul. 2018. Entrevista concedida a Luís Rodolfo da S. Moura.[a entrevista encontra-se gravada em arquivo MP3 74:31min]

Recebido em: 15/07/2019  
Aprovado em: 09/08/2019

## **A RELIGIÃO NA AMAZÔNIA E A QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA SOBRE NATUREZA E CULTURA: UMA REFLEXÃO SOBRE A RELIGIOSIDADE POPULAR.**

José Maria Guimarães Ramos<sup>1</sup>

### **RESUMO**

O presente artigo é uma reflexão sobre o tema natureza e cultura relacionado como a religiosidade popular, mas especificamente sobre testemunhos de milagres que é objeto de minhas pesquisas há vários anos. O tema traz a questão epistemológica porque, a partir da religiosidade, faço duas novas reflexões em minhas pesquisas sobre o assunto, onde já tinha analisado com as teorias de Victor Turner e Mircea Eliade<sup>2</sup>. Metodologicamente este trabalho é uma reflexão para fugir da dicotomia natureza e cultura na composição da religiosidade popular amazônica, a partir de duas ideias, a saber, a ideia de Amazônia antropogênica que é a visão que a natureza e o humano se forjam mutuamente e a ideia do perspectivismo, que neste caso, tento mostrar que o ser humano amazônico se relaciona tanto com a natureza, quanto com os seres espirituais do catolicismo que são os santos e a Virgem Maria, compondo três mundos, o humano ou social, o natural e o espiritual, um exemplo disso são os testemunhos de milagres.

**Palavras-chave:** Religiosidade popular. Amazônia. Perspectivismo.

### **ABSTRACT**

Este artículo es una reflexión sobre el tema naturaleza y cultura relacionados con la religiosidad popular, pero específicamente sobre testimonios de milagros que han sido objeto de mi investigación durante varios años. El tema trae la pregunta epistemológica porque, basado en la religiosidad, hago dos nuevas reflexiones en mi investigación sobre el tema, donde ya había analizado con las teorías de Victor Turner y Mircea Eliade. Metodológicamente, este trabajo es un reflejo para escapar de la naturaleza y cultura de la dicotomía en la composición de la religiosidad popular amazónica, a partir de dos ideas, a saber, la idea de la Amazonía antropogénica, que es la visión de que la naturaleza y el ser humano se forjan mutuamente y la idea del perspectivismo, que en este caso trato de mostrar que el ser humano amazónico está relacionado tanto con la naturaleza como con los seres espirituales del catolicismo que son los santos y la Virgen María, componiendo tres mundos, el humano o el social, el natural y el natural. Un ejemplo de esto es el testimonio de los milagros.

**Palabras clave:** Religiosidad popular. Amazon Perspectivismo.

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia. Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Regina Apostolorum de Roma. Especialista em Antropologia Filosófica. Mestre em Ciências da Religião. Doutorando em Sociologia e Antropologia pelo PPGSA-UFPA. Professor Substituto de Filosofia – UEPA. Professor de Filosofia – SEDUC-PA.

<sup>2</sup> Cf: RAMOS, José Maria Guimarães. **A Aparição de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará: o sagrado na Amazônia.** Belém: Paka-Tatu, 2018.

## INTRODUÇÃO

O tema deste artigo traz a questão epistemológica sobre o tema da natureza e cultura como uma tentativa de alargar o horizonte compreensivo de questões amazônicas já muito discutidas por diversas teorias clássicas. A tentativa é de usar o perspectivismo indígena para refletir a religiosidade popular. Não é a primeira vez que o perspectivismo de Viveiros de Castro é usado para analisar questões não indígenas, Heraldo Maués, por exemplo, usou tal teoria para refletir sobre temas amazônicos como os encantados, isto me instigou a pensar questões da religiosidade popular que forja uma visão de mundo em que os santos católicos são parte essencial.

Nos últimos anos a questão epistemológica sobre a relação entre natureza e cultura teve avanços tanto em âmbito teórico como metodológico, no sentido de eliminar dicotomias que sempre levavam a embates improdutivos ou a problemas irresolúveis sobre como a cultura e a natureza influenciam na vida de sociedades humanas. Philippe Descola, Tim Ingold e Viveiros de Castro são alguns nomes importantes que fizeram avançar a reflexão sobre natureza e cultura não seguindo os pressupostos dicotômicos tradicionais do estruturalismo e funcionalismo ou da fenomenologia, por exemplo.

Esses pensadores mostraram que natureza e cultura não são basicamente antagônicas, mas dois aspectos de uma mesma realidade que é a vida humana em sociedade dentro de um ambiente determinado que interage com o homem sem demarcações visíveis entre o humano e o não humano, ou seja, a natureza e realidades simbólicas sejam elas sociais ou religiosas. Essa postura teórica ajuda a alargar o horizonte da compreensão da sociedade e sua relação como a natureza de modo que as categorias êmicas não sejam tratadas de forma instrumental como no funcionalismo, mas como parte da cosmologia local e como categorias epistemológicas propriamente ditas, fonte de conhecimento e não somente categorias de análise interpretativa.

Nesse sentido, o objetivo deste artigo é olhar para a religiosidade popular amazônica nesta perspectiva para perceber como a natureza da Amazônia interage com o humano forjando categorias, ritos e símbolos religiosos oriundos da relação natureza e sociedade. Tal dicotomia entre natureza e cultura na Amazônia foi evada ao extremo, como se vê, na literatura do início do século XX que retrata a floresta como “inferno verde”<sup>3</sup>, ou seja, uma

---

<sup>3</sup> Como um inferno verde é descrita a exuberante natureza amazônica na literatura de Alberto Rangel e Euclides da Cunha.

natureza exuberante e descomunal frente à qual o humano desventurado e diminuto não pode interferir por sua suposta incapacidade de interagir com tal força natural.

Esta visão negativa junto com a ideia da filosofia moderna de domínio da natureza ajudou a formar um imaginário antiecológico que norteou os projetos de desenvolvimento da região, que resultou em projetos de exploração dos recursos naturais, que hoje é um tema caro da antropologia ecológica. Uma análise da simbologia religiosa desconstrói essa ideia, visto que a natureza é o palco onde as cenas da vida cotidiana acontecem, é o lugar de encontro do humano e do não humano, em que a natureza divide o protagonismo como o homem na formação de sua vida social.

## **1. A AMAZÔNIA ANTROPOGÊNICA E A REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA ENTRE NATUREZA E CULTURA**

A natureza amazônica sempre esteve no foco dos estudos das diversas disciplinas que se voltam para a região, o motivo é muito claro pois trata-se da maior biodiversidade do planeta. A exuberância da natureza e a preocupação com sua exploração e preservação são sempre temas importantes que atraem a atenção dos estudos ecológicos, mas no século XX paulatinamente, sobretudo com estudos arqueológicos, percebeu-se as implicações antropogênicas na formação do ambiente natural, de como a atividade humana influenciou sobre o meio desde aproximadamente há 11 mil anos e deste modo começou a se perceber a importância da ação social na formação da paisagem amazônica.

Os arqueólogos foram de grande importância para difundir no meio científico a ideia de uma “Amazônia antropogênica, isto é, de uma Amazônia com matas conscientemente cultivadas” (MAGALHÃES, 2016: 12), de um espaço que sofreu alterações de indivíduos e grupos de indivíduos que pelo ponto de vista da antropologia social de matriz evolucionista faziam parte como telespectadores das vicissitudes históricas em evolução, as descobertas arqueológicas apontaram para uma outra direção, “tentaram romper com o antigo historicismo linear universal e com o relativismo fragmentário sem sujeito e sem história das ciências sociais radicalmente modernas” (MAGALHÃES, 2016: 16). Essa perspectiva tem o seguinte pressuposto:

[...] Como as antigas culturas amazônicas influenciaram a formação e distribuição de recursos vegetais ainda hoje disponíveis e úteis para as populações [...]. Em resumo, a ideia de que só florestas naturais primárias se desenvolveram em ambientes sem influência humana, não se sustenta pois haveria florestas de origem cultural que também se desenvolveram como florestas primárias. Por serem antropogenicamente consolidadas, as ações antrópicas teriam surgido em períodos históricos muito recuados e hoje essas florestas se sustentariam e multiplicar-se-iam naturalmente,

sem a necessidade da intervenção consciente ou inconsciente do ser humano (MAGALHÃES, 2016: 11).

Deste modo, a formação cultural estabeleceu-se em relação indissociável com os elementos naturais que compõem o ambiente, em que a natureza não somente é a fornecedora dos meios de subsistência, em que o meio de produção material determine a formação cultural, mas a própria natureza sofre intervenção em seu aspecto físico. Pensar uma Amazônia antropogênica é rejeitar a ideia de que o fator natural se sobrepõe ao humano, pois mostra que a adaptação do homem aos vários ambientes do território como áreas de várzeas, terra firme ou margens de rios, passou-se de forma rápida que deu origem uma cultura adaptada ao meio ambiente, como se vê em seguida:

[...] que populações caçadoras-coletoras e ou pescadoras, com diferentes níveis de complexidade e alinhadas aos ecossistemas da floresta tropical amazônica estão incluídas no processo histórico da Cultura Tropical, quando deram início à antropogênese amazônica. [...] Assim, teria sido no âmbito da Cultura Tropical que essas populações (incluindo aí também as pescadoras), relativamente mais homogêneas e nômades iniciaram, de modo constante e produtivo, o manejo dos recursos florestais. E ainda que teriam sido eles, através dos processos históricos da Cultura Tropical que conquistaram e desenvolveram a tecnologia de produção da cerâmica e iniciaram a domesticação de algumas plantas. Finalmente, que as populações agricultoras posteriores, nada mais seriam do que as herdeiras naturais das populações caçadoras-coletoras pioneiras, as quais, através de um novo modo de produção, fundaram o processo histórico a Cultura Neotropical (MAGALHÃES, 2016: 246-247).

Esta concepção vai ao encontro da perspectiva antropológica sobre o importante papel da natureza e do meio ambiente no plano social e vice-versa, como pressuposto genuinamente ecológico como sustenta Tim Ingold (2001: 38) que estabeleça a intenção e a ação humana no contexto de uma relação permanente e mutuamente constitutiva entre o agente e seu meio ambiente. Isto quer dizer que nem o social nem o natural, nessas condições, não se desenvolvem de maneira exclusivamente autônoma ao ponto de uma se sobrepôr a outra.

Reconhecer isto é importante e, ao mesmo tempo, um desafio para a teoria antropológica como disse Descola e Pálsson (2001: 27) que o reconhecimento de que a natureza é uma construção social e de que as conceitualizações do meio ambiente são produtos de contextos históricos e especificidades culturais em contínua mudança apresenta um desafio difícil da indagação antropológica. Mas esse desafio de pensar natureza e cultura sem dicotomias levou a estudos mais plausíveis para se compreender o desenvolvimento cultural e biológico do humano em teorias clássicas como a da seleção natural de Darwin.

Segundo Tim Ingold (2001: 47) a razão e a natureza são agentes de seleção, e que isto oferece explicação para o surgimento de crenças e preferências, que segundo o autor, têm origem nas intenções humanas que podem ter surgido ao longo de uma história de seleção natural.

Estes estudos mostram que no âmbito epistemológico também é salutar superar dicotomias e que deve haver uma aproximação maior das ciências da natureza e das ciências sociais, pois as estratégias de sociabilidade humana não estão desligadas de seu desenvolvimento biológico. Segundo Tim Ingold (2001: 48, Minha tradução), “se se considera que as estratégias são produto do raciocínio humano, também temos que recorrer à seleção natural para explicar a racionalidade das estratégias”. Isto requer uma visão mais ampla para compreender o desenvolvimento de uma sociedade sem prescindir dos aspectos naturais que a influenciam.

Esse posicionamento epistemológico é fundamental para o objetivo deste artigo, isto é, de pensar a religiosidade popular na Amazônia, uma religiosidade que também, como todo o sistema cultural, recebeu influências naturais de seu meio ambiente e que não se pode pensar a religiosidade sem o elemento natureza. O interessante dessa perspectiva é colocar o natural na categoria do não humano.

## **2. A CATEGORIA DO NÃO HUMANO, ALGUNS ASPECTOS AMAZÔNICOS**

O Boto é uma narrativa amazônica de um golfinho encantado que ao entardecer transforma-se em um belo rapaz que seduz as moças e as engravida. A lenda do Boto é um exemplo de como a fronteira do humano e do não humano na Amazônia é flexível, e no caso do Boto, é difícil de ser delimitada. O filho do Boto tem significado ontológico, ele possui “uma dupla natureza: é humano e encantado” (LOUREIRO, 2007: 39), o humano e o não humano neste caso fazem parte do mesmo ser. Assim, o imaginário amazônico se constitui e as explicações funcional-estruturalista da antropologia social clássica encontram seu limite. Esta lenda é um exemplo de como a natureza é humanizada, de como ela é um elemento socialmente construído e de tal construção tira seu significado, longe de ser simplesmente uma *res extensa* cartesiana.

Na linha de que a concepção da natureza é algo social encontra-se uma boa parte da discussão epistemológica atual, na antropologia destaca-se, entre outros, Philippe Descola. Segundo ele esta visão:

Também foi produto de estudos etnográficos realizados por antropólogos que compreenderam que a dicotomia natureza e cultura era uma ferramenta inadequada ou errônea para dar conta de modos em que as pessoas que eles estudavam falavam de seu meio ambiente físico e interagiam com ele. Comumente, essas pessoas não só atribuíam disposições e comportamentos humanos a plantas ou animais – um dos mais antigos enigmas da antropologia –, e mais ainda, frequentemente expandiam o reino do que para nós são organismos não vivos para incluir espíritos, monstros, objetos, minerais ou qualquer entidade dotada de propriedades definidas como uma consciência, uma alma, uma capacidade de comunicar-se, mortalidade, a capacidade de crescer, uma conduta social, um código moral, etc. (DESCOLA, 2001: 101, Minha tradução)

Esta é uma constatação que as cosmologias nativas têm um nível de complexidade para as quais a antropologia deve buscar novos recursos de compreensão pela variedade de estilos sociais e suas interações culturais. Descola (2001) no trecho acima está preocupado em mostrar que as ferramentas clássicas da teoria antropológica não são suficientes, embora importantes, para investigar as cosmologias nativas e também buscar novas ferramentas para isso. Assim, é importante não fazer oposição radical entre o natural e o social. Neste contexto, as categorias êmicas devem ser tomadas como elementos da cosmologia.

O mesmo trecho também, dá um elenco daquilo que pode ser considerado não humano, trata-se de um elenco de seres dotados de significados que não se encaixam em uma lista hermética de classificação tal como natural e não natural como nas classificações naturalistas. Na Amazônia tudo aquilo que entra em relação humana passa a ser uma entidade social em que a natureza oferece uma gama de seres com essas características. Como estes variados seres adquirem natureza social e qual a origem desses significados? Tanto os clássicos da literatura antropológica como Durkheim como de estudos mais recentes atribuem à religião como uma fonte desses significados.

Dos fatores espirituais derivam grande parte dos significados como mostra Laraia (2005: 8) “A maior parte do trabalho dos xamãs consiste em efetuar curas através do controle dos espíritos que provocam as doenças e, até mesmo, a morte”. Com isso, o transcendente é parte importante da cosmologia indígena da Amazônia e também da religiosidade popular que aí se desenvolveu. Isto quer dizer que as entidades espirituais não estão dissociadas da natureza mas ambas fazem parte da mesma realidade.

Laraia também mostra que os Tupis tinham a ideia de um ser superior *Mahyra*, mas que não se compara ao Deus cristão eterno e criador (Idem, 2005: 12), no entanto, entre eles existem características comuns pois são entidades espirituais que se relacionam com mundo humano. Com a chegada de outros povos na Amazônia europeus e africanos, o sistema cosmológico diversificou-se ainda mais, como mostra Maués (2012: 38):

O sistema cosmológico – uma *bricolage* de múltiplas concepções – inclui diferentes planos com seus personagens fundamentais: bem acima (no céu), Deus, anjos, santos, espíritos de luz e “anjinhos” (que morreram crianças). No espaço intermediário, entre o céu e a superfície terrestre, ficam os espíritos maus (uma espécie de demônios, incluindo Satanás) e os espíritos penitentes (que passam por provações, antes de poderem atingir a salvação, no plano superior). Na superfície terrestre habitam os seres humanos (entre o nascimento e a morte), os outros animais e as plantas. No “fundo” – das águas e da terra – fica o lugar do “encante”: é a morada dos encantados que, no entanto (e de várias maneiras), relacionam-se com os humanos que moram na superfície. Os encantados são vistos também como seres humanos (não são pensados como espíritos), porque não morreram, mas se encantaram. Os dois mais importantes são o Rei Sebastião e Norato Antônio (Cobra Norato), mas há muitos outros personagens, inclusive princesas, entre as quais se destacam as filhas do Rei Sebastião.

Maués ao mostrar a vastidão da cosmologia religiosa presente em várias localidades do Pará constata que esta realidade social só pode ser melhor estudada superando a dicotomia natureza cultura, mas que necessita de uma visão desta realidade em perspectiva: “aproximando a visão de mundo e a compreensão adotada por essas populações do perspectivismo indígena analisado nos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro” (Idem, 2012: 55). É importante a análise de Maués<sup>4</sup> pois ele estende a teoria do perspectivismo indígena de Viveiros de Castro para compreender a religiosidade popular.

É salutar ressaltar que para Maués, a aplicação da teoria de Viveiro de Castro, no caso deste artigo à religiosidade popular, não corresponde inteiramente com as questões dos índios de origem tupi na Amazônia, havendo variações. Um pressuposto de tomo é aquele que Maués mostra que o perspectivismo não é somente indígena pois retrata uma condição fundamental da vida, e o que é importante para esse minha análise, ou seja, de que o perspectivismo não comunga coma a visão dual da vida mas parte do pressuposto de que existem diversas possibilidades de se ver mundo.

Deste modo, em seguida faço algumas reflexões, sobre religiosidade popular, mas especificamente a narrativa de milagres no catolicismo amazônico a partir do perspectivismo.

---

<sup>4</sup> Maués postula a utilização do perspectivismo ameríndio de Viveiro de Castro para temas amazônicos que extrapolam as populações de origem tupi a partir da análise das cosmologia de populações rurais amazônicas feita por Wawzyniak que se baseou, entre outros, na teoria de Viveiro de Castro. Cf: WAWZYNIK, João Valentin. “Engerar” uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. *Ilha*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 33-55, 2003. Disponível em: <[www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348](http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348)>.

### 3. O TESTEMUNHO DE MILAGRES COMO EXPRESSÃO DA COSMOLOGIA AMAZÔNICA

Para iniciar a reflexão sobre a posição que ocupa um testemunho de tipo religioso é importante ter claro a que tipo de tradição estas narrativas pertencem, quais bases epistemológicas as sustentam, de como o mundo é concebido e ordenado, ou seja, sua cosmologia.

Com essa discussão, o perspectivismo ameríndio ajuda em uma questão antropológica importante, ou seja, que “mundo” é expresso quando se diz que bicho é gente? Vimos que o humano é todo ser capaz relação social e que o corpo é um processo de fabricação e metamorfose. Viveiros de Castro pensa para o nativo uma cosmologia peculiar, uma filosofia da natureza que formula uma ideia de mundo e de suas características gerais. O autor expõe algumas noções cosmológicas dos indígenas: taxonomia dos seres vivos, fabricação e transformação do corpo, o mundo mitológico e histórico e a não separação em categorias entre humanos, animais e espíritos.

Esta cosmologia postula o mundo natural como mutável. O sistema cosmológico ameríndio tem várias dimensões irredutíveis ao dualismo natureza e cultura, pois estabelece uma relação essencial entre estados corporais e estados sociais. O mundo é povoado por seres diversos, esta concepção de mundo tem fundamentos nas narrativas míticas de acontecimentos que narram como era o mundo no início dos tempos e que orientam o mundo atual. O fazer e o transformar são processos característicos do mito.

Há muito observa-se que o processo de abertura das fronteiras culturais vem se acentuando e teve seu ponto mais alto com a globalização, com os meios de comunicação e transporte modernos e com as migrações que fazem com que indivíduos de diferentes culturas coabitem em um mesmo espaço geográfico onde o choque de cosmologias ou culturas é inevitável. Por exemplo, como sujeitos ocidentais que vivem num mundo tecnológico se relacionam não somente com outros sujeitos mas com outras ideias oriundas de cosmologias distintas? Como os mitos continuam ativos nesse contexto?

Sabe-se que a população das cidades amazônicas foram constituídas por índios autóctones, africanos e europeus, portanto, três cosmologias que são narradas por mitos fundadores. Não é o caso de fazer uma explanação individualizada de cada uma dessas cosmologias, mas ver como essas concepções influenciam no modo de vida amazônico e de orientar o trabalho do antropólogo em relação aos “mundos possíveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 117) expressos pelos nativos. Assim, Viveiros de Castro expressa seu

objetivo ao levantar tais questões: “Meu objetivo são os *conceitos* indígenas, os mundos que eles constituem (mundos que assim os exprimem), o mundo virtual de onde eles procedem e que eles pressupõem” (Idem, p. 125).

O autor ajuda a entender que a cosmologia amazônica é formada por um conjunto de conceitos em perspectiva, que pontos de vista extraídos de narrativas míticas demarcam o modo nativo de se comportar no mundo. Um testemunho de milagres deve ser ouvido levando em consideração todos estes aspectos que é chave de interpretação dessas narrativas que permite perceber como o narrador constrói seu próprio evento, ou seja, uma cura milagrosa, um salvamento de uma tragédia ou uma conversão religiosa que ele chama de milagre ou graça alcançada. Estes fenômenos de religiosidade dão sentido a uma realidade social de significados e tornam a vida possível por uma visão de mundo elaborada a partir de um material simbólico em uma realidade concebida como transcendente e divina. Por isso, o campo religioso é um dos estruturadores da visão de mundo na qual narrativas de milagres são possíveis.

As narrativas de milagres sustentam-se com as declarações de seus personagens que com suas experiências interpretam e fazem a história, isto acontece sob a forma de testemunhos. Essa oralidade é um aspecto importante da cosmologia amazônica, é onde se mostra seus conceitos subjacentes aos relatos nativos como “na mata fui enganado por um bicho que tinha a aparência de gente” ou “fui salvo da morte por Nossa Senhora”. Por isso, o autor mostra como se deve levar a sério os conceitos nativos: “para crer ou não crer em um pensamento, é preciso primeiro imaginá-lo como um sistema de crenças” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 130). Na Amazônia tal sistema é composto pelos elementos da cosmologia ameríndia e do catolicismo popular vindo de Portugal que fazem uma cosmologia onde é possível tanto a crença nos mitos amazônicos como nos santos católicos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho tentei dar uma nova abordagem às minhas pesquisas sobre religiosidade popular na Amazônia, sobre a qual já tinha refletido sobre aspectos simbólicos das aparições marianas na religião, sobretudo em Belém do Pará, que foi objeto de pesquisa para minha dissertação defendida em 2015 na Universidade do Estado do Pará<sup>5</sup>. Este artigo serviu como aprofundamento de tais pesquisas, em que foram aplicadas duas novas reflexões. A primeira

---

<sup>5</sup> Dissertação que foi publicada pela Editora Paka-Tatu: RAMOS, José Maria Guimarães. **A Aparição de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará: o sagrado na Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2018.

foi a de Amazônia antropogênica que enfatizou a ideia de relação não dicotômica entre a natureza e o humano na composição tanto da natureza como das sociedades locais. A segunda reflexão foi a fundamentação de que a religiosidade popular expressa nos testemunhos de milagres revela uma cosmologia religiosa não dual, mas de mundos humano, natural e espiritual, possíveis pela análise a partir do perspectivismo, pelo qual é possível múltiplos mundos. Isto permite desvendar porque os devotos católicos podem estabelecer diálogo com seus santos de devoção o que não seria possível com a visão dualista, de dois mundos separados, onde também não seria possível o mundo espiritual e a intervenção de seus habitantes no mundo humano, intervenção como os milagres.

A religiosidade popular tomada como fonte interpretativa da Amazônia hodierna mostra como esses elementos são importantes e têm a contribuir como a reflexão antropológica atual. A ideia de uma Amazônia antropogênica é fundamental para colocar nova luz sobre aspectos da natureza que pareciam resolvidos, mas que na verdade estão longe de se alcançar uma compreensão desejada, a região amazônica ainda tem muito a nos ensinar sobre si mesma, alguns autores trabalhados neste artigo nos mostram isso, ou seja, que a cultura amazônica precisa ser mais estudada e que a teoria antropológica precisa alargar seus horizontes.

Um exemplo disso é a antropologia de Viveiros de Castro que formulou o conceito de “perspectivismo ameríndio” trouxe o pensamento nativo de volta ao centro da etnologia indígena amazônica ao tomar as narrativas como enunciados de uma cosmologia que revela o mundo dos nativos e seus conceitos. O ponto de vista do autor vai ao encontro do principal objetivo da antropologia, ou seja, dizer algo das pessoas que pertencem a uma determinada cultura: “dizer que os peccaris são humanos não nos ‘diz’ nada sobre os peccaris, mas muito sobre os humanos que o dizem”. Esta mesma postura pode-se adotar para dizer algo das pessoas que testemunham milagres, sua visão de mundo, sua crença, mitos, símbolos e ritos que dão sentido à existência humana.

**REFERÊNCIAS**

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. Introdução. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Org.). **Naturaleza y Sociedad: Perspectivas antropológicas**. Mexico D.F: Siglo veintiuno editores, 2001.

\_\_\_\_\_, Consturuyendo naturalezas: Ecología simbólica y practica social. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Org.). **Naturaleza y Sociedad: Perspectivas antropológicas**. Mexico D.F: Siglo veintiuno editores, 2001.

LARAIA, Roque de Barros. As religiões indígenas: o caso Tupi-Guarani. **Revista USP**. São Paulo, n. 67, p. 6-13, Set-Nov, 2005.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A conversão semiótica: na arte e na cultura**. Belém: EDUFPA, 2007.

MAGALHÃES, Marcos Pereira (Org.). **Amazônia antropogênica**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

MAUÉS; Raymundo Heraldo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. **Mediações**. Dossiê - Amazônia: sociedade e natureza. n. 1, v. 17, p. 33-61, Jan-Jun, 2012.

RAMOS, José Maria Guimarães. **A Aparição de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará: o sagrado na Amazônia**. Belém: Paka-Tatu, 2018.

TIM INGOLD. EL forrajero óptimo y el hombre económico. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Org.). **Naturaleza y Sociedad: Perspectivas antropológicas**. Mexico D.F: Siglo veintiuno editores, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. O nativo relativo. **Mana**. Rio de Janeiro. vol. 8. n. 1, abr. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005). Acesso em: 23/09/2016.

WAWZYNIAK, João Valentin. “Engerar” uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. **Ilha**. Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 33-55, 2003. Disponível em: <[www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348](http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/download/.../15348)>. Acesso em: 19 mar. 2012.

Recebido em: 15/07/2019  
Aprovado em: 10/08/2019



## O SAGRADO EM PRETO E BRANCO: UM RECORTE DA FESTA DE SÃO BENEDITO.

Helio Figueiredo da Serra Netto<sup>1</sup>

### RESUMO

A festa de São Benedito, conhecida como Marujada, ocorre todo mês de dezembro na cidade de Bragança no estado do Pará. Uma das características estéticas desse evento se manifesta na vestimenta dos devotos, conhecidos como marujos. O chapéu peculiar, a roupa branca, os pés descalços e os detalhes em vermelho (ou azul), criam a identidade dessa manifestação e constituem-se como uma expressão imagética única. Ainda que as cores sejam predominantes nessa manifestação cultural, chamando a atenção de grande parte das pessoas que participam da festa, o objetivo deste artigo foi construir uma narrativa fotográfica que fosse além das cores e, ao se construir imagens em preto e branco, procurou-se captar o mais profundo da festa: a relação com o sagrado. Este artigo é um desdobramento de tese de doutorado que buscou refletir sobre a relação com o excesso tecnológico que vivenciamos hoje e como certas imagens podem nos redimir da violência nele embutida. Todas as imagens são de autoria do titular do artigo e foram construídas na Marujada do ano de 2015.

**Palavras chave:** Marujada; Fotografia; Sagrado

### ABSTRACT

The feast of St. Benedict, known as Marujada, occurs every December in the city of Bragança, in the state of Pará, Brazil. One of the aesthetic characteristics of this event is manifested in the dress of devotees, known as sailors. The peculiar hat, the white clothes, the bare feet and the details in red (or blue), create the identity of this manifestation and constitute a singular expression of imagery. Although the colors are predominant in this cultural manifestation, attracting the attention of a great part of the people who participate in the festivity, the objective of this article was to construct a photographic narrative beyond the colors and, when constructing black and white images, we grasp the deepest part of the feast: the relationship with the sacred. This article is an unfolding of doctoral thesis that sought to reflect upon the relationship with the technological excess experienced today, and how certain images can redeem us from the violence embedded in this excess. All images are authored by Helio Figueiredo da Serra Netto and were built in Marujada of 2015.

**Keywords:** Marujada; Photography; Sacred

### INTRODUÇÃO

Uma das questões que nos norteia é a relação eminentemente tecnológica que vivenciamos atualmente, submersos no excesso de imagens e informações, fruto de uma peculiar relação que as tecnologias digitais nos proporcionam, poderemos estar desenvolvendo uma dificuldade cada vez maior de nos relacionar uns com os outros. O que

---

<sup>1</sup> Faculdades Integradas Brasil Amazônia (FIBRA). E-mail: ranehelio@yahoo.com.br

antes era vivido no face-a-face, hoje é intermediado pelas tecnologias, e virtualizamos nossas relações.

Na tese intitulada “Tal Como Funes: Memória, Hipermemória, Tecnologia e Imagem” (SERRA-NETTO, 2018) trabalhamos com a relação entre a memória, a tecnologia e uma possível disposição que assola o homem contemporâneo que, abarrotado de imagens, cria uma dificuldade de pensar, de se colocar no lugar do outro. Em uma sociedade que cada vez mais importa a aparência, já que a virtualidade preza essencialmente pelo aparente, as pessoas vivem uma onda de violência tecnológica que nos leva a uma cegueira ética (MENDONÇA, 2013) e uma nulificação do outro.

O lado nefasto da tecnologia é algo que vem à baila e tem sido discutido por uma série de intelectuais, principalmente pós segunda guerra mundial, que foi um período intenso de utilização das tecnologias como máquina de Guerra (VIRILIO, 2005) e que se consolidou uma nova era, onde a ubiquidade tecnológica invadiu o planeta, nada mais escapa do poder dos aparelhos.

Entretanto, mesmo diante de uma situação que se sobressai o lado nefasto da tecnologia, podemos experienciar, mesmo em meio ao excesso e ao não pensar, uma relação com a imagem que nos conduz ao oposto, ao diálogo, ao bem, ao sentido da vida. Pensar essa relação foi um dos nossos grandes desafios, mas diríamos, que o desafio maior está justamente em descrevê-la, já que em grande medida se manifesta de forma extremamente subjetiva. Foi pensando nisso que resolvemos lançar mão de um olhar que buscasse se aproximar dessa perspectiva, já que a razão por si só não seria suficiente. Pensamos então que a arte e a poesia poderiam nos ajudar a captar esse olhar. Deste modo, durante algumas manifestações culturais, procuramos focar na relação das pessoas com a tecnologia e com isso construímos ensaios fotográficos que buscassem ressaltar uma relação de sentido entre as pessoas.

Destas manifestações, uma delas nos chamou bastante atenção, a Marujada de São Benedito na cidade de Bragança Pará e no ano de 2015 publicamos o ensaio intitulado “O Milagre das Rosas Vermelhas: corporalidade, fotografia e sacralidade na Marujada de Bragança - Pará” (SERRA-NETTO, 2015). Neste primeiro momento, buscamos fazer uma reflexão sobre a corporalidade, o urbano e as tecnologias e como essa relação refletia a essência da festa que é a glorificação do santo negro, que carrega toda ancestralidade daquele povo, e mais, que se estende além dos limites da cidade.

Como ficou nítido neste ensaio, o colorido característico da festividade ficou destacado nas imagens, ele faz parte da composição da festa e expressa muito bem o sentimento que emana das pessoas que compõem essa festividade. No entanto, após algumas reflexões, pensamos em como seria fotografar essa festa sem o colorido característico e, se assim, conseguiríamos captar a essência dessa festividade de outra forma, já que a festa emana e respira a sacralidade. E por este motivo, procuramos construir um outro ensaio, mas desta vez com imagens em Preto e Branco, pois gostaríamos de fazer ressaltar aquilo que tem de mais profundo nessa manifestação e como ele está muito além do colorido que a primeira vista nos salta aos olhos.

## **DESENVOLVIMENTO**

A festa do Glorioso São Benedito acontece todo mês de dezembro na cidade de Bragança, no estado do Pará, é uma das manifestações do catolicismo popular mais importantes do nosso estado que ficou conhecida como “Marujada”. Nela podemos ver um número crescente de pessoas, que a cada ano se deslocam em grandes quantidades em busca de agradecimentos, pagamentos de promessa ou mesmo turismo cultural.

A festa é organizada por uma associação de pessoas, conhecidas como Marujos e todo ano um “juiz”, como forma de pagamento de promessa, promove a festa com uma contribuição financeira. Ele oferece café da manhã aos Marujos e atua como um tipo de financiador da festa, o que lhe garante um papel de destaque no salão.

Uma das coisas que logo nos chama atenção quando chegamos na cidade de Bragança durante o período da “Marujada” é a vestimenta dos marujos, principalmente o chapéu das mulheres. A festa da “Marujada” inicia-se no dia 16 de dezembro, mas é no seu fechamento no dia 26 que podemos perceber a culminância do evento; neste dia a cor vermelha predomina no traje dos pagadores de promessa e é um dos elementos simbólicos mais importantes dessa manifestação. Embora em outros dias também se use a cor azul, no dia 26 o vermelho evidencia-se em vários lugares, nas roupas, nos adereços, no chapéu estilizado dos marujos e marujas.

O vermelho também expressa o simbolismo da rosa, que na história do santo aparece em um dos seus principais milagres (transformar comida em rosas). São Benedito tinha costume de levar comida do seminário para os pobres e por isso já havia sido repreendido por seus superiores e, em uma dessas situações, ao ser interceptado por um

deles, transformou a comida que carregava escondido em rosas, para que não fosse repreendido.

Mas não é só o visual que nos chama atenção nessa manifestação, a sonoridade é outro elemento fundamental, a música que orienta o bailar dos marujos no barracão constitui-se como uma junção da sonoridade das castanholas – tocadas pelos marujos –, aliada a rabeça, ao pandeiro, a dança do “retumbão”. Será essa junção unida ao colorido da festividade que fundamentará as bases da marujada, o corpo do marujo expressa essa relação, seja na vestimenta, nos adereços, no bailar, na performance encenada. O “retumbão” desenrola-se como em um grande baile, em que a música, a visualidade, os cheiros nos levam a um tipo de sinestesia, onde os sentidos se confundem, já que as cores, os sons, os cheiros, as imagens interpõem-se e nos fazem adentrar em uma experiência única.

No local conhecido como “barracão”, os marujos encontram-se e promovem um baile nos moldes medievais, mas com tonalidades caboclas, a dança em um grande salão, as roupas estilizadas e a divisão entre homens e mulheres que, pacientemente, esperam o momento que irão encontrar um par e dançar em meio ao salão. É lá também que se dá o encontro de gerações, claramente podemos ver pessoas de gerações diferentes, inclusive é comum encontrarmos as mesmas pessoas com o passar dos anos.

Os marujos e marujas apresentam elementos semelhantes em suas vestimentas, como o vermelho e branco que predominam nas cores das roupas e os pés descalços em sinal de pagamento de promessa. Já as castanholas encontram-se presentes nos cintos ou nos dedos dos marujos, que se vestem todo de branco e ostentam alguns detalhes em vermelho ou azul – dependendo do dia. Já as marujas, ostentam contas, terços, colares e “santinhos” que compõem sua corporeidade, sua vestimenta é composta de uma saia vermelha ou azul, acompanhada de uma camisa branca e um chapéu peculiar. O chapéu é uma parte marcante de ambos, mas os das mulheres, confeccionado de pena de pato, com adornos e fitas característicos, chega a ser um espetáculo à parte. O chapéu das mulheres é feito por encomenda e pode levar meses para ser finalizado, ele é um elemento distintivo desta manifestação cultural.

Nos relatos dessas pessoas a festa gira em torno de promessas e graças alcançadas, ou seja, ela é o resultado da fé em sinal de agradecimento por toda benevolência de São Benedito para com seus fiéis. Assim, todo ano é eleito um novo juiz da festa, pessoa que será responsável por arcar com os custos, que basicamente consiste na produção e na

alimentação dos marujos que fazem parte da comunidade – este ato também é uma forma de pagamento de promessa. A festividade é fruto de uma relação eminentemente comunitária, mas que ultrapassou completamente os limites físicos dessa comunidade. As pessoas nos contam que a festa e a própria igreja de São Benedito foram construídas com o trabalho dos devotos, principalmente pescadores, sem nenhuma influência das instituições – nem estatais e nem da igreja. Mas como a festa foi ganhando notoriedade e proporções, a igreja e os órgãos públicos passaram a fazer parte da organização, pelo menos em parte, já que o foco organizacional central ainda permanece comunitário. Sendo assim, qualquer pessoa pode ser devoto e se tornar marujo, mas somente os marujos cadastrados e contribuintes da comunidade podem dançar no barracão, por exemplo. Essa marca comunitária é um elemento distintivo, pois mesmo que a festa ultrapasse os limites da cidade, com o número considerável de pessoas que se deslocam de outras localidades, o eixo central continua sendo o local.

A cidade de Bragança é caracterizada por um forte vínculo dos seus moradores com o catolicismo popular que se articula com outros tipos de manifestação religiosas – tais como as religiões afro-brasileiras e a pajelança cabocla. A rotina e o fluxo de pessoas na cidade sofrem grande influência das festas de santo e datas sagradas, o elemento de sacralidade é evidente e crucial para o cotidiano bragantino, várias igrejas compõem a arquitetura desta cidade e são rotineiramente frequentadas. Esta cidade tem um viés religioso muito forte, em períodos como sexta feira santa é comum que boa parte da cidade esteja fechada, como comércios e restaurantes em geral, mesmo sendo uma cidade litorânea com traços fortemente turísticos.

Assim então, percebemos como o elemento imagético é algo pungente nesta manifestação, não só no que se refere aos artefatos que compõem o imaginário como nos referimos acima, mas também em relação as tecnologias. Pela grande notoriedade do evento, podemos enxergar uma enxurrada de profissionais de audiovisual, que munidos de seus equipamentos, buscam espaço em meio ao evento para captar suas imagens, mas não só, percebe-se também o uso dessas tecnologias por outras pessoas que fazem parte da festa e os próprios marujos. Vê-se por todo cenário pessoas fotografando entes queridos, situações inusitadas, o baile no barracão e os *shows* que movimentam a cidade, a tecnologia é algo completamente integrado ao evento e não percebemos ela como algo violento, pois mesmo com um grande número de pessoas fotografando e filmando, o excesso, quando aparece, é de maneira muito sutil, pelo menos no barracão, ponto central de convergência.

Portanto, a tecnologia não se apresenta como um motivo de desvio do foco das pessoas do motivo principal, a festa, o baile, o santo.

O espaço da tecnologia é também o espaço da comunidade, ele também é um elemento que agrega, porque ele se integra ao tempo do lugar. E o tempo da festa não é o tempo ordinário, é o tempo do sagrado (ELIADE, 2001), o evento nos permitiu uma viagem imaginária, na medida em que literalmente pudemos experienciar o tempo mítico. A convergência de estímulos e, principalmente, a sonoridade da música que acompanha o baile, teve uma grande influência de nos retirar do tempo comum, cronológico e nos levar para tempos imemoriais, por isso a sensação, também, de estarmos em um baile medieval, é como se fossemos transportado para uma outra época. Essa experiência do tempo foi algo que se destacou durante todas as vezes que participamos da festa é algo que foge completamente do ordinário.

Durante o dia 26 de dezembro há diversos eventos, que começam com uma missa matinal, aberta, em frente a igreja de São Benedito, posteriormente os Marujos se encaminham ao barracão e começam a primeira parte do evento, após o almoço inicia-se a procissão e novamente os marujos encaminham-se para o barracão e a festa costuma terminar com um *show* musical. As pessoas deslocam-se pela cidade de acordo com o movimento da festa, é muito comum percebermos pessoas descansando e desenvolvendo diversos tipos de sociabilidade no local, a cidade literalmente ganha vida, comércios informais e formais desenrolam-se durante este período e permitem uma relação bem dinâmica com a cidade. No baile não há grande preocupação com os passos e com a forma do “retumbão”, embora algumas pessoas desempenhem esse papel de forma magnífica, mas grande parte das pessoas permitem se deixar levar pela musicalidade.

Falamos acima da sensação de sair do tempo ordinário, histórico e adentrar no tempo do sagrado, mas sabemos da impossibilidade de expressar essa sensação que consideramos única através de um texto, principalmente porque o elemento principal deste evento está ausente aqui, a imagem sonora, que acreditamos ser ela um fator imprescindível para nos fazer embarcar nessa viagem imaginária. No entanto, utilizaremos de outros recursos para tentar lidar com esta lacuna, tentaremos evocar este som em imagens textuais e fotográficas.

Durante este período, cidade de Bragança torna-se um lugar do imaginário, com um tempo próprio, com uma territorialidade única, com canais imagéticos fluidos, é notória a capacidade que este evento possui de proporcionar uma ligação entre as pessoas e o mundo

celeste, a música é enaltecida, as imagens são portais, as tecnologias são meros elementos de subserviência para nos conduzir a essa relação primordial. Para quem circula pelo evento, facilmente pode perceber que nele não cabe a velocidade, porque é preciso que contemplemos, que processemos as imagens que chegam para nós, ali a aura reluz em cada movimento. É preciso que se faça distinção, pelo menos do ponto de vista sonoro, desta festa para outras da região, que em grande parte são conduzidas por elementos sonoros gigantescos conhecidos por “aparelhagens”, que literalmente “tremem terra” e tocam os ritmos mais populares da região, como “tecnobrega”, “melody”, “tecnomelody” e afins. Não queremos com isso entrar em discussões referentes a cultura e identidade sonora, só estamos querendo apontar que (nesse sentido) a festa destoa de grande parte de nossas manifestações culturais, inclusive das festas de santos – vide o ensaio (SERRA-NETTO; MORAES, 2010).

O Santo negro (VIEIRA, 2015) faz referência ao nosso povo, às pessoas que pertencem aquela terra, a vida simples que levam boa parte deles como pescadores, mas que buscam nessa manifestação uma forma de lidar com suas mazelas, de procurar esperança para seus conflitos e preocupações, de quebrar sua rotina, de exaltar o sagrado e com isso suprimir a violência do tempo histórico. E com o intuito de evidenciar isso, procuramos sugerir essa interpretação através de um olhar fotográfico, as imagens foram realizadas durante a festa da Marujada no ano de 2015. Todas as imagens são de nossa autoria, não iremos colocar legenda propositalmente, para deixar que as imagens falem por si, buscamos abrir caminho para a percepção desse imaginário e devemos atentar como nelas se expressam o invisível, o sagrado.

Como foi dito, em um primeiro ensaio (SERRA-NETTO, 2015) optamos por fotografar com imagens coloridas, na medida em que não tínhamos como ignorar a vivacidade da festa e o caráter único que essas cores desempenham neste acontecimento. Já no segundo ensaio, estávamos em busca de algo mais profundo e procuramos traçar um desafio, fotografar em preto e branco uma festa essencialmente colorida, mas assim optamos na tentativa de tentar captar aquilo que tem de mais ancestral nesse evento. Para tal, nos inspiramos em uma deixa importante de Tarkovski, que em seu livro, ao se referir ao seu trabalho, faz uma importante reflexão sobre as cores e a ausência delas em certas imagens.

A percepção da cor é um fenômeno fisiológico e psicológico ao qual, via de regra, ninguém dedica atenção especial. O caráter pictórico de uma

tomada, que em geral deve-se apenas à qualidade do filme, é mais um elemento artificial que oprime a imagem, e é preciso fazer alguma coisa para neutralizar essa tendência, se o objetivo for a fidelidade para com a vida. (...) A fotografia em cores entra em conflito com a expressividade da imagem.

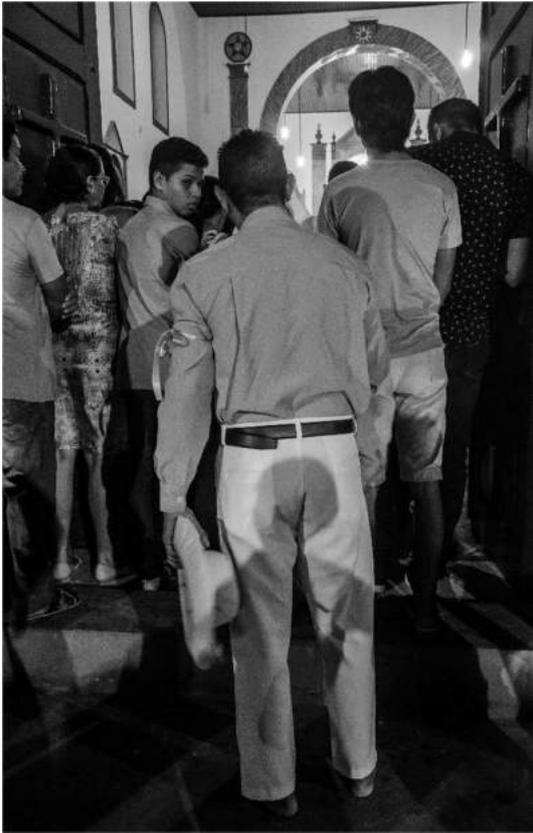
(...) Por mais estranho que pareça, embora o mundo seja colorido, a imagem em preto e branco aproxima-se mais da verdade psicológica e naturalista da arte, fundamentada em propriedades especiais da visão e da audição (TARKOVSKIAEI, 2010).

Sabemos que a cor em vários momentos, sim, pode se aproximar dessa verdade, talvez na época em que ele fazia essa reflexão, a imagem ainda tivesse uma conotação de simulação do real muito forte, e por isso essa desconfiança de nos levar a uma falsa verdade. Mas não é só uma questão de busca de verdade, é também uma opção estética, uma tentativa de evidenciar um outro lado da imagem. Mas optamos por assim fazer, na tentativa de ver nessa expressividade o que poderíamos encontrar além das cores, além da vivacidade espetacular, incaptável, inefável, que cuidadosamente tentamos interpretar imageticamente.

Ainda que este não seja o tema do artigo, é importante ressaltarmos algumas questões em relação a composição das imagens a título explicativo. Aqui entenderemos as imagens como texto e, propositalmente, as deixaremos livres de legendas ou numerações, para que elas tenham liberdade no texto e permitam aos leitores uma interpretação livre. A narrativa fotográfica que seguirá é construída com fotos de nossa autoria e que foram captadas no ano de 2015, elas expressam essa busca de evidenciar o imaginário através da imagem fotográfica.

## CONCLUSÃO

Retirar as cores das fotografias da Marujada é também retirar do olhar aquilo que mais o captura, e talvez assim, possamos direcioná-lo para outras coisas da imagem. Quem sabe assim possamos ver além das cores, e procurar aquilo que tem de mais profundo nessa manifestação, quem sabe assim possamos ver o imaginário.



























## REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MENDONÇA, Kátia. **Televisão: da profusão de imagens à cegueira ética**. In: Revista FAMECOS: Mídia, Cultura e Tecnologia. PUC/RS. Porto Alegre. 2013.

SERRA-NETTO, H. F. da **"O milagre das rosas vermelhas": corporalidade, fotografia e sacralidade na marujada de Bragança – Pará** in: *Illuminuras*, Porto Alegre, v. 16, n. 37, p.378-388, jan/jun. 2015.

SERRA-NETTO, H. F. da; MORAES, Mônica L. **"Que São João Batista Interceda por nós": Fé e Festividade em uma Comunidade Ribeirinha da Amazônia** in: *Amazônica 2* (1): 172-181. UFPA. Belém – Pará. 2010

SERRA-NETTO, Helio F. S. da. **TAL COMO FUNES: Memória, Hipermemória, Tecnologia e Imagem**. / Helio F. S. da SERRA- NETTO. - 2018. 278 f. : il. color. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

TARKOVSKIAEI, Andreaei Arsensevich. **Esculpir o Tempo** / Tarkovski: Tradução Jefferson Luiz Camargo. – São Paulo : Martins Fontes, 2010.

VIEIRA, Sônia Cristina de Albuquerque. **São Benedito: dos montes de Palermo para os Altares do mundo: a saga de um santo negro**. Tese de doutorado defendida pelo PPGSA – UFPA sob orientação da Profª Drª. Angelica Maués. Belém, Pará. 2015.

VIRILIO, Paul. **Guerra e Cinema: Logística da Percepção**. São Paulo: Boitempo, 2005.

Recebido em: 26/07/2019

Aprovado em: 12/08/2019

## EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA E O COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS<sup>1</sup>

Taissa Tavernard de Luca<sup>2</sup>  
Manoel Vitor Barbosa Neto<sup>3</sup>  
Juscelio Mauro de Mendonça Pantoja<sup>4</sup>

### RESUMO

O presente trabalho aborda a importância da extensão universitária a partir da experiência do Grupo de Estudos de Religiões de Matriz Africana na Amazônia - GERMAA da Universidade do Estado do Pará como ação de parceria para a efetivação da Lei 10.639/03 e para o combate a intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras. Para isso, refletimos sobre a intolerância religiosa como ação de etnocentrismo a partir de ROCHA (1988) e geradora de estigma (GOFFMAN 1990), sobre o papel da universidade nos processos educativos escolares à luz de CHAUI (2003) e sobre a proposta de ação extensionista a partir de FREIRE (1983). Conclui-se que as atividades de extensão constituem-se em ações necessárias para o processo educativo, independente do nível de ensino.

**Palavras-chave:** Etnocentrismo. Intolerância religiosa. Religiões afro-brasileiras. Lei 10.639/03.

### RESUMEN

El presente trabajo aborda la importancia de la extensión universitaria a partir de la experiencia del Grupo de Estudios de Religiones de Matriz Africana en la Amazonia - GERMAA de la Universidad del Estado de Pará como acción de asociación para la efectivación de la Ley 10.639 / 03 y para el combate a la intolerancia religiosa contra las religiones afrobrasileñas. Para ello, reflexionamos sobre la intolerancia religiosa como acción de etnocentrismo a partir de ROCHA (1988) y generadora de estigma (GOFFMAN 1990), sobre el papel de la universidad en los procesos educativos escolares a la luz de CHAUI (2003) y sobre la propuesta de acción extensión de Freire (1983). Se concluye que las actividades de extensión se constituyen en acciones necesarias para el proceso educativo, independientemente del nivel de enseñanza.

**Palabras clave:** Etnocentrismo. Intolerancia religiosa. Religiones afrobrasileñas. Ley 10.639/03.

### INTRODUÇÃO

A intolerância religiosa não é um fenômeno recente na história da humanidade e nem um problema particular de um lugar. Manifestada de múltiplas formas, há vários fatores que podem contribuir para sua expressão. Traçar um panorama a nível mundial sobre a intolerância religiosa não é a pretensão desse trabalho, no entanto, há exemplos históricos que

---

<sup>1</sup> Este trabalho contém trechos da monografia de Manoel Vitor Barbosa Neto defendida no Curso de Licenciatura em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará - UEPA

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará - UFPA

<sup>3</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UEPA e membro do Grupo de Estudo de Religiões de Matriz Africana na Amazônia - GERMAA.

<sup>4</sup> Mestrando do PPG em Ciências da Religião da UEPA e membro do GERMAA.

ilustram muito bem essa afirmação, tais como: a perseguição do império romano aos cristãos no início do cristianismo, o conflito entre católicos e protestantes na Irlanda do Norte no século XX, a perseguição às religiões de matriz africana no Brasil, etc.

Nesse sentido, entendemos que, ao pesquisar essa temática sob o ponto de vista empírico, é necessário ter em mente que os modos como se operam as ações de intolerância, quem são os agredidos e quem são os agressores constituem questão de contexto, pois cada local, a partir de suas especificidades, influenciará diretamente no quadro percebido, ou seja, se em determinado contexto a religião "x" é a promotora de atos de intolerância, em outro, pode ser a vítima.

Quanto ao agente promotor e a vítima, não há um único perfil, podendo ser mulheres, homens, crianças, jovens, adultos, idosos, lideranças religiosas, crentes, ou não-crentes e mesmo de representantes da justiça. No que se refere a forma de expressão dessa intolerância, esta pode aparecer através de agressões físicas, ações legais, ameaças, apelidos, destruição de patrimônio, gracejos, ofensas, piadas, etc.

Face ao exposto, consideramos que a intolerância religiosa – seja ela qual for, de que local parta e quem seja seu autor – tem uma base comum no etnocentrismo, conceito proposto por Rocha (1988, p. 5) para explicar "uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência".

O etnocentrismo dá-se na relação do eu x outro, esse outro não precisa ser de uma cultura totalmente diferente, pode ser inclusive nosso vizinho, nosso irmão, de todo modo, o etnocentrismo gera uma ação de hierarquização das culturas, em que a cultura que se torna alvo de tal ação é colocada em posição de inferioridade, em uma escala feita de forma inconsciente - quanto mais diferente é o seu modo em relação ao meu, mais inferior ele se torna - pois julgamos que o nosso modo de viver é o correto, o mais lógico, coerente, enquanto o do outro está equivocado, é primitivo e precisa se parecer com o nosso. A esse respeito, Rocha (1988, p. 5-6) infere que a sociedade do "eu" é a melhor, a superior, representada como o espaço da cultura e da civilização por excelência; é onde existe o saber, o trabalho, o progresso. A sociedade do "outro" é atrasada.

Percebemos então o grande mal gerado pelo etnocentrismo que é a inviabilização do conhecimento do outro a partir do que ele é, ao mesmo tempo que dificulta a aproximação com este, pois ainda como aponta Rocha (1988, p. 5), o etnocentrismo "no plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc".

Na dimensão religiosa, o etnocentrismo apresenta-se como a dificuldade de compreensão e aceitação da religião do outro, da noção de sagrado que este possui, dos seus rituais, dos seus mitos, do modo como a religião do outro se organiza, etc. Essa condição pode levar a afirmação de que a crença do outro não é religião; daí o recorrente discurso – *A minha crença é religião, a dele é seita*.

A intolerância religiosa enquanto uma forma de expressão etnocêntrica pode também considerar que a prática religiosa do outro e a(s) divindade(s) cultuada(s) por ele(s), tenham como propósito "gerar o mal" a alguém. Nessa perspectiva ocorre o que comumente chamamos de *demonização da religião*, uma vez que atributos extremamente negativos e mesmo cruéis são creditados a determinadas religiões. No entanto, devemos perceber que independente da forma como a intolerância religiosa apresenta-se o que está como pano de fundo é a percepção que a vida religiosa do outro é errada, ruim, nociva, enganosa e que precisa ser abandonada, substituída, ao menos *ajustada* para ser minimamente tolerada.

A intolerância religiosa como expressão etnocêntrica não finda no conflito gerado com pessoas adeptas de alguma religião, pois pessoas que se consideram sem religião, ateus, ou agnósticos também podem ser vítimas de intolerância religiosa, uma vez que o intolerante justificado pela sua crença pode promover algum tipo de agressão a estes.

Ao apontarmos a intolerância religiosa como uma forma de etnocentrismo, cabe-nos lembrar também que toda ação etnocêntrica gera estigmas e, conseqüentemente, sujeitos estigmatizados<sup>5</sup>. Para Goffman (1990, p. 5),

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias [...]. Então, quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e os seus atributos, a sua "identidade social" [...]. Baseando-nos nessas pré-concepções, nós as transformamos em expectativas normativas, em exigências apresentadas de modo rigoroso". Caracteristicamente, ignoramos que fizemos tais exigências ou o que elas significam até que surge uma questão efetiva. Essas exigências são preenchidas?

As exigências imputadas ao outro, o autor chama de identidade social virtual, ideia em que se espera do outro o preenchimento das expectativas de ser no mundo, seja no aspecto, físico, sociológico, moral, religioso, etc. Entretanto, como são diversas as possibilidades de ser no mundo, não se consegue ou não se está disposto a atender a essas expectativas, apresentando assim, uma identidade social real completamente diferente da esperada por quem imputou a identidade social virtual, ou seja, diante da realidade em que o sujeito

---

<sup>5</sup> Segundo Goffman (1980), a palavra estigma surge entre os gregos para identificar os sinais corporais – criados, através de corte ou fogo – nas pessoas que possuíssem algum atributo físico ou moral considerado desviante.

constata que o outro é diferente, este diferente acaba sofrendo algum tipo de classificação que o deixa em situação de inferioridade diante da comunidade, ou do sujeito responsável pela construção da identidade social virtual.

Nessa perspectiva, etnocentrismo e estigma aproximam-se na medida em que ambos geram uma ação em que o outro precisa ser enquadrado em determinados padrões considerados corretos e aceitáveis, quando isso não ocorre, o sujeito alvo desse "enquadramento" é considerado pessoa de segunda classe, e é justamente aí que se encontra o estigma, a classificação de um sujeito que não corresponde a nossa expectativa do ser pessoa, seja por ter cometido algum crime, seja por ter a cor de pele diferente, seja por ser de uma religião diferente, etc. Portanto, o estigma é uma marca simbólica colocada no outro considerado "desviante".

Na discussão aqui pretendida – a intolerância religiosa – vale ressaltar que durante muito tempo, na sociedade brasileira, constituída sob a égide do cristianismo, identificar-se como pertencente a grupos religiosos não cristãos, ou como alguém sem religião, era prenúncio para o processo de estigmatização, pois devemos lembrar que essa nação foi construída baseada na relação em que Estado e Igreja regulavam intensamente a vida do povo e, a vida religiosa, sem dúvida foi extremamente controlada e mesmo após o movimento de separação (Estado e Igreja) esta problemática não findou, mas assumiu novos contornos e novos atores. Face ao exposto, apresentaremos este processo, considerando a realidade das religiões afro-brasileiras.

## **1. APONTAMENTOS HISTÓRICOS SOBRE A INTOLERÂNCIA ÀS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL.**

Falar do processo de ocupação da sociedade brasileira é acima de tudo falar da imposição do cristianismo católico a todos os povos que já habitavam essas terras de extensão continental. É falar ainda do movimento de conversão forçada dos grupos sociais trazidos para esta colônia lusitana, como as diversas etnias africanas retiradas do seu continente para serem utilizadas como mão de obra escrava. Vale lembrar ainda das várias pessoas aqui radicadas como forma de segredo por praticarem o judaísmo ou pertencerem a linhagens ascendentes de origem judaica, que, aqui chegando, ficavam totalmente impossibilitadas de assumir cargos na burocracia colonial em função de uma suposta “impureza de sangue”.

O catolicismo foi religião de Estado por todo o período colonial e imperial brasileiro. A constituição de 1824, promulgada após a elevação do Brasil a categoria de Reino Unido de

Portugal e Algarve, já garantia a unidade religiosa que vigorou, não isenta de conflitos, até a proclamação da república em 1889.

Grupos protestantes, as ordens iniciáticas secretas e linhagens judaicas já estavam radicadas em território nacional exercendo atividades importantes para economia local a exemplo do comércio. Os regatões, maioria judeus, foram grandes responsáveis pelo processo de abastecimento das zonas ribeirinhas da Amazônia, bem como pelo escoamento de parte da produção rural.

Apesar de esses grupos possuírem certa notoriedade nas capitais brasileiras desde o final do império, seu exercício religioso estava limitado aos cultos domésticos, haja vista que o processo de agrupamento, fundação de templos e catequese eram expressamente proibidos. A configuração dessa realidade religiosa é alterada a partir da constituição de 1891, primeira sob o regime republicano, elaborada por um corpo de constituintes profundamente influenciados pelo positivismo e pelos ideais da Revolução Francesa. Esta constituição revogava o atrelamento secular entre Igreja Católica Romana e Estado Nacional Brasileiro e sua novidade está no artigo 72:

Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum. Nenhum culto ou Igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados (REMIER 2013 apud ZEFERINO 2015, p. 16870).

Esta novidade começou a provocar mudanças substanciais na realidade política brasileira, como a diminuição considerável da presença de religiosos em cargos públicos. As constituições que foram promulgadas em meio ao governo varguista - uma em 1934 e outra em 1937 - representam certo retrocesso nesse processo de construção da liberdade religiosa enquanto direito individual e coletivo assegurado por lei. Na constituição de 1934, o artigo 113 dá conta dos direitos e das garantias individuais e tem no parágrafo 5 a segurança para a liberdade de crença. No texto lê-se:

É inviolável a liberdade de consciência e de crença e garantido o livre exercício dos cultos religiosos desde que não contravenham a ordem pública e os bons costumes. As associações religiosas adquirem personalidade jurídica nos termos da lei civil (REMIER 2013 apud ZEFERINO 2015, p. 16871)

Já na constituição de 1937 é o artigo 122 que dá conta dos direitos e das garantias individuais, tendo no parágrafo 4 a segurança da liberdade religiosa. No parágrafo lê-se: "todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto,

associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum, as exigências da ordem pública e dos bons costumes" (BRASIL, Constituição Federal de 1937)<sup>6</sup>.

Apesar destes artigos conterem semelhanças, há na constituição de 1937 a supressão do trecho “liberdade de consciência e de crença”, haja vista ter sido promulgada em meio a regime do estado novo, com o poder concentrado na mão do executivo que se propunha estabelecer uma cruzada anticomunista. O fato é que, se a constituição de 1934 atende aos anseios dos cristãos não católicos e dos judeus radicados em território nacional, que passam a ter garantido o livre exercício de sua fé organizada em forma de burocracia, esse benefício não recai sobre a comunidade afro-religiosa.

A frase “*desde que não contravenham a ordem pública e os bons costumes*” pesou sobre os afro-religiosos e tornou visível nas páginas policiais dos jornais da época todos os estigmas sociais que recaiam sobre esta religião e seus adeptos. Era comum observar acusações de desordem a esta religião, que tem na prática de cantar, dançar e toca tambor como mecanismo de conexão com as divindades, era constante também os terreiros serem enquadrados nos códigos de postura como espaços de barulho, bebedeira e outras terminologias estigmatizantes, acusando-lhes ainda de ferir as regras sociais que definiam a heteroafetividade como tipo ideal de relação por acolherem homossexuais masculinos e femininos, taxados de “pederastas e saboeiras”. Outro estigma recaia sobre as pessoas que frequentavam os terreiros, que ora eram vítimas de homofobia, ora de preconceitos relacionados à formação familiar.

Outra questão ainda é o estabelecimento do sistema de saúde oficial no final do século XIX e início do XX, onde as duas grandes faculdades de medicina brasileira - de Pernambuco e da Bahia - já possuíam um contingente de profissionais graduados que passaram a exercer seus ofícios nas grandes capitais, concorrendo com os agentes da medicina popular, até então responsáveis pela saúde da população, o que se pode verificar posteriormente, acusações a pajés (afro-religiosos) de abuso da ignorância do povo e prática ilegal da medicina.

Outro elemento de exclusão dos afro-religiosos, nos termos das constituições varguistas foi o sistema de organização desses grupos que agregaram-se em terreiros, geralmente geridos pelo poder tradicional e carismático (WEBER, 1998) e que não se organizam a partir de um processo de institucionalização, regimento ou outro mecanismo de associação do poder burocrático.

---

<sup>6</sup> Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1930-1939/constituicao-35093-10-novembro-1937-532849-publicacaooriginal-15246-pl.html>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

A partir da década de 30, o Brasil vivenciou a proliferação das Federações de Umbanda, que atendiam aos anseios do poder público em concentrar os membros dessas religiões em espécie de sindicatos, facilitando o processo de ajuntamento, concentração e consequentemente controle mediante a ameaça comunista vigente desde o período entre guerras. Essas instituições, que se formaram enquanto pessoas jurídicas foram importantes para o processo de diálogo desses grupos com o Estado e que dentre outras coisas, tiveram o poder de fiscalizar, normatizar e conferir alvará de funcionamento aos terreiros, livrando-os da incômoda obrigatoriedade de recorrer a Secretaria de Costumes, em busca de licença, toda vez que um de seus deuses precisava ser reverenciado.

Vale lembrar que, este órgão, responsável pelo fornecimento de autorização de funcionamento aos terreiros era quem controlava também as casas de prostituição, as boates e outros estabelecimentos de diversão (VERGOLINO 1976), o que revela que para o Estado, as religiões afro-brasileiras eram também locais inadequados que precisavam ser controlados e não como um espaço sagrado.

Essa situação de perseguição e estigma deveria ter sido solucionada com a promulgação da constituição de 1988 que no artigo 5º, inciso VI, informa: "é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias" (BRASIL, Constituição Federal Brasileira de 1988<sup>7</sup>).

No plano internacional devemos destacar que a liberdade religiosa foi garantida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada desde o fim da Segunda Guerra Mundial, sob os ecos do massacre de judeus nos campos de concentração nazista. Esta declaração, em seu artigo XVIII assegura:

Toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (Declaração Universal dos Direitos Humanos 1948<sup>8</sup>)

Mesmo com respaldo da legislação internacional e da constituição brasileira promulgada logo após a ditadura militar, a intolerância religiosa não foi erradicada como se esperava e no Brasil de hoje, ainda é um elemento vivo na sociedade. Apresentamos alguns casos emblemáticos de intolerância religiosa sofrida pelas religiões afro-brasileiras.

---

<sup>7</sup> Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

<sup>8</sup> Disponível em: <[https://www.unicef.org/brazil/pt/resources\\_10133.html](https://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10133.html)>. Acesso em: 27 dez. 2018.

## 2. CASOS DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL DE HOJE

Ao apresentarmos as informações contidas no Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015) - RIVIR<sup>9</sup> do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos publicado no ano de 2016, percebemos o quanto essas ações de intolerância incidem diretamente nas religiões afro-brasileiras, atingindo seu sistema de crença, locais de culto e o mais grave, seus adeptos.

Muito mais que apresentar essa condição, instiga-nos o fato do relatório apresentar os locais de incidência, bem como seus autores, de modo que nos ajuda na percepção de ações certas para locais específicos. O relatório divide-se em três categorias: os que foram relatados pela imprensa escrita; os que foram motivos de denúncia em ouvidorias e/ou chegaram ao judiciário; e os que fazemos pelo fato de evidenciar o quão importante são os processos educativos de combate a intolerância religiosa, em especial, processos construídos no interior das instituições de ensino superior, objeto de nossa reflexão, a partir de seus grupos de pesquisa, que serão apresentados no capítulo posterior evidenciamos aqui os dados referentes aos casos de intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana e também os dados que estão ou podem estar relacionados ao espaço escolar:

Em relação à primeira categoria, o relatório coletou entre os anos de 2011 a 2015, 409 notícias de atos de intolerância religiosa veiculadas, sendo que 53% destas foram de intolerância contra as religiões de matriz africana e deste total de notícias veiculadas, 35 noticiavam atos ocorridos na escola. Sobre os dados da segunda categoria, o relatório catalogou 1.031 denúncias às ouvidorias. Desse universo<sup>10</sup>, 27% identificam as religiões de matriz africana como vítimas (maior quantitativo identificado), 11% dos casos tinham na relação vítima X agressor o professor e ainda que 7% dos casos denunciados ocorreram na escola.

Na categoria relacionada aos casos que chegaram ao Judiciário, o relatório contabilizou 110 entre 2011 e 2015 e nesse cenário, as religiões de matriz africana representam 7% desse universo<sup>11</sup> e 25% o ensino.

Estes dados são bem mais extensos, entretanto, buscamos neles à intolerância religiosa sofrida pelas religiões afro-brasileiras, bem como os atos de intolerância que se relacionam à escola, para assertivamente sinalizarmos a importância destas e das universidades no planejamento e execução de ações de combate a esta realidade.

---

<sup>9</sup> RIVIR, 2016, p. 55

<sup>10</sup> RIVIR, 2016, p. 65

<sup>11</sup> RIVIR, 2016, p. 79

Evidenciamos ainda 4 casos emblemáticos de intolerância a estas religiões, o que nos provocar urgir com ações de combate por saber que estes atos podem estar bem mais próximos que imaginamos: o primeiro caso, ocorrido em 1999, diz respeito ao jornal *Folha Universal*, vinculado a Igreja Universal do Reino de Deus, que publicou uma matéria intitulada "Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes"<sup>12</sup>, associando as religiões afro-brasileiras como prática de enganação. Nesta matéria, a *Folha Universal* utilizou uma fotografia da Ialorixá Gilda de Ogum, que havia sido publicada na *Revista Veja*, no ano de 1992 com outra matéria jornalística.

A repercussão da matéria da *Folha Universal* ocasionou o descrédito da Ialorixá ante sua comunidade religiosa, agressão ao seu esposo e a invasão de seu terreiro. Ela então, com a saúde fragilizada e não suportando os ataques, piorou e veio a falecer no ano de 2000<sup>13</sup>, causando grande comoção internacional. Somente após oito anos de sua morte, em 2008, é que o jornal *Folha Universal* foi condenado a pagar indenização à família e publicar uma retratação com o mesmo número de tiragem da matéria.

Amplamente conhecido e divulgado, o segundo caso refere-se a uma ação movida pelo Ministério Público Federal do Rio de Janeiro no ano de 2014 que solicitava a retirada de vídeos ofensivos às religiões afro-brasileiras do *YouTube* e que foi negada pelo juiz responsável pelo caso. Na percepção do magistrado, o caso em questão não possuía mérito pelo fato destas não serem consideradas religiões, argumentando o fato de não haver a existência de um livro sagrado ou de um Deus, entre outras coisas, que as configurassem com tal. Entretanto, após muitas manifestações contrárias e críticas ao seu parecer, revendo sua sentença, o juiz reconheceu que a Umbanda e o Candomblé eram religiões, porém manteve a decisão pela não retirada dos vídeos do *YouTube*<sup>14</sup>.

O terceiro caso trazido para este trabalho refere-se à alteração de uma lei estadual do Rio Grande do Sul que visa garantir a proteção do sacrifício ritual de animais pelas religiões afro-brasileiras<sup>15</sup>. A análise da alteração foi proposta pelo Ministério Público Estadual do Rio Grande do Sul - com apoio de Organizações Não Governamentais de defesa dos animais - questionando a constitucionalidade da mesma. Chama a atenção o fato de essa ação ter sido

---

<sup>12</sup> Para saber mais, acessar: <<https://expresso-noticia.jusbrasil.com.br/noticias/1725698/igreja-universal-indenizara-herdeiros-de-mae-de-santo-baiana>> Acesso em: 11 nov. 2018.

<sup>13</sup> Sobre este caso, ler o artigo "Caso Mãe Gilda" de Jussara Rêgo, disponível em: <[http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod\\_artigo=256&cod\\_boletim=14&tipo=Artigo](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=256&cod_boletim=14&tipo=Artigo)>. Acesso em: 2 dez. 2018.

<sup>14</sup> Links: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religoes-diz-juiz-federal.shtml>>; <<http://negobelchior.cartacapital.com.br/juiz-reconsidera-e-diz-que-candomble-e-umbanda-sao-religoes/>>. Acesso em: 11 nov. 2018.

<sup>15</sup> Sobre a notícia, acessar: <<https://www.mprs.mp.br/noticias/3538/>>. Acesso em: 2 dez. 2018.

impetrada no ano de 2004 e vir se arrastando até os dias atuais, o que a nosso ver, demonstra o desconhecimento das diferentes cosmovisões existentes no Brasil e a dificuldade de lidar com temas, conteúdos e ideias secularmente suprimidas dos espaços de discussão, bem como da legislação, mas que na atualidade demandam um profundo e amplo conhecimento da magistratura brasileira<sup>16</sup>.

O último caso que socializamos ocorreu no Estado do Pará e também obteve repercussão nacional, além do mais, tem a ver com processo educativo: no ano de 2016, em uma escola privada do município de Ananindeua, região metropolitana de Belém, um grupo de alunos foi proibido pela diretora de apresentar um trabalho que versava sobre uma divindade afro-brasileira. Em vídeo gravado pelos próprios alunos, a diretora justifica sua posição argumentando que a escola tem um princípio cristão, que ela era também a proprietária e que por conta disso, naquele estabelecimento só seria apresentado o que ela achasse bom. E numa clara postura etnocêntrica, ao ouvir os alunos pronunciarem a palavra "Pombagira" - o nome da referida divindade - soltou um sonoro "credo!"<sup>17</sup>.

Estes casos ilustram muito bem a situação na qual se encontram as religiões afro-brasileiras e reverberam o quão extensa e comum é esta problemática, que pode manifestar-se de múltiplas formas: o primeiro caso é oriundo de um problema bem mais extenso que envolve a Igreja Universal do Reino de Deus em sua "guerra santa" às religiões afro-brasileiras e demonstra como uma religião pode se tornar elemento justificador para a desqualificação de uma crença vista por ela como nociva à sociedade.

O caso do juiz, que em seu parecer argumentou que as religiões afro-brasileiras não poderiam ser consideradas como tais, pelo fato de terem noções de sagrado e estruturas diferentes das que ele reconhece como tipo ideal, confirma nossa compreensão de que a intolerância religiosa como etnocentrismo expõe a crença do outro ao processo de comparação, em que quanto maior a diferença entre a religião alheia e a professada (ou no caso do juiz, a que se reconhece como religião), maior será a dificuldade de reconhecê-la como tal.

O caso referente à constitucionalidade da alteração da lei estadual do Rio Grande do Sul sobre a proteção do sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras demonstra uma tentativa de ajustamento dessas religiões aos valores e referências de um determinado grupo para que possam ser toleradas. A tentativa de proibição desses rituais a partir da ação do

---

<sup>16</sup>Sobre a notícia, acessar: <<https://www.migalhas.com.br/Quentes/17,MI285350,91041-STF+inicia+julgamento+sobre+sacrificio+de+animais+em+cultos+de>>. Acesso em: 2 dez. 2018.

<sup>17</sup> Sobre a notícia, acessar: <<http://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-386545-diretora-proibe-tema-de-religiao-de-alunos.html>>. Acesso em: 2 dez. 2018.

Ministério Público em diálogo com ONG's de defesa dos animais revela que a intolerância religiosa nem sempre vem em discursos proferidos, ou legitimados por uma determinada religião, ao contrário, vem no discurso moralizante de determinados grupos sociais que se negam a possibilidade de acolher, aceitar e respeitar valores, estilos de vida e noções de sagrado diferentes, e, ainda, de entender que os animais e sua importância podem ter compreensões distintas, sendo a tentativa de proibir os sacrifícios de animais pelas religiões afro-brasileiras uma rejeição da noção de sagrado que estas possuem.

Não menos emblemático é o caso ocorrido em uma escola do Estado do Pará, que demonstra que a intolerância religiosa pode se dar pela rejeição e negação da coexistência de múltiplas crenças em um mesmo espaço. Nesta situação específica, as narrativas e as características das religiões afro-brasileiras apresentadas pelos alunos, inquiridos pela diretora, provocaram sentimento de aversão e hostilidade, sinalizadas pelo enfático "credo" proferido por ela ao ouvir que a divindade a ser apresentada na escola era diferente da sua noção de divindade, de sagrado e mesmo de religião.

Este caso, mostra também como ações de combate a intolerância religiosa devem contemplar os espaços educativos, principalmente, e primeiramente, formando os educadores e em seguida alunos. Esta questão discutiremos no tópico seguinte.

### **3. UNIVERSIDADE, EXTENSÃO E SOCIEDADE: UM DIÁLOGO NECESSÁRIO**

A nosso ver as religiões afro-brasileiras possuem três espaços estratégicos de combate à intolerância religiosa: a legislação, o fortalecimento dos movimentos sociais negros e a sala de aula. Infelizmente não é possível nos limites desse artigo nos determos em análises de todos esses espaços e, em função disso, centramos o nosso debate no espaço estratégico da sala de aula, em especial nas ações estimuladas a partir das Instituições de Ensino Superior.

A lei 10,639/03, sancionada pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva e que tem por finalidade tornar obrigatória a inclusão nos currículos das disciplinas da educação básica, conteúdos e temas relacionados às histórias e às culturas africanas e afro-brasileiras, representa o avanço mais consistente no espaço da sala de aula ante as longas reivindicações do movimento negro organizado, ainda que não seja nem tão fácil e nem tão tranquila pô-la em prática.

Entre tantas dificuldades encontradas destacamos, sobretudo, a falta de preparo dos docentes das IES que em sua formação para o magistério não tiveram na matriz curricular dos seus respectivos cursos de licenciatura qualquer conteúdo sobre a temática. E não menos agravante, há ainda a resistência da sociedade brasileira em acolher essa mudança nos

currículos escolares, desde a educação superior até o ensino fundamental. Neste nível de ensino, principalmente as mudanças curriculares propostas para a disciplina Ensino Religioso, que historicamente é ponto de tensão nas escolas por ter sido durante muito tempo, ministrada e também domínio de certas religiões cristãs hegemônicas.

Foi com este panorama de dificuldades que se iniciou a longa jornada de luta pela implementação desta lei, auxiliando estados, municípios, universidades e a própria sociedade para a familiarização, compreensão e entendimento da importância de se avançar com estes conteúdos e temas como um mecanismo para superar desigualdades, desfazer estigmas e desconstruir preconceitos relacionados à história e cultura africana e afro-brasileira, bem como aos próprios afrodescendentes.

No ano seguinte (2004) da promulgação da lei, foi publicada as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, uma forma concreta de aplicação da lei 10.639/03 e uma espécie de norte para ensinar os passos a serem dados doravante. E para sanar o problema da falta de informação e de preparo dos docentes das IES e dos técnicos das secretarias municipais e estaduais de educação, foram criados cursos de pós-graduação (*stricto e latu-sensu*), especializados em debater racismo; relações étnico-raciais; história da África; literatura africana; arte africana; etnomatemática; etc., Esses cursos, muitas vezes financiados pelas SEDUC's e SEMEC's, não só estimulavam a formação dos professores da rede, como por vezes, também incentivavam a formulação de materiais didáticos sobre a temática.

Com a finalidade de acolher as disciplinas especializadas nos conteúdos e temáticas propostos pelas DCN's, as universidades promoveram alteração nos Projetos Políticos Pedagógicos dos cursos de licenciatura. Por exemplo, os cursos de História passaram a ministrar a disciplina História da África, os de Ensino Religioso, a disciplina Religiões africanas e afro-brasileiras, etc.. Além disso, os próprios graduandos, especialistas e mestrandos passaram a se preocupar com a produção de material que pudesse suprir a ausência desses conteúdos nos livros didáticos. As editoras também começaram a produzir material sobre a temática e incluí-la no acervo acolhido pelas escolas.

As pesquisas desenvolvidas nas universidades também foram de fundamental importância para prover a carência de informações sobre a África, que passou a ser reconhecida como um continente, plural, rico em história e documentação histórica. Nesse contexto há de se evidenciar a importância dos grupos de pesquisa que se dedicam a fomentar estudos sobre o legado africano no Brasil – como é o caso do Grupo de Estudos de Religiões de Matriz Africana na Amazônia (GERMAA), vinculado ao Programa de Pós Graduação em

Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará –, pois é no interior desses grupos de pesquisa que surgem as ações extensionistas que tentam diminuir as distâncias existentes entre as Instituições de Ensino Superior e a sociedade (NETO 2015).

A extensão é um dos eixos que dá sustentação a vida universitária e juntamente com o ensino e a pesquisa compõe o que comumente chamamos de "tripé universitário", garantidos inclusive na Constituição Brasileira de 1988, que em seu artigo 207 assevera: “as universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão” (s/a, p. 121).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação 9394/96, no artigo 43 que trata exclusivamente da educação superior, no inciso VI explica que é função da extensão universitária "estimular o conhecimento dos problemas do mundo presente, em particular os nacionais e regionais, prestar serviços especializados à comunidade e estabelecer com esta uma relação de reciprocidade" (LDB 9394/96, art. 43), de modo que uma universidade que se pretende comprometida com a população necessita reconhecer, incentivar e apoiar a extensão como forma de entrada em um relacionamento horizontalizado com a sociedade.

E para tal, a LDB indica também de que forma se daria a extensão, o que segundo ela, a universidade deve “promover atividades extensionistas abertas à participação da população, visando a difusão das conquistas e benefícios resultantes da criação cultural e da pesquisa científica e tecnológica geradas na instituição” (LDB 9394/96, art. 43). Nesses termos, a extensão universitária pode ser entendida como uma ponte ou elo que possibilita contato permanente entre a IES e a sociedade.

É através da extensão que o que é produzido no interior das universidades se difunde, auxiliando a sociedade em suas demandas. Ela é um meio pelo qual a universidade exerce a "função educativa e transformadora da sociedade" (GODOY e MAGALHÃES 2017, p. 13). CHAUI (2003, p. 5), ao referir-se à universidade pública atenta que esta tem como característica ser "instituição social inseparável da ideia de democracia e de democratização do saber". Para esta autora, "a universidade pública tem que se comprometer com a mudança no ensino fundamental e no ensino médio" (CHAUI, 2003, p. 13).

A partir destas afirmativas, compreendemos que a presença da universidade nos espaços escolares além de ser uma possibilidade é também uma necessidade, haja vista que o processo educativo não deve ser realizado de forma isolada. Compreendemos ainda que as escolas devem ser protagonistas, mas não as únicas agentes dos processos educativos e por isso, a extensão universitária é uma via que precisa ser explorada justamente pelas múltiplas

possibilidades de ações e intervenções que pode realizar nesse espaço. E dentre essas possibilidades, as ações alinhadas com as demandas advindas da promulgação da Lei 10.639/03 é sem dúvida um campo para essas ações, haja vista que esta lei altera sobremaneira todos os níveis de ensino.

Assim sendo, uma atividade de extensão além de auxiliar no processo de efetivação desta lei na educação básica, também é uma forma de seu cumprimento na educação superior. Com a promulgação da Lei 10.639/03, as instituições de ensino, em todos os níveis educacionais não podem mais "empurrar com a barriga" as temáticas relacionadas à história e cultura afro-brasileira e africana, faz-se necessário que estas repensem quer no modo, quer nos conteúdos que precisam ser postos em reflexão, seja na vida escolar, seja na dinâmica do ensino superior.

Em 2018, completou-se 15 anos da promulgação da Lei 10.639/2003, entretanto, pesquisadores que se dedicam a produção e leitura de trabalhos e artigos relacionados à temática, sabem que o avanço, apesar de ter se concretizado, ainda não é o suficiente para possibilitar uma sociedade aberta a diversidade étnico-racial. Ainda há um longo caminho a ser percorrido para que de fato sua implementação seja uma realidade no Brasil.

Para isso, é necessário esforço em várias frentes: investimento público na formação inicial e continuada; instrumentalização e valorização do professor; mudança de mentalidade dos profissionais da educação que entendem a temática como pouco relevante e auto compreensão do docente pesquisador, de forma que não fique somente passivo ante a necessidade (e obrigatoriedade) de se conhecer de forma satisfatória a temática a partir de sua área de conhecimento.

#### **4. O GRUPO DE ESTUDOS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANA NA AMAZÔNIA<sup>18</sup>**

O GERMAA tem a finalidade de contribuir na formação de graduandos e pós-graduandos do curso de Ciências da Religião e de outras licenciaturas, no que se refere aos estudos africanistas no Brasil, com ênfase no fenômeno religioso, proporcionando formação teórico-prática para a implementação da Lei 10.639/03 e possibilitando conhecer de forma aprofundada a história dos africanos no Brasil, considerando os aspectos culturais, religiosos e sociais e da história dos africanos no Brasil.

---

<sup>18</sup> Criado em 2011 pelas professoras: Taíssa Tavernard de Luca (doutora em Ciências Sociais pela UFPA), Daniela Cordovil (doutora em Antropologia pela UnB) e Anaíza Vergolino (mestre em Antropologia Social pela Unicamp).

Atualmente o Grupo possui as seguintes linhas de pesquisa<sup>19</sup>: 1- Religiões de Matriz Africana: história e memória; 2- Religiões de Matriz Africana: ritual e simbolismo; 3- Religiões de Matriz Africana: catolicismo popular e sincretismo religioso; e 4- Religiões de Matriz Africana: Lei 10.639/03 e o Ensino Religioso Escolar. A extensão, no entanto tem sido a atividade de maior protagonismo desenvolvida pelo grupo e se desdobra em dois projetos: o Cine Africanidade e o Cine vai à Escola.

## 5. PROJETOS: “CINE AFRICANIDADE” E “CINE VAI À ESCOLA”

O “Cine Africanidade” foi o primeiro projeto a ser desenvolvido pelo GERMAA em 2012. Consiste em levar ao ambiente universitário afroreligiosos para discutirem temas como: doutrinas, rituais, simbolismo, ética, saberes e processos educativos, saúde, alimentação, etc., sempre partindo da exibição de um vídeo-documentário relacionado com o tema em questão.

O diferencial deste projeto de extensão está em trazer a comunidade afroreligiosa para o espaço da universidade para que possam numa perspectiva não hierarquizada, socializar e compartilhar seus conhecimentos ante a comunidade acadêmica, possibilitando, com isso, o diálogo entre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico. A presença dessas matrizes religiosas na universidade é também um mecanismo para desfazer os estigmas historicamente imputados às mesmas.

Durante os anos de 2016 e 2017, o GERMAA tentou criar uma nova ação dentro do próprio projeto Cine Africanidade, nesta, o *lôcus* de realização foi transferido para os terreiros, em uma tentativa de aproximação mais efetiva entre os alunos da universidade e a comunidade afroreligiosa, a fim de conhecer seus templos, seus símbolos sagrados e a mitologia que formata a visão de mundo dessas manifestações religiosas.

A proposta, então denominada de Cine vai ao Terreiro, buscou criar polos de integração, em que se escolheria determinado terreiro de um bairro da grande Belém, para acolher além da comunidade acadêmica os demais terreiros, tanto os fixados no mesmo bairro, quanto os que quisessem participar. Apesar de o “Cine vai ao Terreiro” ter sido realizado em 4 bairros, avaliou-se que esta tentativa de descentralização acabou prejudicando o projeto original, pois com tantos deslocamentos a comunidade acadêmica deixou de participar ativamente e o planejamento inicial de terreiros polo não se configurou.

---

<sup>19</sup> Informações com base no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do CNPq, consultado no dia 07/11/18.

Outra problemática deu-se em função da configuração desses terreiros, que estruturados em espécies de “reinos” e linhagens, acabavam por organizar as sessões também nessa estrutura. As sessões aconteciam exclusivamente com os filhos da casa escolhida e as mesas de debate que deveriam acolher a diversidade, organizava-se a partir da linhagem ritual da casa o que tornava o discurso quase sempre homogêneo.

O segundo projeto extensionista realizado pelo GERMAA é o Cine Vai à Escola, criado em 2013, seu *lôcus* de realização são as escolas de ensino fundamental e médio da rede pública e privada do Estado do Pará. Esse projeto surgiu devido à constatação feita pelo grupo de pesquisa sobre a necessidade de criar mecanismos de ação fora do ambiente acadêmico voltado para a educação escolar, uma vez que o grupo era muito procurado no mês de novembro (mês que as temáticas relacionadas à cultura e história africana e afro-brasileira ganham destaque nas escolas devido ser o período alusivo a consciência negra), por professores que compunham sua a rede de relações, seja pela participação nas reuniões de estudos, seja pela convivência com seus membros.

Diante desse cenário, o grupo, espelhado em sua atividade extensionista precursora, formatou essa segunda atividade logo chamada de Cine vai à Escola, devido às aproximações metodológicas com a primeira, ainda que as temáticas se diferenciem. Nessa atividade, abordam-se temas como etnocentrismo, racismo, preconceito, intolerância religiosa e direitos humanos, sendo a temática intolerância religiosa seu carro-chefe nas discussões, devido o grupo ter como alvo de estudos e reflexões o fenômeno afroreligioso e nessa perspectiva evidência a situação de intolerância vivida cotidianamente por estas religiões e seus adeptos.

O projeto Cine vai à Escola elabora sua atividade considerando ano/série, idade e ambiente e tem no recurso do cinema seu eixo metodológico. Assim, a estrutura da atividade a ser executada segue com exibição de um filme, considerando os critérios acima citados para que seja atraente ao público: para alunos entre 6 e 10 anos, faz-se a opção por desenhos curta e média metragem, apresenta-se a temática utilizando *slide* contendo figuras, imagens ou charges infantis; contação de história com bonecos de papel ou fantoche; ou brincadeiras dirigidas, para depois oportunizar a reflexão, que pode ocorrer através de pintura ou desenho.

Para os alunos entre 11 e 14 anos, apresentam-se vídeos documentários, em animação ou não, curta ou média metragem, em seguida introduz-se o tema e a reflexão com *slide* contendo imagens e linguagem apropriadas à idade, abrindo espaço para que os mesmos possam opinar e manifestar-se. Conclui-se a atividade solicitando que eles desenhem ou escrevam casos de intolerância religiosas vivenciados ou presenciados, bem como sugerir mecanismos e atitudes para seu combate a partir da escola.

Para os alunos a partir dos 15 anos, são apresentados documentários que abordam o tema da intolerância religiosa, em seguida oportuniza-se a roda de debate sobre esta temática para socialização de vivências e experiências dos mesmos, e depois a discussão é encerrada com exibição de *slide* contendo uma apresentação mais conceitual. Como conclusão, ofereceu-se ao aluno duas possibilidades: uma de escrever um texto sobre a atividade e as contribuições do mesmo para sua formação ou responder uma breve questionário contendo cinco perguntas sobre a atividade<sup>20</sup>.

A opção pela criação dessa atividade extensionista tinha entre seus objetivos: 1- torná-la um espaço que possibilitasse ao graduando/pesquisador traduzir e transpor os conhecimentos adquiridos e apreendidos no interior do grupo de pesquisa em metodologia, tecnologia ou material para a comunidade escolar; 2- desenvolver uma ação de caráter permanente e dinâmico onde as temáticas relacionadas à história e cultura afro-brasileira e africana não se limitassem a serem trabalhadas e um período específico do calendário escolar, entendendo que as mesmas devem ser trabalhadas durante todo o ano letivo; 3- estabelecer com as escolas, parcerias no tocante aos processos educacionais ligados à implementação da Lei 10.639/03; 4- Oferecer para os graduandos um espaço para prática educativa no que se refere a efetivação da legislação em questão.

Da criação do Cine vai à Escola, em 2013 até o ano de 2018, a atividade foi realizada em 17 escolas do Estado do Pará, sendo: 6 em Belém, 3 em Ananindeua, 2 em Colares, 2 no Distrito de Mosqueiro, 1 no Distrito de Icoaraci e 1 em Santo Antônio do Tauá e nos últimos, devido essa atividade, o grupo de pesquisa tem recebido convites para a realização de formação de professores, desafio que vêm sendo amadurecido para executá-lo de forma satisfatória.

Esses convites indicam o seguinte quadro: 1- o reconhecimento dessa atividade diante do cenário educacional paraense; e 2- a necessidade de investimento em formação continuada por parte das secretarias municipais e estadual de educação. O surgimento dessa nova demanda demonstra que ações de extensão no espaço escolar configuram-se de grande importância para a realização mais efetiva do processo formativo que no caso do grupo de pesquisa, refere-se a efetivação da Lei 10.639/03.

Além destas questões, também podemos sugerir que o fato de que até meados de 2018 a Universidade do Estado do Pará não tinha criado seu Núcleo de Estudos Afro-brasileiros

---

<sup>20</sup> É importante salientar que muitas escolas no Estado do Pará carecem de uma mínima estrutura adequada para a realização dessas atividades, sendo então necessária sua adequação para que não seja inviabilizada, sem com isso prejudicar os objetivos propostos.

(NEAB), tornando o GERMAA e outros grupos de pesquisa referências nas discussões relacionadas as demandas da Lei 10.639/03, além do fato deste grupo de pesquisa estar em constante diálogo com docentes e gestores das escolas paraenses, que diante da realidade encontrada por estes no espaço escolar e a proposta do grupo de pesquisa, acabam por demonstrar interesse em outras ações para além das que foram realizadas.

O Cine Africanidade e o Cine vai à Escola são ações extensionistas que a partir de suas especificidades, buscam criar relações propiciadoras de desconstrução de estigmas imputados as religiões afro-brasileiras e seus adeptos, no caso da atividade direcionada ao espaço escolar, tem ainda a intenção de contribuir para a efetivação da Lei 10.639/03. Apesar de Paulo Freire, considerar inadequado o termo extensão e propor sua mudança para o termo comunicação, sua reflexão encaixa-se de forma muito adequada ao pensarmos o Cine Africanidade como prática educativa libertadora, conforme aponta FREIRE (1983, p. 15) ao dizer que "educar e educar-se na prática da liberdade, é tarefa daqueles que sabem que pouco sabem [...] em diálogo com aqueles que, quase sempre, pensam que nada sabem [...]".

Gostaríamos apenas de indicar (humildemente) uma pequena adição, propondo que além dos que pensam que nada sabem, os que também muitas vezes são vistos como pessoas nada sabem. Essa proposição, acreditamos que é muito coerente, uma vez que não há pesquisa séria envolvendo as religiões afro-brasileiras, ou qualquer seguimento social, ou religioso que não tenha sido construído sem ter ouvido, conversado e vivido com tais grupos; sendo que, a essa ação, denominamos de pesquisa de campo e a produção dessas informações geralmente vindas a partir da ação etnográfica. Por isso, a presença desses grupos dialogando diretamente no espaço universitário é um justo reconhecimento a agentes que graças a sua acolhida propiciou ao pesquisador informações vitais para seus trabalhos e mesmo a sua titulação, bem como, enriquecer a formação dos partícipes dessa ação.

O pensamento freireano também cabe perfeitamente nas ações desenvolvidas no projeto Cine vai à Escola, uma vez que, sua proposta metodológica permite a comunicação entre sujeitos e instituições que apesar de distanciados pelas dinâmicas de sua história, estão diretamente ligadas. Graduandos, professores, gestores e alunos através do referido projeto de extensão criam canais de diálogos produtores de múltiplos aprendizados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme já foi dito, a Lei 10.639/03 torna obrigatório nos currículos escolares o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira com o intuito de valorizar a herança africana no Brasil. A referida lei é sem dúvida um marco para a quebra do paradigma eurocentrista ainda presente no currículo das escolas brasileiras, ela foi fruto da luta histórica proporcionada pela mobilização dos afro-brasileiros, através das lutas dos movimentos negros pelo reconhecimento e garantia de espaço em nossa sociedade excludente, no caso da referida legislação, uma ação para se repensar o processo educativo brasileiro.

A construção e a publicação deste artigo no ano de 2019 configura-se importante ante este novo cenário político e a opção ideológica que caracteriza a mentalidade dos grupos que administrarão nossa república, apesar de ser recorrente entre estes, um discurso de que se "combaterá as ideologias". Tal cenário e opção indicam um retrocesso em diversos pontos estratégicos pensados e construídos para a solidificação de uma educação que reconheça e acolha as diversidades.

Os cenários que se instalam, vão deixando muito claro suas opções ideológicas quando ao anunciarem as primeiras mudanças, dentre elas, a extinção da Secretária de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECAD), que dentre suas atribuições tinha a de produzir políticas públicas e material para a educação das relações étnico-raciais<sup>21</sup>, além de temas relacionados aos LGBTI's, povos indígenas, quilombolas, etc. No atual modelo, tem-se agora a Secretaria de Modalidades Especializadas de Educação<sup>22</sup> e no seu interior, uma Diretoria de Políticas para Modalidades Especializadas de Educação e Tradições Culturais Brasileiras<sup>23</sup>, essa diretoria é a que pelo seu nome, mais se aproxima das questões referentes a diversidade, no entanto, de caráter bem limitado.

A ausência dos termos "diversidade" e "inclusão" indica para nós que temas relacionado a diversidade de gênero, étnico-racial, religiosa e mesmo da diversidade cultural não se configuram em áreas de interesse. O termo "tradições culturais brasileiras" tem um caráter extremamente limitador, uma vez que o mesmo pode evidenciar as lendas, as danças, as comidas, etc., no entanto, ela não dá conta de explicitar possíveis políticas públicas

---

<sup>21</sup> Ver notícia em: <<https://www.opovo.com.br/noticias/brasil/2019/01/ministro-de-bolsonaro-acaba-com-secretaria-voltada-para-educacao-de-su.html>>. Acesso em: 5 jan. 2019.

<sup>22</sup> Decreto nº 9.465 de 2 de janeiro de 2019 que versa sobre a estrutura e função do Ministério da Educação, disponível em: <[http://www.in.gov.br/web/guest/materia/-/asset\\_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/57633286/do1e-2019-01-02-decreto-n-9-465-de-2-de-janeiro-de-2019-57633269](http://www.in.gov.br/web/guest/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/57633286/do1e-2019-01-02-decreto-n-9-465-de-2-de-janeiro-de-2019-57633269)>. Acesso em: 11 jan. 2019

<sup>23</sup> Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/secretaria-de-modalidades-especializadas-de-educacao/quem-e-quem-secretaria-de-modalidades-especializadas-de-educacao>>. Acesso no dia 11/01/19.

educacionais que tenham como objetivo o repensar as relações raciais, de promover o respeito a diversidade religiosa, de gênero e mesmo da cultura, ações essas de caráter estratégico, face aos dados da crescente intolerância religiosa, do alto índice de assassinatos de LGBTI's, bem como do racismo que perpassa desde as relações cotidianas até as formas institucionalizadas.

Em entrevista concedida a imprensa, o atual ministro defendeu que a mudança possibilitaria "dar maior abrangência e não levaria a exclusão de tais temas"<sup>24</sup> e no mesmo decreto, também foi criado a Subsecretaria de Fomento às Escolas Cívico-Militares, que tem como objetivo proporcionar os estados e municípios uma proposta de gestão escolar baseada na "visão organizacional e a intrínseca disciplina militar em diálogo com os conhecimentos pedagógicos de civis (docentes)"<sup>25</sup>. Posturas que geram apreensão no âmbito educacional não se findam no interior desse ministério, como apontaremos a seguir.

A atual ocupante do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, que apesar de afirmar em seus discursos que deve-se promover o respeito a diversidade religiosa, tem tido posturas que podem ser consideradas alarmantes, como pode ser visto em sites de compartilhamento de vídeos, em que afirma que as escolas estariam "burlando" as Leis 10.639/03 e a 11.645/08 para ao invés, segundo ela, de ensinar cultura africana, estariam "impondo as religiões afro para as crianças cristãs" o que acarretaria, segundo a atual ministra em "confusão espiritual"<sup>26</sup>.

O referido vídeo foi publicado no ano de 2016, portanto, antes dela ser convidada para ocupar o ministério e seu discurso fora realizado durante um culto, no entanto, fica a dúvida sobre sua postura agora como ministra, uma vez que em entrevista a um programa da Globo News afirmar que não dá para separar seu pensamento religioso de seu pensamento quanto ministra<sup>27</sup>.

Assim sendo, diante desse complexo cenário, em que paira o congelamento de gastos públicos por duas décadas, que levará ao sucateamento das instituições de nível superior e o enfraquecimento da produção científica brasileira, a partilha de experiências de ensino, pesquisa e extensão torna-se uma ação educativa, mas também afirmativa, do fortalecimento das instituições educacionais.

---

<sup>24</sup> Ver notícia em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/01/02/velez-confirma-desmonte-de-secretaria-da-diversidade-apos-tuite-bolsonaro.htm>>. Acessado no dia 11/01/19

<sup>25</sup> Ver notícia em: <<https://www.metrojornal.com.br/foco/2019/01/07/mec-conta-agora-com-secretaria-para-fomento-de-escolas-militares.html>>. Acessado no dia 07/01/19.

<sup>26</sup> Ver o vídeo em: <<https://www.youtube.com/watch?v=90vC8CfhX0U>>. Acessado no dia 07/01/19.

<sup>27</sup> Ver vídeo em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QuscxnPGY1U>>. Acesso em: 11 jan. 2019.

Consideramos a construção desse trabalho como uma possibilidade de diálogo e fortalecimento entre instituições educacionais comprometidas com processos educativos humanizadores que propiciem a todos aqueles envolvidos, mesmo diante desse cenário, uma reeducação das relações étnico-raciais e ações fortalecedoras da diversidade religiosa e do combate à intolerância religiosa.

## REFERÊNCIAS

**BRASIL.** Constituição Federal de 1988. Bloch Editores S. A. Rio de Janeiro: s/a.

**BRASIL.** Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003. Torna obrigatório nos currículos da educação básica o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em: 8 dez. 2018.

**BRASIL.** Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB nº 9394/96. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm)>. Acesso em: 8 dez. 2018.

**BRASIL.** Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília: MEC- SECAD/SEPPPIR/INEP, 2004. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>>. Acesso em: 6 dez. 2018.

**BRASIL.** Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos ; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016. Disponível em: <<http://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/participacao-social/cnrdr/pdfs/relatorio-de-intolerancia-e-violencia-religiosa-rivir-2015/view>>. Acesso em: 6 dez. 2018.

CHAUÍ, Marilena. **A universidade pública sob nova perspectiva.** Conferência na sessão de abertura da 26ª Reunião Anual da ANPEd, realizada em Poços de Caldas, MG, em 5 de outubro de 2003.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 7. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

GODOY, L. S. Fonseca; MAGALHÃES, L. S. Rocha. **Análise sobre os impactos da implementação da Lei 10.639/03 no município de Teófilo Otoni - Minas Gerais.** Revista Vozes dos Vales. N. 12, Ano VI, 2017.

GOFFMAN, Eving. **Estigma.** Disponível em: <<http://www.aberta.senad.gov.br/medias/original/201702/20170214-114707-001.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2018.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

ZEFERINO, Jefferson. **A liberdade religiosa nas constituições do Brasil: da proclamação da República a era Vargas.** Disponível em: <[http://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/16948\\_8779.pdf](http://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/16948_8779.pdf)>. Acesso no dia 22 dez. 2018.

Recebido em: 10/07/2019  
Aprovado em: 10/08/2019

## O CURRÍCULO DA PASTORAL DA JUVENTUDE E A CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DO JOVEM CATÓLICO

Valdecy de Souza Meirelles<sup>1</sup>  
Wladirson R. da S. Cardoso<sup>2</sup>

### RESUMO

O presente texto aborda reflexões acerca da constituição do sujeito/jovem a partir dos documentos da pastoral da juventude. A pesquisa tem como objetivo analisar a constituição do discurso presente no currículo da pastoral da juventude como forma de subjetivação e objetivação dos jovens. Este estudo se estrutura a partir da análise dos documentos da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que trata sobre a evangelização da juventude, que são: documento 44 (1986), documento 85, (2007), Somos Igreja Jovem (2012), no qual está contido o projeto Tecendo Relações. Foi realizada a análise do discurso presente nesses documentos para que se possa compreender o processo de objetivação e subjetivação dos jovens. Subsidiará a pesquisa os escritos de Foucault. O procedimento metodológico utilizado na pesquisa foi pesquisa/leitura bibliográfica para análise do discurso pastoral, contidos nos documentos pastorais.

**Palavras chaves:** Sexualidade; Pastoral; Juventude.

### ABSTRACT

This text addresses reflections on the constitution of the subject / youth from the documents of youth ministry. The research aims to analyze the constitution of the discourse present in the curriculum of youth ministry as a form of subjectivation and objectification of young people. This study is structured from the analysis of the documents of the CNBB – National Conference of Bishops of Brazil, which deals with the evangelization of youth, which are: document 44 (1986), document 85, (2007), Somos Igreja Jovem (2012), which contains the project Tecendo Relations. The analysis of the discourse present in these documents was performed so that the process of objectification and subjectification of young people can be understood. The research will support Foucault's writings. The methodological procedure used in the research was bibliographic research / reading for analysis of pastoral discourse, contained in pastoral documents.

**Keywords:** Sexuality; Pastoral; Youth.

### INTRODUÇÃO

O projeto Tecendo Relações apresenta diretrizes que orientam como a Pastoral da Juventude deve trabalhar com a juventude temas como: sexualidade, afetividade e gênero. Para uma melhor organização do trabalho, as investigações sobre esse universo visam restringir o campo de pesquisa em uma análise do discurso presente nos documentos pastorais

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Pará. Pedagogo e Mestre em Currículo e Gestão da Escola Básica PPEB/NEB- UFPA. E-mail: lucaejoao@hotmail.com

<sup>2</sup> Doutor em Antropologia Social e Pós Doutor em Currículo. Professor do CCSE/DFCS/PPGCR – UEPA e NEB/PPEB – UFPA. E-mail: wladirson.cardoso@gmail.com

que tratam sobre a evangelização da juventude para assim compreender o discurso na prática da Pastoral da Juventude a partir do projeto Tecendo Relações.

Para obtenção dos resultados da pesquisa foi realizada a análise documental da formação discursiva presente no currículo da Pastoral da Juventude como forma de objetivação e subjetivação dos jovens a partir do projeto Tecendo Relações, Documento 44 e Documento 85. Pretende-se assim, responder a seguinte indagação: Como o currículo da Pastoral da Juventude tem contribuído no processo de objetivação e subjetivação dos jovens?

Consonante a esta indagação a análise feita do currículo pastoral tem como objetivo identificar as normas religiosas, a partir de diferentes aspectos, visto que ele está relacionado às formações ideológicas e discursivas do clero. Neste sentido, considera-se o discurso religioso cristão católico a base da formação da Pastoral da Juventude já que em seus documentos – Documento 44 (1986), Documento 85 (2007) e Somos Igreja Jovem (2012) –, está escrito que os jovens necessitam de formação em todos os seus aspectos, não apenas espiritual, mas social, política e psicoafetiva. De acordo com esses documentos a formação discursiva da Pastoral da Juventude propõe equilíbrio pessoal, intelectual e de integração consciente do jovem ao mundo em que está inserido. Ao analisar esses documentos percebe-se que ao longo da história da igreja católica, a formação oferecida por essa instituição teve único objetivo disciplinar e normalizar o indivíduo de acordo com as normas pré-estabelecidas na sociedade em que estava inserido.

Nesse contexto, a igreja ocupa lugar privilegiado no sentido de se constituir enquanto instituição que exclui, origina padrões claramente estabelecidos e regulados para cada um/uma de seus/suas fiéis, tornando-se, portanto, espaço de produção e reprodução de preceitos morais e regulatórios, através de uma ótica sexista e heteronormativa. Um bom exemplo é a sexualidade que, apesar de ser muito discutida fora do espaço religioso, ainda é tabu dentro das igrejas e nos discursos dos padres, pastores, religiosos e religiosas, seja por preconceitos ou por preceitos morais.

É nesse sentido, que, a igreja impõe papéis pré-estabelecidos para homens e mulheres, não levando em consideração as diferenças individuais dos sujeitos, que são inerentes aos papéis de gênero e à própria história de vida de cada um/uma.

Dessa maneira, interesses e formas de comportamento para cada sujeito são estimulados no ambiente pastoral, por isso, é necessário perceber, como esses comportamentos são formados e legitimados, fazendo com que os jovens se identifiquem ou se diferenciem de acordo com as características socialmente valorizadas e/ou determinadas. De acordo com os documentos analisados, a constituição do sujeito pastoral encontra-se

relacionadas às formas discursivas como a igreja concebe os diferentes papéis sociais e comportamentais de homens e mulheres, estabelecendo padrões fixos daquilo que é próprio para o feminino bem como para o masculino, de forma a reproduzir regras como se fosse comportamento natural do ser humano, originando condutas e modos únicos de viver.

Nesse contexto a igreja contribui na produção e reprodução de sujeitos, quando institui gestos, condutas e posturas apropriadas a cada um/uma. Através de um longo processo catequético cada um vai sendo colocado em seu lugar. Menino e menina, jovens, mulheres e homens entre outras tantas posições de sujeito.

A pesquisa apresenta narrativas e reflexões sobre o discurso pastoral presente nos documentos de evangelização da juventude elaborado pela Igreja católica. A pesquisa visa investigar a constituição do discurso presente nos documentos da Pastoral da Juventude e a sua contribuição no processo de subjetivação e objetivação dos Jovens idealizados por essa pastoral.

A investigação fundamenta-se nos estudos de FOUCAULT (2000, 2006, 2007, 2009), CNBB (1986, 1992, 1998, 2007,2010, 2012), BORAN (1985). A partir dos aportes teóricos foram identificadas as práticas discursivas dos jovens integrantes da Pastoral da Juventude para compreender os enunciados que atravessam essa produção discursiva. Também foi revelado como a construção do discurso da Pastoral da Juventude está ligado ao currículo elaborado pela igreja católica, o que contribui no processo de subjetivação e objetivação dos jovens. Foi feito um percurso histórico sobre a constituição do discurso pastoral, as bases teóricas do currículo pastoral e o processo de constituição do sujeito jovem, apresentados nos documentos pastorais.

Nesse sentido, no decorrer da pesquisa se busca valorizar os contextos abrangentes, as subjetividades, aquilo que será revelado pelas experiências e vivências e não mais somente o que pode ser mensurado evidenciado por dados técnicos.

## **1. PROCESSO DE EDUCAÇÃO NA FÉ – O CAMINHO CURRICULAR DA PASTORAL DA JUVENTUDE**

A proposta pedagógica da pastoral da Juventude baseia-se no entendimento do jovem enquanto sujeito da ação evangelizadora, a serviço da animação e organização das comunidades eclesiais atuantes nos diferentes espaços da sociedade, para tanto, a Pastoral da Juventude, sistematizou no decorrer de sua história, as dimensões da formação integral e o processo de educação na fé, as quais estão presentes e orientam as ações pedagógicas que

norteiam o seu as práticas da Pastoral, como por exemplo, a importância do grupo de jovens na vida do próprio jovem e da igreja, a formação integral, a memória, o trabalho que desenvolve com os diferentes tipos de jovens, sua organização, a importância do acompanhamento, a vocação e, por fim a elaboração do projeto de vida.

Como se pode, então, vislumbrar, a ação pedagógica da pastoral da juventude tem como objetivo fazer com que o jovem seja formado em sua plenitude. Para isso, a formação integral do jovem, sustenta-se em cinco dimensões da pessoa humana: personalização, integração, evangelização, conscientização e capacitação. Através dessa proposta pedagógica, a pastoral da juventude desenvolve com os jovens o processo de formação integral, buscando ajudá-los a ser plenamente a que é chamado. E, na sua visão, o jovem é chamado a ser pessoa a imagem e semelhança de Deus, segundo o modelo de Jesus Cristo, liberto, fraterno, criativo, sujeito da história. Desenvolver o processo de formação integral do jovem, implica pedagogicamente para a pastoral da juventude, trabalhar cada uma das dimensões da pessoa humana – vide documento 44 (1986), documento 85, (2007), Somos Igreja Jovem (2012), da CNBB-Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Para realizar o processo de formação integral do jovem, a pastoral da juventude, tem como instrumento pedagógico principal o grupo de base. Nesse grupo, mediante a dialética ação-reflexão, os jovens deverão explicitar seu encontro pessoal e comunitário com o Cristo vivo para que evangelizados, evangelizem e se comprometam com a libertação integral do homem e da sociedade.

A pastoral de juventude, nas experiências das ações desenvolvidas fez uma opção metodológica entre os diferentes procedimentos existentes. Houve uma opção clara pelo método da ação católica conhecido como “ver-julgar-agir”, acrescido com o tempo pelo “revisar” e “celebrar”. A metodologia indutiva parte da realidade da vida, da prática concreta para depois confrontar suas conclusões com a teoria, a doutrina. Esta metodologia obriga a teoria adaptar-se à realidade concreta, e provocar nova reflexão e ação para que a vida seja encarnada com o senso crítico e engajamento. Esse modelo de metodologia utilizado pela Pastoral da Juventude é também a metodologia utilizada pela CNBB, para o planejamento pastoral.

Através desse método, a pastoral da juventude terá condições de analisar todos os aspectos da juventude, para conhecer a realidade que circunda os jovens, conhecendo a realidade a igreja pode controlá-los e por meio do processo de formação integral pode discipliná-los.

A evangelização dos jovens terá sucesso à medida que responda globalmente as necessidades e aspirações dos mesmos. Por isso do ponto de vista pedagógico, é importante que o anúncio evangélico e a catequese não sejam realizados apenas de forma abstrata, mas dentro de um contexto vivencial e por meio de paciente e constante acompanhamento (CNBB, 1986, p. 23)

Assim, a pastoral da juventude fez a opção pelo planejamento pastoral, pela leitura orante da bíblia, pelo método da ação católica e da igreja latina americana. De acordo com esses princípios pedagógicos elaborou eixos de ação que irão nortear todo o fazer pedagógico pastoral, que são: formação, ação, espiritualidade e articulação. Uma das experiências práticas da efetivação da estrutura curricular da Pastoral da Juventude é o projeto Tecendo Relações que se caracteriza de acordo com os anseios dos jovens, nas vivências dos grupos de base ou fora deles.

A igreja católica aconselha que toda ação com os jovens considere as questões ligadas à efetividade e sexualidade apontando para a necessidade de se trabalhar com todas as dimensões da pessoa. Na formação para o discipulado é necessário partir de uma formação integral, considerando as cinco dimensões da pessoa humana: psicoafetiva, psicossocial, mística, sócio-política-ecológica e capacitação. Trata-se de efetivar, pedagogicamente, um conceito que se encaixa no contexto da sensibilidade da cultura jovem e aponta para uma nova síntese que integre o racional com o simbólico, a efetividade, o corpo a fé e o universo.

O projeto Tecendo Relações que se encontra no documento intitulado Somos Igreja jovem (2012), visa colaborar na construção da identidade dos jovens que desejam aprofundar as temáticas da sexualidade, afetividade, diversidade e corporeidade. Para tanto, o referido projeto tem como iniciativas:

1. Contribuir para a defesa da dignidade da pessoa humana e para a construção de relações respeitadas, amorosas, igualitárias, dialógicas e horizontais (CNBB,2012, p.12).
2. Promover espaços de diálogo e partilha sobre as experiências afetivas (CNBB,2012, p.12).
3. Aprofundamento do projeto a partir dos documentos da igreja (CNBB,2012, p.12).
4. Conhecer a história da sexualidade e os diversos estudos sobre a temática (CNBB,2012, p.12).
5. Sistematizar algumas experiências de trabalho sobre a questão de gênero e juventude (CNBB,2012, p.12-13).
6. Aprofundar temas como corporeidade, violência de gênero, a violência contra mulher e a violência sexual, de forma articulada com as ações da campanha contra a violência e o extermínio de jovens (CNBB,2012, p.13).

7. Favorecer reflexões para que os jovens pensem seu projeto de vida, considerando a dimensão da afetividade e sexualidade (CNBB,2012, p.13).
8. Estimular o combate aos preconceitos nas diferentes formas em que se manifesta (CNBB,2012, p.14).

Metodologicamente, o trabalho do projeto Tecendo Relações exige formação com profissionais da área e agentes de pastoral com conhecimentos das temáticas abordadas e a criação de espaços que possibilitem diálogo e vivência, como rodas de conversas, biodanças, músicas, poesias, dinâmicas, teatro dentre outros.

## **2. BASES DA FORMAÇÃO DISCURSIVA DA PASTORAL DA JUVENTUDE**

Para fundamentar a constituição dos dispositivos disciplinares de subjetivação que, por sua vez, são objetivados em textos e documentos reguladores das ações da pastoral, recorremos a Foucault (2006), que afirma que o discurso se constitui historicamente nas diferentes relações, de modo que estas conferem ao discurso propriamente dito a materialidade de que se pode falar e determinam a quantidade de relações em si mesmas, as quais o discurso, por sua vez, pode realizar.

Segundo Foucault (2006), sujeito e objeto só passam a existir a partir de uma prática discursiva entre ambos. Portanto, de acordo com esse autor o discurso é construído historicamente e socialmente, através de proposições do saber como forma de aquisição do poder, visto que, o discurso não possui uma dimensão rígida, inalterada, pronta, estável, por isso modifica-se de acordo com o movimento histórico.

Nesse sentido as formações discursivas são formadas por práticas discursivas, levando-se em consideração as diferentes relações que elas acontecem, assim como também as diferentes épocas que são produzidas, pois tais discursos são produzidos a partir de determinado lugar social, ou seja, todo discurso produzido está relacionado a outros discursos existentes anteriormente.

Assim podemos considerar que a produção do discurso envolve elementos discursivos e não discursivos como leis, instituições acontecimentos políticos, econômicos culturais e outros, assim:

A identidade de um enunciado está submetida a um segundo conjunto de que deve desempenhar condições e de limites: os que lhes são impostos pelo conjunto dos outros enunciados no meio dos quais figura; pelo domínio no qual podemos utilizá-lo ou aplica-lo; pelo papel ou função (FOUCAULT, 2006, p.119).

Tendo como objeto de análise o discurso da igreja católica, estes estão submetidos aos momentos históricos aos quais são produzidos de acordo com os objetivos e as necessidades desta instituição religiosa e, isso se concretiza através de elementos como os dogmas, a bíblia e os documentos oficiais da igreja. De posse desses elementos a Pastoral da Juventude produz seu discurso que se consolida por meio do processo de formação integral no qual estão contidas as regras das práticas cristãs católicas.

De acordo com o pensamento foucaultiano, o sujeito se constitui com os acontecimentos discursivos, epistêmico e práticos que se explicitam nos vários tipos de discursos, dentre eles o discurso religioso, influenciado por aqueles que exercem os poderes econômicos, midiáticos, político, religioso e cultural. Isso quer dizer que, o sujeito (no caso o Jovem) da Pastoral da Juventude se constitui historicamente através de elementos anteriores, exteriores e posteriores a ele, como, por exemplo, o discurso bíblico, o discurso doutrinário, o discurso da moral religiosa que é perpassado por meio do processo de formação e evangelização da juventude. É através desses elementos que se constitui o sujeito pastoral e ocorre o processo de objetivação e subjetivação dos jovens.

Nos anos de 1980, aderir à formação discursiva da Pastoral da Juventude implicava constituir-se como sujeito da Pastoral em um processo de subjetivação que identificava, classificava e fazia desse jovem o seu porta-voz e, conseqüentemente da igreja católica. Esse processo de construção do sujeito pode ser observado pelos enunciados nos fragmentos do documento 44.

a) os jovens se encontram na etapa em que se fazem as grandes opções, que decidem o futuro de sua vida. [...], são as grandes vítimas de uma estrutura social injusta (CNBB, 1986, p.8).

b) A igreja “apoiará” os jovens, principalmente das bases populares, a tomarem consciência de que são marginalizados por estruturas sociais desagregadoras (CNBB, 1986, p.10).

C). É necessário formar os jovens [...], para a ação sociopolítica e para as mudanças de estruturas, de menos humanas em mais humanas, segundo a doutrina social da igreja (CNBB, 1986, p.14).

d) A igreja quer provocar e acolher os jovens, pois ela mesma precisa sentir-se jovem, para apresentar-se jovem ao mundo como sinal de libertação integral, esperança e alegria. (CNBB, 1986, p.15)

e) Os jovens são, pois, convocados a desenvolver um amor pessoal e comunitário [...], a Jesus Cristo, consagrando a própria vida à construção do reino de Deus. (CNBB, 1986, p.17)

F). É necessário que a presença cristã não se contente em representar-se politicamente pelo voto, mas assume o compromisso profético transformador (CNBB, 1986, p.35).

g) O jovem descobre [...], que Jesus Cristo viveu situado na sociedade de seu tempo. Seu projeto de vida foi a corajosa tomada de posição na defesa de valores que conflitavam com os critérios sociopolíticos – religioso da época (CNBB, 1986, p.41).

O sujeito proposto pela Pastoral da Juventude, a partir da compreensão desses enunciados, é um sujeito implicado no controle, uma vez que está submetido às posições discursivas pastorais, pois mesmo se “reconhecendo” como o principal ator da evangelização, ele está submetido à prática discursiva da Pastoral de Juventude, já que ao atender a convocação da Pastoral da Juventude, ele deverá consagrar a própria vida à construção do Reino de Deus.

De acordo com os enunciados, os jovens serão objetos de evangelização, visto que a igreja católica não visa apenas seu bem-estar, mas principalmente a sua promoção enquanto instituição junto a sociedade, uma instituição milenar cujos valores antigos ainda persistem e resistem, por isso vê nos jovens uma forma de se transformar, usando-os como instrumento de renovação de suas práticas discursivas.

Para a Pastoral da Juventude, se reconhecer como sujeito e protagonista é uma estratégia para o indivíduo não se tornar alienado aos poderes constituídos fora da ordem discursiva religiosa. Sob a influência dos ensinamentos cristãos propostos pela pastoral, o jovem será subjetivado nesta instituição, ou seja, transformado pela pastoral o jovem reproduz o discurso religioso cristão, pautado nos ensinamentos catequéticos, pois se insere em uma dada formação discursiva que o faz reproduzir em sua prática discursiva dizeres de um período histórico que ele não viveu. Em toda formação discursiva há um sujeito que fala a partir das condições históricas – sociais que a permeia.

A formação discursiva religiosa da Pastoral da Juventude na década 1980 é atravessada por condições sócio-políticas, uma vez que a maioria dos sujeitos, no seu processo de formação, é historicamente engajada nas lutas políticas, principalmente dos movimentos estudantis da década de 1960 e 1970. Por isso a Pastoral da Juventude, com esse método pedagógico de opções religiosas, sociais e políticas, pauta-se no processo de formação integral. Segundo os enunciados do documento 44, a formação integral deve levar o jovem a

uma tomada de posição política, sendo que o mesmo deve conhecer as estruturas políticas para discernir entre aquela que melhor expressa o caminho que deve seguir.

De acordo com o que enuncia o documento 44 acerca dos jovens e suas condições socioeconômicas, estes são considerados marginalizados e excluídos, por isso apresenta os jovens como: as grandes vítimas, criminosos, são obrigados a trabalhar, são condenados ao desemprego, desesperados entregam-se ao jogo, drogas, alcoolismo, promiscuidade, desfigurado e violentado em sua dignidade. Essa caracterização dos jovens no documento 44 reafirma a necessidade de serem conduzidos, por isso, é preciso que haja alguém ou alguma instituição capaz de orientá-los. Diante disso, a Pastoral da Juventude se coloca como a instituição capaz de transformar a situação da juventude.

Segundo postulados da Pastoral da Juventude, o jovem é o sujeito da ação evangelizadora, pois pretende que este se coloque a serviço das comunidades em diferentes espaços onde a juventude atua. Essa questão fica clara no documento 44, ao analisarmos a afirmação que define o segundo objetivo básico assumido pela Pastoral da Juventude na década de 1980: “Impulsionar o jovem a que, na medida em que se evangeliza, evangelize e transforme seu meio específico de acordo com os valores cristãos” (CNBB, 1986, p.21).

A partir desse enunciado, bem como do perfil de juventude nele construído, o jovem será objeto de disseminação da evangelização da Pastoral da Juventude. Esse enunciado denota a objetivação do jovem no documento, pois delimita uma proposta de um tipo de sujeito, o sujeito pastoral.

Nesse contexto, o jovem será também subjetivado, ou seja, tornar-se-á sujeito da evangelização, ao mesmo tempo em que será objeto de evangelização. Tomando como base a concepção Foucautiana sobre a constituição do sujeito, ao ser subjetivado, o jovem deverá reconhecer como sua a identidade pastoral, enquanto como objeto de evangelização, constitui-se em um objeto dócil e útil, neste caso específico útil à igreja. Esta afirmação se encontra no documento 44, quando fala sobre a formação do jovem: “Deve-se organizar um processo de formação diferenciado, o que importa é dar os passos pedagógicos necessários para levar o jovem a um compromisso com Jesus Cristo e com o homem sofrido de hoje.” (CNBB, 1986, p.31).

A evangelização nos moldes da igreja católica na década de 1980 visava a conduzir o jovem à participação social, minimizando as dores do homem sofrido para que este seja transformado e reconheça doutrina cristã como a ideal. Assim, ao evangelizar o jovem, a Pastoral da Juventude – ou a PJ como se chama a partir da sigla – condiciona a transformação da vida dele aos princípios da evangelização cristão-católica.

Há também uma relação entre saber e poder no enunciado acima, visto que a proposta de evangelização da PJ pressupõe obter conhecimento para adquirir poder. Sobre a relação entre saber e poder, Foucault (2006), afirma que este se exerce e, por meio daquele é possível exercer poder, pois, ao se valer de um determinado saber, os sujeitos o utilizarão como estratégia de poder para influenciar as condutas de outros sujeitos.

O jovem é objetivado nas diretrizes da PJ ao assumir a condição de membro da pastoral, pois ele constitui sujeito discursivo da PJ, e é transformado pelo processo de formação da PJ e assumirá uma identidade segundo os ensinamentos da PJ. Simultaneamente, o jovem será objetivado pela PJ como alguém que precisa de cuidado, transformado pela instituição, e logo subjetivado por meio de um processo formador, porque assumirá essa identidade para si, construída pela prática discursiva da PJ.

As diretrizes gerais do documento 44 abaixo apontam a constituição de processos de subjetivação dos jovens que aderirem aos postulados religiosos:

A Pastoral da Juventude deve auxiliar os jovens e assessores a aprofundar os projetos políticos e os princípios cristãos que vão nortear opções concretas (CNBB, 1986, p.35).

A Pastoral da Juventude deve buscar uma pedagogia que responda à necessidade de se criar um espaço próprio para os jovens empobrecidos dentro de uma pastoral orgânica da juventude levar o jovem a perceber que sua recusa a uma espiritualidade cristã frequentemente resulta da falsa compreensão da mesma. O que ele rejeita é uma espiritualidade incompleta, desencarnada e descomprometida com a realidade (CNBB, 1986, p.39).

Incentivar o engajamento dos jovens nos meios específicos da sociedade e nos seus organismos intermediários (sindicatos, movimentos populares, associações de bairro, partido político, movimento estudantil, grêmios estudantis), para que seja fermento evangélico de transformação (CNBB, 1986, p.46).

As diretrizes acima demonstram que o discurso da PJ na década de 1980 aponta para uma subjetivação do jovem, que deve se tornar sujeito da PJ no processo de evangelização. Estes enunciados típicos da formação discursiva religiosa cristã visam incentivar o jovem a se deslocar a serviço da evangelização segundo a Igreja Católica.

O documento também alia dizeres do discurso religioso a ditos políticos para estabelecer uma relação de poder entre valores do Reino de Deus e do homem - neste contexto o jovem - relação esta que deve acontecer pela espiritualidade. De acordo com Foucault (2000; 2006; 2007), o documento permite a possibilidade de coexistência, visto que é construído historicamente e retoma outros enunciados produzidos anteriormente. Com isso, o discurso produzido pela PJ na década de 1980 apresenta aspectos de sua historicidade e

reafirma a “opção preferencial pelos jovens e pelos pobres” que a igreja católica assumiu na conferência Episcopal Latino Americana, em 1979, na cidade de Puebla, México (CELAM, 1979, p.365).

Sendo assim, o discurso da PJ é um discurso limitado, controlado pelos pressupostos cristãos, políticos e culturais daquela época. Os jovens, envolvidos no processo de catequização pastoral, são conduzidos a fazerem parte da história da PJ para que a assumam como parte de sua identidade e lutem por ela. Com isso, enquanto responsável pela existência e pelo crescimento da organização, a Igreja Católica, por meio dos líderes da PJ (lideranças, jovens, bispos, padres, freiras, et...) almeja que os jovens da PJ se sintam motivados a permanecer e a transformar esse espaço.

Ao optar pela participação na Pastoral da Juventude, estes jovens escolhem um estilo de vida peculiar em que deverão seguir alguns preceitos que determinarão suas posturas, seus comportamentos e influenciarão seu ato de fala, através do processo de formação integral da Pastoral da Juventude.

Por meio do processo de formação a Pastoral da Juventude, pretende que os jovens se reconheçam no espaço discursivo e ocupem determinadas posições de sujeitos evangelizadores, formadores de consciência- sociopolítica, a partir dos preceitos cristãos católicos. O contexto sócio-político religioso influencia ações da Igreja Católica e assim os movimentos de práticas neopentecostais crescem no interior dela. Essas condições são determinantes para definir as práticas discursivas da Igreja Católica neste século. Com isso, o documento 85 Evangelização da Juventude, desafios e perspectivas pastorais, publicado pela CNBB em 2007, reproduz enunciados que envolvem elementos da pós-modernidade, a subjetividade, a centralidade das emoções, as novas tecnologias, o individualismo e a ausência de luta coletiva que indicam outra conjuntura, porém um desafio para a Igreja Católica. A própria Igreja Católica assume tais condições e, por consequência, a sua dificuldade de se adaptar aos “novos tempos”, quando afirma que “num primeiro momento, a igreja fragilizou-se ao resistir à possibilidade de mudanças, distanciando-se da juventude, da sua linguagem de suas expressões e maneiras de ser e viver diante do avanço da modernidade” (CNBB, 2010, p.16).

Há diversas tendências de evangelização dentro da igreja católica. Os enunciados produzidos pela Pastoral da Juventude têm diferentes sentidos se proferidos por sujeitos ligados a outras tendências como a renovação carismática (RCC), que se destaca a partir dos anos de 1990 com uma prática discursiva que se pauta nos princípios neopentecostais e acentuam a subjetividade e a afetividade em sua metodologia de evangelização, em

detrimento do compromisso social e político, conforme podemos notar nas palavras do documento 85:

O modelo de capitalismo neoliberal, a tendência de acentuar os sentimentos no mundo contemporâneo, tem forte penetração no meio dos jovens e levanta questões importantes referentes à metodologia de trabalho pastoral. Por outro lado, à medida que aumenta o nível de escolaridade dos jovens, aumenta também, a necessidade de uma base intelectual da fé, caso contrário muitos acabam abandonando sua fé. É importante lembrar que as duas culturas continuam convivendo juntas; a modernidade, que acentua a razão, e a pós-modernidade, que acentua a centralidade das emoções (CNBB, 2010, p.22).

Agora, o documento 85, dadas as condições de produção, assume que a Pastoral da Juventude, fortalecida na década de 1980, não atende aos anseios da igreja católica e do atual momento histórico político da sociedade. Com isso, a igreja assume que,

Hoje é mais fácil trabalhar a espiritualidade, em todas as suas dimensões do que na década de 1980, quando o tempo dedicado às celebrações e à oração era frequentemente visto como algo secundária face à urgência da transformação social (CNBB, 2010, p.20).

O uso do termo “hoje” reforça que esse momento da enunciação é diferente daquele em que o documento anterior (Doc. 44), enunciava, reafirmando que as condições de produção nesse momento histórico privilegiam o discurso de valorização do sentimento, em detrimento dos enunciados políticos-religiosos da década de 1980. O marcador temporal demonstra, contudo, a adequação do discurso da igreja católica às exigências de um dado momento histórico.

Apesar das mudanças nas práticas discursivas da igreja católica uma questão permanece, conforme demonstrado nas análises do documento 44. O jovem continua sendo objetivado como sujeito que deve contribuir para o crescimento da igreja católica: “jovem [...] contribuam com ação de toda a igreja” (CNBB, 2010, p.11).

Outra marca particular do documento 85, diferente do documento 44, refere-se à ampla retomada dos dizeres bíblicos. De forma recorrente em seu texto, o documento 85, apresenta citações bíblicas como forma de referenciar seu discurso, sem recorrer a outra doutrina como acontece no discurso do documento 44, que se pauta em enunciados bíblicos e políticos. No documento 44 os dizeres bíblicos são reatualizados para a condução da participação política como projeto social de Jesus Cristo, que se posicionava contra o sistema político, ao passo que, nas diretrizes do documento 85, essa referência discursiva não ocorre.

A aplicação dos enunciados presentes nos documentos demonstra as características da formação discursiva de cada época e a adequação do discurso e da prática discursiva da Igreja Católica no tocante à evangelização da juventude. Segundo Foucault (2000), o enunciado enquanto função enunciativa relaciona as unidades com um campo de objetos, pois há um referente que se alia a um conjunto de posições subjetivas e as coloca em domínio de coordenação e coexistência em que são consideradas. Dessa forma, podemos distinguir os enunciados em análise como enunciados que se associam a um campo político, documento 44 e, outros que se associam ao campo religioso neopentecostal do início do século XXI, presença forte na igreja católica neste momento histórico.

Desse modo, pautada na prática do poder pastoral, a igreja católica assume uma posição-sujeito de quem detém o saber e tem o poder para delegá-lo aos jovens que são objetivados pelos saberes da Pastoral da Juventude. Os enunciados são diferentes sob dois aspectos de análise: como enunciados que se associam a um campo político, documento 44 e, outros que se associam ao campo religioso neopentecostal do início do século XXI, presença forte na igreja católica neste momento histórico.

Segundo o Marco Referencial (CNBB, 1998), a formação integral é utilizada para formar o jovem para a reflexão e ação. Essa atuação deve acontecer a partir do embasamento nos referenciais adquiridos a partir de sua participação no grupo de jovens buscando nos termos da pastoral, transformar a estrutura social.

Os depoimentos dos jovens e os enunciados do Marco Referencial da Pastoral da Juventude identifica um conjunto de elementos pensados com o intuito de formar os membros da pastoral para um determinado tipo de postura a ser adotada: “Essas formações me ajudam para me preparar para uma vida mais civilizada. Me dá uma formação de ser um ser melhor e lutador.” (N.A – Participante jovem da Pastoral da Juventude diocese de Marabá).

Um conjunto de ações, amparadas principalmente na publicação de materiais, bem como em cursos de formação do jovem deve ser acompanhada pelos assessores, que orientam os passos a serem dados. A assessoria se revela como um trabalho essencial por ser garantidor da perpetuação dos preceitos e normas a serem seguidos

A formação proposta pela Pastoral da Juventude deve resultar numa postura do jovem perante o mundo. A perspectiva é que o jovem formado segundo os preceitos do movimento tenha um grau de entendimento suficiente para agir na igreja e sua sociedade.

É importante salientar que a formação na Pastoral da Juventude não se dá de maneira desinteressada, pelo contrário, possui pressupostos claros e atende a prerrogativas constituídas

historicamente. Consta-se que o jovem deve se estabelecer enquanto sujeito, a partir dos ensinamentos pastorais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sujeito que é constituído de acordo com os documentos da Pastoral Juventude, é aquele sujeito que está subordinado a ideologia da igreja católica, pois o seu principal objetivo ao ser convocado a participar do movimento pastoral é a consagração e a construção do Reino de Deus, ideologia máxima de toda igreja. Apesar de se considerar como sujeito ativo do processo de evangelização, o jovem torna-se submisso aos dogmas da igreja.

Na medida em que o jovem adquire os saberes propostos pela Pastoral da Juventude ele vai se constituindo um sujeito objetivado desde que se submeta a reproduzir o discurso da igreja católica via Pastoral da Juventude. Quando acontece esse processo a igreja reconhece o jovem como sujeito construtor da sua própria história. Assim a igreja católica reconhece nos jovens uma forma de se transformar, usando-os como instrumento de renovação de suas práticas discursivas. A partir do momento em que os jovens se inserem no movimento pastoral ele se constitui sujeito de sua história; pois, tem a ilusão de ser protagonista de sua história e deixar de ser alienado dos outros discursos que não sejam o da igreja católica e, acredita que o discurso da igreja não é alienante, mas de libertação.

A formação pastoral entra como propulsora da subjetivação dos jovens que dela participam, na medida em que exige do jovem um outro olhar frente a realidade que está inserido pois, segundo a teoria foucaultiana a objetivação faz o indivíduo dócil, útil e disciplinado, enquanto a subjetivação o transforma em sujeito. Assim a formação da Pastoral da Juventude transforma os jovens em sujeitos objetivados quando são evangelizados e subjetiva esse mesmo jovem na medida em que ele se transforma em agente de evangelização. No entanto, para ser realmente um sujeito subjetivado o jovem deve reconhecer como sua a identidade da Pastoral da Juventude.

Ao assumir o papel de membro da Pastoral da Juventude o jovem é transformado pelo processo de formação integral em sujeito discursivo e simultaneamente esse mesmo jovem é objetivado de acordo com os princípios dessa instituição e subjetivado na medida em que assume a identidade da pastoral da juventude como princípio norteador de sua vida. Nota-se que através do processo de educação na fé, a juventude é controlada por uma porção de normas estabelecidas que são elaboradas de acordo com as exigências da igreja e internalizadas e aceitas pelos jovens da Pastoral da Juventude.

Embora todo esse processo pedagógico tenha sido produzido com a participação dos jovens, houve a incorporação das recomendações sugeridas pelo bispo, padres, religiosos, religiosas, assessores e assessoras, ou seja, houve uma seleção e controle dos discursos por sujeitos que não são os jovens. Assim as propostas pedagógicas da pastoral da juventude, indica a possibilidade de construção do sujeito que dela fará parte através de um processo de objetivação e subjetivação do jovem. O processo de objetivação e subjetivação do sujeito/jovem faz dele um objeto dócil e útil, disciplinado, de acordo com as normas da Igreja Católica para que este se torne objeto e sujeito de evangelização.

Nesse contexto a proposta de formação da pastoral da juventude, tem por objetivo garantir que o jovem mude sua ação ao participar da pastoral se tornando um transmissor da mensagem da evangelização, conforme os ensinamentos que recebe. A Pastoral da Juventude segue regras estabelecidas por práticas cristãs e políticas, através de relação de micro-poderes que se consolidam nos saberes adquiridos por meio do processo de formação integral.

Em suma, a pastoral da juventude, enquanto instituição responsável pelo cuidado da juventude se coloca em uma posição sujeito salvadora, capaz de conduzir a juventude uma transformação de vida para uma vida melhor. Desse modo, ela tem a ilusão de que é a instituição salvadora da juventude, o que faz produzir um discurso de salvação política, educacional e religiosa.

## **REFERÊNCIAS**

**BORAN. J. Juventude: O grande desafio.** 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

**CNBB- Somos Igreja jovem.** 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

**CNBB- Evangelização da Juventude: Desafios e perspectivas pastorais.** São Paulo: Paulinas, 2010.

**CNBB- Evangelização da Juventude: Desafios e perspectivas pastorais.** São Paulo: Paulinas, 2007.

**CNBB-Marco Referencial da Pastoral da Juventude do Brasil.** Ed. Estudos nº 76, São Paulo: Paulus 1998.

**CNBB-Processo de formação da PJ – construindo juntos: roteiro para grupos de jovens.** São Paulo: CCJ, N/4, 1992.

**CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Pastoral da Juventude no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 1986.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Vol. I. A vontade do saber; Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder** (p. 243-276), Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Tradução **Laura Fraga de Almeida Sampaio**. 19ª Ed. São Paulo: Loyola 2006.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber, tradução de Luiz Felipe Baeta Neves**. 6 Ed. Rio de Janeiro, forense universitária, 2000.

Recebido em: 10/07/2019  
Aprovado em: 13/08/2019



## APRESENTAÇÃO

O editorial tem a honra de publicar o segundo dossiê que compõe o presente número intitulado “**LEITURAS, IMAGENS E REPRESENTAÇÕES DA AMAZÔNIA**” organizado por César Martins Souza, Marcos Murrelle Azevedo Cruz, Kátia Barros Santos, Karla da Conceição Ferreira, Karla Juliana da Silva Oliveira, Ketno Lucas Santiago e Livia Alencar Pacífico Tavares, que reúne pesquisas apresentadas no I Seminário Internacional Linguagens, Saberes e Sociodiversidade na Amazônia, realizado em 2018, na Universidade Federal do Pará, campus de Bragança (PA). Os estudos aqui reunidos têm por objetivo consolidar redes de diálogos entre diferentes grupos de pesquisas da pós-graduação na Amazônia nas suas múltiplas abordagens, por meio de um profícuo diálogo com a História, a Linguagem, a Antropologia e a Sociologia.

O primeiro artigo “**A conquista do Amazonas**”: Antônio Parreiras e a sua **representação da Amazônia**, de Raimundo Nonato de Castro, discute como o quadro “*A Conquista do Amazonas*”, de Antônio Parreiras, é rico em detalhes e capaz de remeter o expectador ao período colonial, contudo, trata-se de uma produção do início do século XX e nele é possível ver a construção de uma identidade regional pela qual marca o nascimento do Estado do Pará para além das fronteiras com os outros estados da federação. A produção de um quadro com essa simbologia não poderia ser delegada a um pintor qualquer, nesse sentido, Antônio Parreiras foi responsável por pintar a sua obra-prima que ficaria no Pará como parte do projeto republicano de construção de símbolos nacionais.

Dando prosseguimento ao estudo das representações, o artigo “**Festa da caridade: a representação do negro nas comemorações do abolicionismo belenense (1881-1888)**” de Carlos Denizar Machado, analisa a representação dos negros no contexto das festas do abolicionismo belenense. O trabalho discute as festas do abolicionismo enquanto discurso de caridade em torno da questão liberdade na década da abolição e a representação do negro enquanto “bom cativo”, trabalhador idealizado pelas elites senhoriais. As festas eram comemoradas enquanto um ritual de “batismo da liberdade” e momento de ideal de relacionar a liberdade enquanto ação festiva de caráter benevolente, momento de harmonia e confraternização.

No terceiro artigo “**A prática pedagógica para a diversidade cultural na escola do campo ribeirinha**” de Maria Auxiliadora dos Santos Coelho e Josenildo Santos de Souza, os autores apresentam sua pesquisa que foi realizada no município de Benjamin Constant, Estado do Amazonas, com base na abordagem qualitativa utilizando-se de observações participantes

em sala de aula e na escola, entrevistas semiestruturadas e análises de documentos, que permitiram discutir e refletir sobre o contexto educacional, as singulares e especificidades dos sujeitos no contexto escolar. A investigação apontou que apesar da existência de uma grande diversidade cultural no cotidiano da sala de aula e os parâmetros legais e didáticos que orientam o trabalho pedagógico, esta diversidade não é contemplada nas práticas docentes de sala de aula e tampouco no ambiente educacional.

Na sequência dos estudos culturais, o artigo **“Relações interculturais em processos educativos de povos ribeirinhos da Amazônia”** de Kleby Miranda Costa mostra como a prática intercultural, no ensino de línguas estrangeiras, colabora para a construção de relações apaziguadoras no campo da tolerância, do respeito ao outro e na recepção de uma leitura positiva da pluralidade social e cultural que vislumbra a vida educacional dos estudantes. O trabalho teve por objetivo analisar as traduções interculturais na prática de professores de língua estrangeira, da Escola Municipal de Ensino Fundamental Almirante Barroso, na cidade de Mocajuba PA, destacando neste processo a tradução cultural e a dimensão linguística, na escola ribeirinha.

Por fim, a **“Obra literária chuva branca e comunidade do treme: uma breve reflexão acerca das expressões idiomáticas utilizadas nesses espaços”** de Livia Regina Fernandes Souza e Tabita Fernandes da Silva discute as expressões idiomáticas que se fazem presentes quando termos ou frases assumem um significado diferente de quando são analisados por uma perspectiva isolada, isto é, a interpretação é captada de forma global pela soma das palavras. Considerando que a obra *Chuva Branca* (1968) é caracterizada por sua grande abordagem lexical, assim como a comunidade do Treme em Bragança/Pará, este trabalho promoverá uma reflexão acerca dos fatores que contribuem para que algumas expressões idiomáticas estejam presentes nos espaços supracitados, ainda que o tempo e a realidade sejam distintas.

Além destes trabalhos, o editorial apresenta ainda na sua seção livre 2 (dois) importantes trabalhos que tem a Amazônia como espaço de pesquisa e produção de conhecimento, especialmente em suas questões urbanas e geográficas.

O primeiro artigo **“Espaços públicos, lazer e cidade: conformação de praças públicas em Belém-Pará”** de Jessika Paiva França e de Mirleide Chaar Bahia identifica alguns acontecimentos marcantes na cidade de Belém-Pará, os quais influenciaram na produção e reconfiguração de Espaços Públicos, em especial na conformação dos largos que, atualmente, são mais conhecidos pela denominação de Praças Públicas. Para tanto, utilizou-se de ampla pesquisa bibliográfica e documental sobre a fundação e expansão urbana da cidade de Belém. Os resultados apontaram que, por aproximadamente dois séculos, a institucionalização desses

espaços esteve vinculada a interesses religiosos de consolidação do catolicismo, por favorecer a aglutinação de pessoas. Somente no final do século XIX, foram denominados de praças e passaram a servir, mais fortemente, às práticas de lazer e de sociabilidade na cidade.

Dando continuidade aos estudos urbanos e geográficos da cidade de Belém, o segundo artigo **“Paisagem e percepção socioambiental em áreas de várzeas urbanizadas, Belém-Pará”** de autoria de *Viviane Corrêa Santos, Márcia Aparecida da Silva Pimentel, Carla Cristina de Azevedo Sadeck e Aline Maria Meiguins de Lima* mostra como as várzeas são áreas importantes no contexto da paisagem amazônica. A sua ocupação remete à história dos primeiros grupos humanos na região. O processo de ocupação urbana, na sua história mais recente, tem modificado a dinâmica dessa unidade especialmente no seu sistema hidrológico, que passa a se readequar aos padrões de urbanização. O objetivo deste trabalho é discutir as propostas para o ordenamento urbano em áreas de várzea no município de Belém (PA), a partir da percepção das comunidades sobre o processo de reconstrução da paisagem.

Por fim, na seção Ensaio Etnofotográfico, encontramos dois ensaios: no primeiro, intitulado **“Gira de santo e caboclo no “Recanto de Ogum” de pai Kanzilê – imagens de um terreiro nagô da cidade de Soure (Marajó/Pará)”** do professor Wladirson Cardoso apresenta uma experiência vivida no “Recanto de Ogum” de pai Kanzilê, em Soure, retratando questões como religião e homossexualidade. No outro, intitulado **“ladainha em louvor a São Miguel da comunidade Tauerá de Beja (Abaetetuba/Pa)”** os autores Jocenilda Rosário, Samuel Rosário e Rilvanda Santos abordam alguns aspectos como devoção, tradição e memórias em torno de uma tradição que retrata a ladainha em louvor a São Miguel em uma comunidade do município de Abaetetuba.

Enfim, esperamos que os leitores encontrem nestes importantes trabalhos uma fonte inspiradora de estudo e de compreensão da Amazônia nas suas múltiplas construções culturais, ao mesmo tempo em que desejamos boa leitura a todos.

Os organizadores

## **DOSSIÊ AMAZÔNIA**



## “A CONQUISTA DO AMAZONAS”: ANTÔNIO PARREIRAS E A SUA REPRESENTAÇÃO DA AMAZÔNIA.<sup>1</sup>

Raimundo Nonato de Castro<sup>2</sup>

### RESUMO

O quadro “*A Conquista do Amazonas*”, de Antônio Parreiras, é rico em detalhes e capaz de remeter o expectador ao período colonial, contudo, trata-se de uma produção do início do século XX e nele é possível ver a construção de uma identidade regional pela qual marca o nascimento do Estado do Pará para além das fronteiras com os outros estados da federação. A produção de um quadro com essa simbologia não poderia ser delegada a um pintor qualquer, nesse sentido, Antônio Parreiras foi responsável por pintar a sua obra-prima que ficaria no Pará como parte do projeto republicano de construção de símbolos nacionais. Com esta encomenda, Antônio Parreiras organizou a sua primeira tela histórica. Nesta perspectiva, o principal objetivo é identificar os diversos aspectos presentes na tela *A Conquista do Amazonas* de Antônio Parreiras. Ressaltando que a tela narra um dos grandes feitos do período colonial, mas a sua produção faz parte de um projeto de construção de uma identidade regional. Tanto que a tela está dividida em três momentos-chave. O primeiro relaciona-se ao ato de conquista, no qual a leitura do termo de posse é feita. No centro, os cinco membros da expedição chefiada por Pedro Teixeira ouvem de maneira solene, não havendo manifestação de desrespeito; O segundo momento relaciona-se com a ideia de civilização em que o europeu conduz o elemento indígena em direção à vivência em sociedade e ao progresso. E, por último, o predomínio quase absoluto das tecnologias europeias, uma vez que as velas das embarcações portuguesas ocupam lugar de destaque se comparadas àquelas produzidas pelos indígenas amazônicos.

**Palavras-chave:** A conquista do Amazonas. Antônio Parreiras. Pintura. Representação

### ABSTRACT

The painting “*A Conquista do Amazonas*”, by Antônio Parreiras, is rich in detail and capable of referring the viewer to the colonial period, however, it is a production from the beginning of the 20th century and it is possible to see the construction of an identity regional by which marks the birth of the State of Pará beyond the borders with the other states of the federation. Antônio Parreiras was responsible for painting his masterpiece that would remain in Pará as part of the republican project of building national symbols. With this order, Antônio Parreiras organized his first historical screen. In this perspective, the main objective is to identify the various aspects present in the screen. Noting that the screen narrates one of the great achievements of the colonial period, but its production is part of a project to build a regional identity. So much so that the screen is divided into three key moments. The first relates to the act of conquest, in which the reading of the pose term is made. In the center, the five members of the expedition led by Pedro Teixeira hear in a solemn manner, and there is no manifestation of disrespect. The second moment is related to the idea of civilization in which the European leads the indigenous element towards living in society and progress. And lastly, the almost absolute predominance of European technologies, since the sails of the Portuguese vessels occupy a prominent place, if compared to those produced by the Amazonian natives.

**Keywords:** A Conquista do Amazonas. Antônio Parreiras. Painting. Representation.

<sup>1</sup> Este texto é uma pequena parte da dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará, intitulada: Sobre o Brilhante efeito: história e narrativa visual em Antônio Parreiras 1905-1908.

<sup>2</sup> Dr. em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social pela Universidade Federal do Pará. Professor EBTT do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará

## INTRODUÇÃO

A tela “a Conquista do Amazonas” de Antônio Parreiras foi pintada em 1907 e entregue ao governo do Pará em 1908 no contexto da economia da borracha, que foi marcado pela *Belle Époque*<sup>3</sup>. Contudo, importa destacar o contexto que levou a sua encomenda. Para termos ideia, quando esteve em Belém, em 1905, o pintor Antônio Parreiras era considerado um artista consagrado. A imprensa paraense afirmou que a elite artística local se depararia com a produção de um “notável paisagista brasileiro, o qual desde ontem se acha em Belém, vindo da Capital Federal a bordo do *São Salvador*”<sup>4</sup>. Parreiras tinha como objetivo a realização de uma exposição das suas 41 telas a óleo<sup>5</sup>. Inicialmente, iria expô-las no *hall* do Colégio Paes de Carvalho, no entanto, pela receptividade que teve e sendo acompanhado pelo professor e pintor Carlos Azevedo, o governador Augusto Montenegro ofereceu o *Foyer* do Teatro da Paz. Quando foi aberta a exposição, a população intelectual de Belém correu para conferir de perto as obras tão comentadas nos jornais locais.

Antônio Parreiras “aplaudido pintor brasileiro”, havia sido recepcionado com grandes demonstrações de apreço por todas as classes sociais de Belém, tendo o governador do Pará e o intendente de Belém proporcionado o mais cordial agasalho, de modo a facilitar todos os meios para a realização da sua exposição. A imprensa de Belém e os “telegramas tem dado notícia da recepção e do êxito de Parreiras”<sup>6</sup>.

A imprensa de Belém destacou que, desde as primeiras notícias, começou a manifestar-se no público uma verdadeira ansiedade pela exposição artística, de modo assumir a inauguração proporções de uma “notável manifestação de bom gosto da sociedade de

---

<sup>3</sup> Sobre a *Belle Époque* na Amazônia Ver: SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a belle-époque, 1870-1912*. 3ª ed. Belém: Paka-Tatu, 2010. DAOU, Ana Maria. *A Belle Époque Amazônica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

<sup>4</sup> Exposição de pintura. *O Jornal*, Belém, 03 de junho de 1905. p. 1.

<sup>5</sup> *O Jornal*, de 04 de junho de 1905, destaca quais as telas foram expostas naquele Vernissage:

“Gentilmente recebido pelo Sr. Dr. Governador do Estado, foi o pintor Antônio Parreiras, a conselho de s. Exa. fazer a exposição de seus quadros no foyer do teatro da Paz.

São estas as telas constantes do catálogo que nos ofereceu: - Morte de Virgínia, Esperando o Zagal, Tormenta, Morte do Pastor, Ovelha ferida, Tarde de Agosto, No tanque, Cena da roça, Naufrágio, Cabana abandonada, Interior de cabana, Bregal, Rochedo da Boa-Viagem, Mau tempo, Tarde de Dezembro, Sudoeste; Luz matutina, Parque abandonado, Marinha, Villagem de pescadores, Lar infeliz, Vencido, Manhã de neblina, Ressonando, Alvorada, Trabalho, Arethusa, Cabana de pescadores, Esperando o norte, Reflexo, Solidão, Adormecida, Triste notícia, Calmaria, Agonia dos amendoeiros, Depois da chuva, Nevoaça, Uma impressão, Pasto em Julho e mais umas três ou quatro que se não acham nele compreendidas.

O Sr. Dr. Augusto Montenegro aceitou o convite de Parreiras para inaugurar-lhe a exposição, o que, como já dissemos se fará em breves dias.

Serão gratuitas as entradas, custando apenas, os catálogos o preço de \$1000, cada exemplar”. Exposição de pintura. *O Jornal*, Belém, 04 de junho de 1905. p. 1.

<sup>6</sup> O pintor Parreiras. *O Jornal*, Belém, 16 de junho de 1905. p. 1.

Belém”<sup>7</sup>. A exposição foi bem aceita. E os jornais diariamente noticiavam o número de frequentadores, fornecendo estatísticas dos visitantes à exposição. Essa necessidade procurava demonstrar o quanto a presença do povo intelectualizado era necessária para a valorização do regime nascente, neste caso da República. De certo modo, o envolvimento do povo com questões republicanas se fazia urgente e a educação<sup>8</sup> desempenharia papel fundamental por intermédio de uma pedagogia cívica capaz de criar heróis que levassem o povo a ver-se representado.

Assim, a grande quantidade de observadores dava ideia do sucesso que vinha sendo obtido no Pará por Antônio Parreiras. No dia 23 de junho de 1905, a repercussão da exposição foi tão grande que o número de visitantes chegou a 3.003 e, por isso, a uma hora da tarde, horário em que a exposição deveria ser fechada, muita gente disputava um lugar para ver os “belos quadros expostos, havendo necessidade de, por algum tempo, impedir as entradas para evitar atropelos”<sup>9</sup>.

Além disso, devido à importância que obteve na exposição em Belém, grande parte das suas obras foi adquirida pelas autoridades e apreciadores locais. E, embora não tivesse sido a primeira grande exposição de artes no Pará, pois nomes consagrados já haviam passado pela região e realizado exposições importantes<sup>10</sup>, Parreiras, ao contrário, além da exposição que realizou, recebeu diversas encomendas<sup>11</sup>.

Como parte das encomendas recebidas pelo intendente Antônio Lemos, Parreiras abriu no dia 08 de agosto de 1905 a sua nova exposição em Belém intitulada pelo *O Jornal* de “*Os Novos quadros de Parreiras*”, realizada no *Foyer* do Teatro da Paz foi, mais uma vez, sucesso de público. Por se tratar de uma encomenda oficial, o pintor recebeu elogios sobre as

---

<sup>7</sup> O pintor Parreiras. *O Jornal*, Belém, 21 de junho de 1905. p. 1.

<sup>8</sup> Paes de Carvalho destacava que a educação “do ponto de vista profundamente republicano (...) o ensino deveria emancipar-se da jurisdição do governo e ficar exclusivamente a cargo das doutrinas e dos métodos que possam orientá-los. (...) Entretanto, o governo ainda é obrigado e sê-lo-á por muito tempo a intervir nesta matéria, por que infelizmente ainda bem pouco se pode esperar da iniciativa individual ou coletiva”. PARÁ. Mensagem dirigida ao Congresso do Estado do Pará pelo Dr. Paes de Carvalho Governador do Estado. A 7 de abril de 1899. Belém: Tip. do Diário Oficial, 1899. p. 48. A educação assume grande importância no processo de representação da cidade que se organiza. O estado, o Município e os particulares são os responsáveis pela abertura de inúmeras escolas públicas e privadas. Sobre a educação para preparar para o mercado e trabalho e este como um fator de segurança para a sociedade urbana. Ver: DIAS, Edinea Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto – Manaus – 1890-1920*. Manaus: Editora Valer, 2007.

<sup>9</sup> O pintor Parreiras. *O Jornal*, Belém, 23 de junho de 1905. p. 2.

<sup>10</sup> Para uma leitura mais aprofundada sobre a grande quantidade de exposições realizadas em Belém, Ver: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *Eternos modernos: uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929*. (Tese de Doutorado), São Paulo: Unicamp, 2001

<sup>11</sup> Recebeu encomendas do intendente municipal Antônio Lemos o qual solicitou que fossem pintados os principais pontos da cidade de Belém. O sr. Domingos Barreira, presidente do Grêmio Literário Português, encomendou um croqui de um quadro histórico, representando a chegada das primeiras caravelas portuguesas à Bahia cabralina. Além do quadro a “Conquista do Amazonas” encomendado pelo governador do Pará Augusto Montenegro.

mais novas obras. O crítico de arte destacou: “Constituem eles reproduções admiráveis de trechos da cidade (...)”. Com isso, a crítica fazia questão de mostrar o quanto o regionalismo estava presente nas obras que iriam compor a pinacoteca municipal. Esses elogios procuravam reforçar o desenvolvimento que Belém vinha sofrendo.

O que foi posto nas telas eram, necessariamente, os trechos mais importantes na visão de Antônio Lemos. Novamente, vale-se do texto do crítico que afirmou que o público olhava as telas “ultimamente animadas pela inspiração de Parreiras, ninguém há que não experimente logo a sensação do meio que nos circunda e não logre a visão dos trechos mais sedutores da nossa bela capital”.

Figura 1: Exposição Parreiras, 1905. Foyer do Teatro da Paz.



Fonte: Belém da Saudade: A memória de Belém no início do século em cartões-postais.

O texto do periódico afirmou não ser capaz de lançar uma crítica ao trabalho, pois ao tentar realizá-la seria uma pretensão demasiada, isso não era possível devido aos limites da notícia ligeira que tinha a função apenas de demonstrar uma impressão dos novos quadros. A crítica só poderia ser realizada por meio de uma análise mais técnica, nesta se poderia exarar uma opinião rigorosa sobre os trabalhos de um artista “cujo nome impõe ao que lhe vai dizer sobre os trabalhos o máximo escrúpulo e a maior segurança nos juízos”<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Os novos quadros de Parreiras. *O Jornal*. Belém: 08 de agosto de 1905. p. 1.

## 1. A TELA HISTÓRICA *A CONQUISTA DO AMAZONAS*: PAISAGEM E RETRATO.

Em texto denominado “Profissão de Fé”<sup>13</sup>, Antônio Parreiras destacou que ao enveredar pela pintura histórica, obteve diversas vantagens, haja vista ter contribuído para um dos momentos mais interessantes da pintura histórica no Brasil, enfatizando que o aspecto predominante de sua pintura é a natureza.

Na tela histórica *A Conquista do Amazonas* é possível visualizar diversos gêneros compositivos, desde a pintura de paisagem que se apresenta dominante na representação até os retratos nos quais observa-se as expressões e olhares do grupo conquistador.

A tela foi produzida para ornamentar o salão “nobre de recepções oficiais de Palácio”<sup>14</sup> do Governo e contempla vários elementos que só poderiam ser representados numa tela de grande dimensão. O pintor Parreiras, como é sabido, era pintor de paisagem, nas suas obras a natureza ganhava ênfase e, no caso desta tela, o crítico afirmou que era possível ver a representação de uma paisagem “amazônica constituída pelo tom verde-negro da vegetação que cobre a ilha que aí se destaca”<sup>15</sup>.

Importante ressaltar que a pintura de paisagem ocupava lugar secundário na hierarquia acadêmica, situação esta que foi modificada no século XIX, uma das razões que levaram a essa mudança decorreu da introdução da chamada pintura ao ar livre, que se popularizou neste momento graças à invenção da bisnaga descartável para tintas. Essa pintura tem no *Impressionismo*<sup>16</sup> a sua maior representação, ou seja, ela é executada pela observação da natureza a partir das próprias impressões pessoais dos pintores que levaram a uma nova maneira de ver e representar a natureza aproveitando elementos da luminosidade com cores complementares.

No caso da tela de Parreiras, observa-se uma intervenção do pintor ao retratar o céu, que apesar de não ser um consenso entre os críticos, merece certo destaque, já que “ao alto, o céu de um azul límpido apenas encoberto, a espaços, por tênues nuvens quase transparentes colocadas à direita perto do ângulo superior”. O crítico do *O Jornal*, mesmo elogiando o trabalho de Parreiras, destacou um azul que não era típico das terras amazônicas.

---

<sup>13</sup> PARREIRAS, Antônio. “Profissão de Fé”. Manuscrito - Texto datilografado com correções manuscritas por Antônio Parreiras, sob o título *Profissão de fé* em 09 folhas, local e data indeterminados, 27,0 x 21,0 cm.

<sup>14</sup> Conquista do Amazonas: uma exposição de pintura. *O Jornal*, Belém, 16 de janeiro de 1908. p. 1.

<sup>15</sup> Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 19 de janeiro de 1908. p. 1.

<sup>16</sup> Sobre o movimento Impressionista Ver: SCHAPIRO, Meyer. *Impressionismo: reflexões e percepções*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002. FRANCASTEL, Pierre. *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva, 2011. FRANCASTEL, Pierre. *Arte e técnica nos séculos XIX e XX*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2000.

O quadro de Parreiras foi finalizado no seu *ateliê* em Niterói - RJ, tendo utilizado de modelos vivos para realizar a sua produção. *A Conquista do Amazonas* está recheado de representações de figuras individuais e coletivas, além de contar com a utilização de documentos, fotografias e do auxílio dos materiais fornecidos pelo governador do Pará.

A cena desenvolve-se em primeiro plano, na qual é visível a grandeza da natureza sobre o homem. Essa natureza leva o expectador a certo saudosismo. O predomínio das grandes árvores amazônicas delimita a sua representação no quadro, pois elas se destacam na representação. O observador visualiza diversos elementos naturais desde o sol que ilumina o ato de posse, até o rio que se representa grandioso graças às embarcações gigantescas fundeadas em suas margens.

Outro elemento que ganha destaque na representação é o vento que movimenta as árvores, as bandeiras e as velas das embarcações. As velas visualizadas ao fundo da tela mostram o quanto os ventos foram fundamentais no processo das Grandes Navegações<sup>17</sup>. Neste sentido, a natureza demonstrada na tela de Parreiras é colocada na condição de dominada pelos europeus, que passaram a utilizá-la a seu favor, facilitando o seu deslocamento em direção ao Novo Mundo.

Como afirma Crosby, a dominação dos elementos naturais, em especial, os ventos, levaram os europeus a lugares nunca imaginados. No entanto, os mesmos europeus necessitavam de recursos extras que lhes proporcionassem a imposição do seu poder. Portanto, os grandes navios somados com os seus canhões, tornaram-se o trunfo dos navegadores europeus, durante a conquista dos oceanos, por exemplo.

Além da paisagem predominante na tela *A Conquista do Amazonas*, outro gênero que se destaca é o retrato<sup>18</sup>, que ocupa um lugar de destaque na representação da conquista. Os grandes homens estão visualizados no centro da tela, as poses fornecem características que se

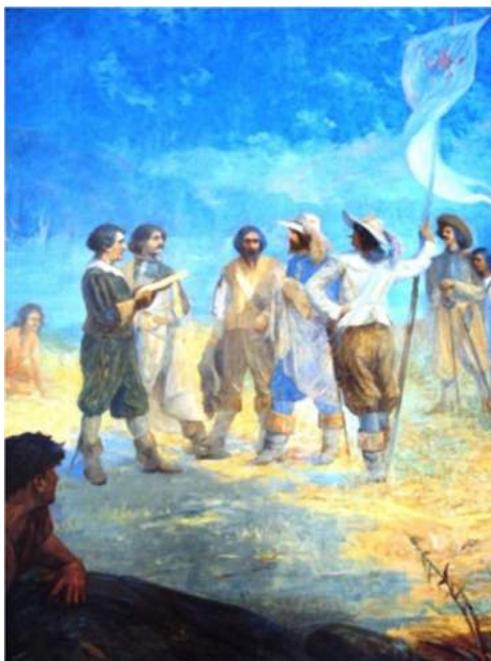
---

<sup>17</sup> Segundo Alfred W. Crosby, “(...) os oficiais e marinheiros sabiam mais sobre os ventos e as correntes dos grandes oceanos, e mais sobre a geografia do mundo geral, que quem quer que fosse, fora Deus. Conheciam um caminho em torno da América. Sabiam que o Oceano Pacífico e, portanto, o mundo era muito maior do que supunha. Sabiam que havia um caminho através desse oceano e ao redor do mundo, e que os ventos alísios eram tão confiáveis em toda parte, menos no Pacífico ocidental, quanto no Atlântico. (...)”. CROSBY, Alfred W. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa 900 – 1900*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

<sup>18</sup> Para Hans Vlieghe o mais excepcional tipo de retrato, mais aristocrático e dispendioso era o *portrait historié*, que representava o modelo ou modelos caracterizados como personagens históricos ou mitológicos. “Assim como para a Nobreza, a posse de retratos proporcionava aos *nouveaux riches* uma espécie de árvore genealógica visual. A importância que dava ao conhecimento dos antepassados está na mesma linha de seus esforços bem-sucedidos para fazer parte da nobreza. Evidentemente, a posse de bens de raiz era o primeiro requisito, mas, além disso, era essencial ter uma fundamentação genealógica adequada as suas pretensões. Embora se atribuisse valor a feições claramente reconhecíveis, esperava-se, sobretudo que o pintor melhorasse esses traços quando necessário e fosse capaz de mostrar seus modelos de modo a enfatizar sua posição social”. VLIEGHE, Hans. *Arte e Arquitetura Flamengo, 1585- 1700*. São Paulo: Cosac & Naif, 2001. p. 8. Sobre a pintura de retratos, Ver: CASTELNUOVO, Enrico. *Retrato e sociedade na arte italiana. Op. Cit.* SLIVE, Seymour. *Pintura holandesa 1600-1800*. São Paulo: Cosac & Naif, 1998.

destacam enquanto gênero autônomo. Frise-se que entre os séculos XVIII e XIX, os retratos foram destacados em novos contornos, representando figuras dos diversos segmentos sociais no sentido mais amplo, ou seja, há uma liberdade maior de expressão, onde o pintor subverte a convenção.

Figura 2: Detalhe da tela. *A Conquista do Amazonas*, 1907, óleo s/tela. 800 x 400 cm.



Acervo: Museu Histórico do Estado do Pará – PA

Na imagem, o retrato fica em evidência, pois as figuras na tela dirigem os olhares ao ato solene. No entanto, na pintura de Parreiras o observador pode analisar os vários momentos que compõem a obra e verificar que os diversos personagens com os seus olhares ora buscam o ato de posse, ora um observador que não foi retratado na imagem. Essa característica do retrato, segundo Castelnuovo, segue uma consagração da fórmula, na medida em que o retrato de perfil era utilizado para “fins de celebração e comemoração”<sup>19</sup>.

O retrato, neste caso, assume um “autêntico e imediato significado simbólico”, portanto a imagem que tem valor comemorativo por excelência é, na opinião de Castelnuovo, aquela que é representada de perfil. Percebe-se nos retratos que compõem a tela *A Conquista do Amazonas*, que as suas dimensões se destacam como elementos novos e imponentes por estar alicerçado num assunto que representa o caráter público do modelo e da imagem. Por

<sup>19</sup> CASTELNUOVO, Enrico. *Retrato e sociedade na arte italiana. Op. Cit.* p. 35.

exemplo, a representação de Pedro Teixeira, serviu para redimensioná-la enquanto um destacado conquistador responsável por um grande ato de conquista das terras amazônicas.

Há uma despersonalização do retrato, contudo trata-se de um sinal característico do exercício de poder, quer nos trajes, nos atributos e na pose, quer na expressão do olhar. Por isso na tela ganha-se mais destaque os caracteres públicos do que os privados. Neste caso, o centro da tela está recheado de uma áurea simbólica, o retrato de Pedro Teixeira destaca-se pelos objetos e instrumentos carregados de alusões. Ele ocupa o campo dos significados alegóricos e supra individuais que se quer atribuir-lhe, no entanto, a imagem não aparece de forma despersonalizada, já que pode ser lida ao mesmo tempo como metáfora e história.

Desse modo, a pintura de história, como já frisado, somente é possível pela glorificação do tema que é abordado, mas que necessita de uma consciência “quase esmagadora do prestígio dos feitos do passado”. Neste caso, a pintura de história proporcionava ao pintor certo prestígio que remontava, nas palavras de Michael Levey, a “Garracci e Rafael”<sup>20</sup>.

No entanto, deve-se considerar que o termo é aplicado à pintura na qual se representa os fatos históricos, cenas mitológicas, literárias e da história religiosa. Contudo, ela está estritamente ligada ao registro de eventos da história política. Neste sentido, as batalhas, as cenas de guerra, personagens célebres, fatos e feitos de homens notáveis são os que passam a ser contados em telas de grandes dimensões. Em geral, as telas de caráter histórico faziam parte de projetos que procuravam reforçar certas ideias. Por isso, a maioria das telas históricas, em geral, eram realizadas a partir das encomendas, de modo que, evidenciavam um tipo de produção relacionada com a temática da nação ou da política.

A pintura de história tornava-se um desafio maior ao pintor, haja vista que nessas telas existiam experimentações simultâneas de diferentes gêneros artísticos, tanto com a paisagem e natureza morta que se destacavam como pano de fundo e de elementos de cenário quanto de retratos e cenas de gêneros que estão nas caracterizações dos personagens e na ambiência. Neste caso, a realização de telas com muitos elementos incita os pintores à procura de soluções inéditas em termos de composição.

No início do século XX, a pintura de história ainda era vista como “o gênero mais nobre e ambicioso para um grande pintor”. Neste sentido, o pintor Parreiras insere-se na sociedade paraense como um dos grandes responsáveis pela produção de um quadro

---

<sup>20</sup> LEVEY, Michael. *Pintura e Escultura na França, 1700-1789*. São Paulo: Cosac & Naif, 1998. p. 10.

“primorosamente executado e imaginado, sobretudo atendendo-se as mil dificuldades da pintura no gênero histórico”<sup>21</sup>.

## 2. “A CONQUISTA DO AMAZONAS” COMO CONSTRUÇÃO DE VALORES SIMBÓLICOS.

O quadro *A Conquista do Amazonas* de Antônio Parreiras por ter sido realizado no contexto da Primeira República, período de reafirmação e de construção de valores simbólicos, mostra o quanto a riqueza dos detalhes da obra está relacionada com os objetos políticos do momento.

Para Benedito Nunes, “a arte excede, de muito, os limites das avaliações estéticas”. Por isso a obra de arte exprime uma concepção de mundo que atende aos valores tidos como novos e originais, vinculando-se “à religião, à moral e à sociedade como um todo”<sup>22</sup>, existindo uma ligação entre a emoção passada pelo autor e a compreensão do observador. Neste caso, caracteriza-se enquanto uma afirmação de caráter coletivo. Por isso, a arte não tem fronteiras, já que nasce da criação humana e é produzida para representar uma situação realista ou não, tornando-se uma testemunha do passado humano.

*A Conquista do Amazonas* procura representar o domínio lusitano sobre os povos amazônicos, demonstrando a soberania do homem branco, fato este considerado essencial para o início da República brasileira. O quadro é uma tentativa de reviver as grandes conquistas lusitanas, utilizando-se uma analogia: como se a implantação Republicana ganhasse uma dimensão grandiosa, característica das conquistas europeias do período colonial.

Por isso, o governador do Estado do Pará, Augusto Montenegro, ao encomendar a grande tela ao pintor Parreiras, destacou que deveria abordar o tema das expedições de exploração e conquista em que se expandia o “gênio aventureiro”, que segundo a publicação do *Álbum do Pará* de 1908<sup>23</sup>, era uma das características da raça lusitana “desses famosos

<sup>21</sup> PARÁ. Governador (1901 – 1909: Augusto Montenegro). *Álbum do Estado do Pará*. Paris: Champonet, 1908. p. 284.

<sup>22</sup> NUNES, Benedito. *Introdução à Filosofia da arte*. São Paulo: Editora Ática, 1991. p. 15.

<sup>23</sup> As publicações dos *Álbuns* tornaram-se comuns no final do século XIX e início do XX davam visibilidade não somente ao Estado, mas também aos seus empreendimentos comerciais, industriais e sociais. Além de favorecer uma propaganda de particulares no exterior. Em carta endereçada ao governador do Pará, Manuel Carneiro da Costa, solicita ao governador providências quanto às informações contidas naquele livro. “Tendo chegado ao meu conhecimento que no *álbum do Pará*, mandado organizar por V.<sup>a</sup> Ex.<sup>a</sup> tem na página 241, a fotografia de meu estabelecimento industrial, (Rua indústria, 127), estando ela, porém com o nome de outro industrial J. de Freitas & C.<sup>a</sup>. Procurando e obtendo certeza d’isso, resolvi dirigir-me a V.<sup>a</sup> Ex.<sup>a</sup>. solicitando o obséquio de tomar em consideração tal erro, que de algum modo prejudica interesses meus, pois os Inds. J. de Freitas & C.<sup>a</sup>, têm a Rua Benjamim Constant, casa do mesmo ramo de negócio que eu.

tempos”. Para o governador, o pintor Parreiras iria produzir a grande tela, cujo objetivo seria “a glorificação do seu país, e que precisou aqui, de sua parte, de um considerável esforço”<sup>24</sup>.

O trecho retirado do *Álbum do Pará* dá a ideia do que deveria ser representado na tela de Antônio Parreiras. Para isso o pintor misturou dados documentados, acrescido de invenção e mitologia<sup>25</sup>. O episódio seria o da grande expedição organizada pelo Governador da Capitania do Maranhão, Jácomo Raymundo, em pleno contexto da União Ibérica (1580 – 1640), cujo comando coube a Pedro Teixeira e tinha como objetivo a conquista do grande rio Amazonas e das terras da região, com a construção e fundação de fortalezas e vilas para a Coroa de Portugal, demonstrando a dominação lusitana sobre os elementos presentes ao longo da viagem: os indígenas e/ou naturais.

O quadro ocuparia uma parede do salão nobre do Palácio dos Governadores decorado para atender a essa necessidade republicana. A tela emprestava ao salão, segundo o crítico, um brilhante efeito, realçado pelo finíssimo mobiliário e pelos retratos dos presidentes da República, dispersos pelas demais paredes<sup>26</sup>. Além desses, outros símbolos estavam presentes nas paredes do salão e davam bem a dimensão do que esperava ser representado. Por exemplo, o Monograma do estado do Pará estava cercado pelo grande símbolo da economia brasileira do período do café.

---

Aguardando as esclarecidas providências de V<sup>a</sup>. Ex.<sup>a</sup> CÓDICE DE CARTAS. Fundo: Secretaria do Governo, ano 1901. Arquivo Público do Estado do Pará - APEP. Caixa. 09.

<sup>24</sup> PARA. Governador (1901 – 1909: Augusto Montenegro). *Álbum do Estado do Pará*. Paris: Champonet, 1908. p. 284.

<sup>25</sup> Sobre as estruturas de transformações de um símbolo místico, Ver: DORA, Panofsky. *A caixa de pandora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>26</sup> Conquista do Amazonas: uma exposição de pintura. *O Jornal*, Belém, 16 de janeiro de 1908. p. 1.

Figura: 3. Detalhe do Salão Renascença<sup>27</sup>

Museu Histórico do Estado do Pará. Foto: Paulo Cezar.

Nesse panorama, construir uma identidade amazônica que pudesse transmitir ao povo a ideia de um Estado grande, marcado pela modernidade, ocupava o centro dos debates políticos do momento. A tela ficaria exposta neste salão, para impressionar a todos que a vissem. Não seria uma impressão provocada apenas pelas grandes dimensões, mas também pelo valor que o governador pagou pela obra.

Para a realização do quadro, foi fixado em contrato todos os elementos que deveriam estar presentes na tela. No mesmo documento estipulou-se o valor a ser pago pela realização do trabalho. O contratado receberia, pela completa execução do quadro, a importância de quarenta contos de réis-papel, sendo efetivado em prestações que foram divididas da seguinte maneira: dez contos de réis quando o quadro fosse marcado na tela, a qual seria pintada; dez contos de réis quando o pintor realizasse o esboço do quadro e o restante, vinte contos de réis, quando o mesmo estivesse concluído e instalado no lugar definitivo. A décima quarta cláusula deixava clara a forma como o Estado pagaria pela realização do trabalho, para tanto, somente

<sup>27</sup> Segundo Aldrin Figueiredo este era “o mais importante Salão do Palácio dos Governadores foi decorado, aproveitando-se o forro em aço fundido, proveniente dos Estados Unidos, adquirido na administração de Lauro Sodré, em 1894. A decoração foi feita por Joseph Cassé que utilizou como cor de fundo o glibeu escuro. O monograma do Estado do Pará em letras douradas é repetido em todas as paredes, com motivos de tapeçaria, entre arabescos ao centro de ramos de café floridos, simbolizando a entrada do principal concorrente da borracha nas exportações brasileiras”. Na parede em detalhe, foi o local escolhido para abrigar a tela “A Conquista do Amazonas”, encomendada pelo Governador Augusto Montenegro para decorar este salão. Catálogo da exposição do MHEP, 2008.

iniciaria o pagamento, após a escolha do tecido a ser pintado. No entanto, o selo proporcional foi pago no valor de quarenta e oito (48\$000) mil réis.

Figura 4: Antônio Parreiras. *A Conquista do Amazonas*, 1907, óleo s/tela. 800 x 400 cm.



Acervo: Museu Histórico do Estado do Pará – PA

Vale lembrar que o governo do Pará se obrigou a fornecer todos os elementos necessários para a realização do quadro “armas, vasilhames e costumes selvagens, assim como os meios para o mesmo fazer alguns estudos de índios”.<sup>28</sup> Por último, o Estado estava obrigado a arcar com todas as despesas com a execução do quadro, sua remoção do lugar de onde for pintado até o Pará. Neste sentido, as atitudes demonstradas em contrato entre o governo do Pará e o pintor fluminense deixavam transparecer os aspectos característicos do mecenas paraense, fornecendo além dos recursos materiais quaisquer outros, que fossem interessantes para a execução da empreitada.

Destaque-se ainda que não haveria apenas a necessidade de impressionar a sociedade paraense. Os republicanos viam no pintor a possibilidade de mostrar as grandezas amazônicas em outros lugares. Para tanto, o contrato deixava claro que Antônio Parreiras tinha autorização do governo para expô-la em Paris ou no Rio de Janeiro. Por que Paris? Como é sabido era considerada o centro intelectual, local para onde a burguesia se dirigia, cidade que era exemplo de urbanização, portanto, nada melhor do que ter o quadro exposto na cidade civilizada/intelectualizada.

<sup>28</sup> PARÁ. Secretaria da Fazenda. Editais: termo de contrato. 11 de agosto de 1905. p. 3.

Como o contrato dava espaço ao deslocamento para o Rio de Janeiro, a tela lá foi exposta. Para deleite dos republicanos paraenses, contou, inclusive, com a presença do Presidente Afonso Pena. O Rio de Janeiro, enquanto capital da federação, vinha melhorando as suas condições urbanas. Passava também por um processo de embelezamento, que lhe dava um ar de civilidade, aliás, exigência da República.

A exposição da tela no Rio de Janeiro, segundo a crítica, alcançou destacado brilho pelo grande o número de pessoas que procuraram ver o famoso quadro. A imprensa carioca “por seu turno, apreciou o belo trabalho do ilustre mestre, tecendo-lhe os maiores elogios”. Vale lembrar que a presença do presidente nesta exposição fez com que os jornais do Rio de Janeiro publicassem críticas sobre a tela. *O Jornal* reproduziu em Belém um destes textos destacando a importância do quadro e sua análise valorativa na construção de uma identidade amazônica e nacional. Já que o “tema da grande tela é uma daquelas expedições de exploração e conquista”<sup>29</sup>. Vista como expectativa de realçar as conquistas portuguesas, a expedição apresentava como “alvo principal a fundação de uma cidade nas margens do Amazonas”. Este rio, por sinal, enchia os olhos dos brasileiros, e com essas representações buscava elevar os valores do nacionalismo.

O quadro chamou atenção do observador por resumir toda a aventura no momento de leitura da posse das terras, já que a pintura tinha como objetivo “apresentar de um modo inteligível e claro uma cena que o olhar deve acompanhar”. Diante da observação, o crítico afirmou que o pintor “conseguiu fazer uma tela profundamente atraente”. Organizada em três grupos principais que se ligam entre si por outros grupos secundários “constituindo um conjunto explicativo do tema que o artista quis interpretar”. Neste caso, ao observar o evento representado na tela, o expectador deve continuamente voltar à outra para formar a sua explicação. Para a crítica, este ato torna-se um inconveniente, pois “o fim primordial de um quadro, é representar o seu tema de modo tal que este seja facilmente apreendido no seu todo em um relance de olhos”. Sendo assim, tem o que Gombrich chama de “impressão geral de uma cena” que por meio do olhar gera “a capacidade de acrescentar os detalhes complementares”<sup>30</sup>.

A importância do quadro relacionava-se ao espaço que iria ocupar, já que a dimensão dele, proporcionaria a “inspeção de todas as suas partes de um ponto fixo”<sup>31</sup>. Neste sentido,

---

<sup>29</sup> A Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 23 de dezembro de 1907. p. 1.

<sup>30</sup> GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 444.

<sup>31</sup> A Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 23 de dezembro de 1907. p. 1.

uma “pintura como essa não tem significado fora do lugar para o qual foi feita”<sup>32</sup>. E o salão de honra do palácio do governo já havia sido definido pelo governador Augusto Montenegro para receber o quadro. Seria, portanto, o local indicado para a sua exposição. O salão foi ornamentado com os elementos característicos da República. A tela ficaria lado a lado com os retratos dos presidentes. Tem, com isso, a “mitificação das antigas histórias”, conforme chamou Castelnuovo, pois todos os grandes eventos deveriam representar “uma espécie de panteão das glórias”<sup>33</sup>.

### 3. A CONQUISTA DO AMAZONAS E SUAS IMPRESSÕES

Com relação às primeiras impressões, após observar a imagem, o crítico insistiu que apenas um franciscano foi realmente estudado, que ao longo do quadro faltaram representações condignas e chegou ao ponto de afirmar que há uma deficiência na pintura de Parreiras. No primeiro plano, ocupando a extrema esquerda da sua tela, “está um grupo de índios contidos pelo bravo Bento Rodrigues e mais ao centro, dois selvícolas” estes dois elementos simbolizavam o patriotismo. Ao analisar os dois índios, o crítico enfatizou que o modelo de um e de outros é mais incompleto, sendo considerado “deficientíssimo”, apenas um afortunado franciscano foi “convenientemente estudado”<sup>34</sup>.

Ainda em relação aos indígenas, destacou que a opulência que é observada no indianismo de Alencar não está presente na tela, seja pela cor empobrecida, seja pela ausência de massa muscular. No entanto, o texto publicado pelo *O Jornal* era oposto ao dizer que “o espírito do patriotismo indígena” foi representado, já que há uma noção de “rebelado contra a invasão do homem branco”<sup>35</sup>.

A tela de Antônio Parreiras não foi bem aceita pelo crítico Marianno Filho<sup>36</sup>, que destacou que o pintor cometeu um erro de perspectiva. Uma vez que, as velas das

---

<sup>32</sup> GOMBRICH, E. H. *Op. Cit.* p. 445.

<sup>33</sup> CASTELNUOVO, Enrico. *Op. Cit.* p. 112.

<sup>34</sup> Pró-Arte: A Conquista do Amazonas – Antônio Parreiras – o pintor e o artista. *Folha do Norte*, Belém, 12 de janeiro de 1908. p. 1.

<sup>35</sup> A Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 23 de dezembro de 1907. p. 1. Sobre as imagens explicativas do Brasil no século XIX, Ver: NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

<sup>36</sup> José Marianno Filho (1881-1946). Foi crítico de arquitetura, urbanismo e artes. Autor do livro: *À margem do problema arquitetônico nacional*. Rio de Janeiro, Artes Gráficas, 1943. Embora não fosse arquiteto (era médico), José Marianno era um entusiasta e presuntivo *connoisseur* da arte e da arquitetura pré-republicana brasileira, e paladino do que designava como *arquitetura tradicional brasileira* – duvidosamente chamada arquitetura neocolonial –, que esteve em voga no início do século XX. Aliás, nosso crítico tinha sido diretor da antiga Escola Nacional de Belas Artes, estabelecimento onde eram formados os arquitetos brasileiros, antes do advento

embarcações ao fundo da imagem levam o observador a crer que elas são enormes e pela forma como são visualizadas, poderiam estar “fundeadas ... em terra firme”. Portanto, o erro de perspectiva, passa por uma análise na qual o crítico chegou a ser irônico, na medida em que o erro “é manifesto, palpável. A menos que os povos conquistados do Amazonas, mais precavidos do que nós outros, tivessem um ancoradouro interno e mesmo um cais”<sup>37</sup>.

Por outro lado, o texto publicado no *O Jornal* enfatizou que as velas das embarcações “que formaram a expedição e se acham ancoradas junto à terra firme, em uma curva aí formada pelo rio Apa, que banha o local”. Percebe-se que o crítico afirmava que há um ancoradouro natural, o que permitiu que as grandes embarcações pudessem ancorar no local e que o ato de posse foi realizado.

Nos textos publicados nos jornais paraenses há um nítido confronto de ideias, nos quais os críticos apontavam interpretações diversas, porém as análises atendem aos interesses defendidos pelos grupos dos quais estão ligados. Para os republicanos, por exemplo, o quadro bastaria por si só “para granjear ao seu autor um justo renome de mestre do pincel”<sup>38</sup>.

Quase ao centro da tela, em segundo plano, nas palavras do crítico, “está o grupo principal”, composto pelo capitão-mor Pedro Teixeira, do porta bandeira Bartholomeu de Mattos e outros. Contudo, o destaque da crítica é concebido ao “porta-estandarte”, que na opinião de Marianno Filho, deveria estar cercado de certa superioridade e desenvoltura, mas que “primam pela ausência neste Bartholomeu de Mattos”. A atitude do personagem é inexplicavelmente, “sem expressão e ainda por cima sem desenho”<sup>39</sup>.

A cena desenvolve-se, portanto, numa projeção do terreno sobre a confluência de um igarapé com as águas plácidas do alto Amazonas, onde surge as velas dos barcos acostados, decorando o primeiro plano, à esquerda, um trecho pequeno e característico da floresta amazônica: um tronco colossal cercado de gigantescos cipós, ao lado de palmeiras delicadas e frondosas; e à direita, ao fundo, a multidão que assiste ao ato solene da posse. No mesmo lado e, no primeiro plano, bicos de pirogas, aparecem em equilíbrio à disposição dos elementos do quadro.

---

da Faculdade Nacional de Arquitetura, das demais faculdades de arquitetura e dos cursos que preparavam os engenheiros-arquitetos no âmbito politécnico. Não era um crítico anônimo, e publicou inúmeros artigos sobre arte e arquitetura. Informações disponíveis em: <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/02.021/807>.

<sup>37</sup> Pró-Arte: A Conquista do Amazonas – Antônio Parreiras – o pintor e o artista. *Folha do Norte*, Belém, 12 de janeiro de 1908. p. 1.

<sup>38</sup> A Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 19 de janeiro de 1908. p. 1.

<sup>39</sup> Pró-Arte: A Conquista do Amazonas – Antônio Parreiras – o pintor e o artista. *Folha do Norte*, Belém, 12 de janeiro de 1908. p. 1.

Outro texto publicado pelo jornal *Folha do Norte*, datado de 19 de janeiro de 1908, intitulado “*O quadro de Parreiras*”, embora não seja assinado, enfatizou que a tela foi exposta para um grupo limitado de representantes da imprensa e alguns artistas. O salão onde foi exposto recebeu críticas de imediato, pois na opinião do crítico, a luz não favorecia, sendo o salão considerado pequeno para o evento.

No entanto, pelo tamanho do quadro, o espectador ficou empolgado com o “brilhante efeito”. Como o assunto deveria representar as conquistas das terras amazônicas, “o artista fixou na tela o episódio capital da viagem de Pedro Teixeira”. Este se apresentava pela forma como observa-se o ato heroico, que atentamente é visualizado por um pequeno grupo que “mostra-se máscula e solene”.

Novamente, o porta-bandeira e a insígnia da cruz são destaques. Contudo, os elementos que mais chamaram a atenção do crítico foram os aspectos secundários, dentre os quais os “missionários jesuítas o colono fixado pela aliança com o índio”, neste caso a formação da nova família, cuja criança apresenta-se ainda nua e receosa do ato que testemunha.

A palavra civilização ganhou destaque com a observação da obra, pois, os “fidalgos portugueses trazem o seu contingente a civilização” e o ato é apresentado pela a autoridade que está representa diante dos demais participantes.

Já os índios são apresentados sob dois aspectos: “o da revolta surda”, esboçada pela atitude do velho indígena “cuja seta emplumada jaz partida a seus pés”<sup>40</sup>. Para outro crítico o velho apresenta-se numa atitude de “abatimento com as armas partidas por imprestáveis em suas mãos enfraquecidas pelo tempo, simboliza a inação impotente diante da força do facto realizado”<sup>41</sup>.

O outro aspecto apresenta-se ao lado onde há um índio forte e musculoso, “não volta como o velho o dorso ao conquistador” deixando claro a sua indignação “pela crispção dos dedos que se agarram nervosamente a terra mãe”<sup>42</sup>. O índio moço, na opinião do crítico de *O Jornal*, personificava “o espírito de fé na revindita e no surgimento futuro da sua raça”, já que os olhos estão observando de forma austera a ação comandada pelo invasor português.

Atrás destes dois índios está o brasileiro Bento Rodrigues e diversos nativos, numa atitude de convívio familiar simbolizando “o conagraçamento e o concurso das duas raças no

---

<sup>40</sup> O quadro de Parreiras. *Folha do Norte*, Belém, 19 de janeiro de 1908. p. 1.

<sup>41</sup> A Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 23 de dezembro de 1907. p. 1.

<sup>42</sup> O quadro de Parreiras. *Folha do Norte*, Belém, 19 de janeiro de 1908. p. 1.

desenvolvimento do país”. Neste mesmo momento, é possível perceber um grupo de religiosos que está “representando o espírito de evangelização”.

Figura 5: Detalhe da tela. *A Conquista do Amazonas*, 1907, óleo s/tela. 800 x 400 cm.



Acervo: Museu Histórico do Estado do Pará – PA

#### 4. A CONQUISTA RELIGIOSA DO AMAZONAS

O processo de ocupação religiosa também foi abordado nesta conquista da Amazônia. As três “figuras de frades, um mercenário e dois franciscanos, um destes o cronista da expedição, Christobal dAcunã”. Ao centro da tela, ganharam destaque privilegiado reforçando a força que a Igreja Católica tinha naquele momento. Parreiras brinca com o espectador que, ao observar o religioso ao centro é transformado em cúmplice do ato de conquista.

Um pouco à direita, o padre franciscano Domingo Brieva, afasta-se da cena, caminhando de costas para o ato de posse. Estaria representando o “espírito cristão, se opusera àquela empresa por ver que a ditava mais o espírito da conquista e escravização dos gentios do que a da catequese e civilização”<sup>43</sup>.

Além destes, o processo de catequização também é visualizado no crucifixo pendurado no pescoço do índio velho e nas vestimentas da índia sentada no primeiro plano. O velho

<sup>43</sup> A Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 23 de dezembro de 1907. p. 1.

reconhecia-se derrotado e completamente catequizado, enquanto a indígena, que atentamente observa a cena, encontra-se em pleno processo de cristianização.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início da República paraense nada valorizaria mais as belezas naturais de um Pará – que no início do século XX, começava a ser visto pelo Brasil com outros olhos – que um imponente registro artístico. A tela de Parreiras contribuiu para dar visibilidade e mostrar que o Estado Republicano se caracterizava pela grandiosidade do território e de seus atos heroicos.

Portanto, os significados deste quadro relacionavam-se com as ideias de poder proporcionar ao povo uma recordação e celebração, “através da representação de quem o exercia, um ofício e uma função essencial”. Neste caso, optou-se pelo conjunto na representação, ao invés de individualizá-lo. Para Castenuovo este tipo de representação, deveria ser “evitada em favor de imagens ou mensagens de significado alcance”<sup>44</sup>. Representa-se o conjunto, o espírito aventureiro, a conquista do território, constrói-se o imaginário capaz de albergar todos os integrantes da sociedade paraense, demonstrando uma imagem do Estado que ia além das fronteiras com o Amazonas, ou seja, transmite-se ao observador uma mensagem particular. A imagem é elaborada para servir de instrumento de poder e domínio. Portanto, a tela *A Conquista do Amazonas* de Parreiras tornou-se a própria celebração do governo, que buscava manifestar os princípios éticos e políticos que inspiravam o novo regime.

Como a obra de arte nunca está sozinha, já que nasce relacionada a algo, “vive e pode se transformar nos olhos dos assistentes em relação a alguma outra coisa”, a imagem tem muitos valores que podem ser estéticos, mas também “culturais, sociais, políticos”. Em muitos momentos, as imagens foram e continuam sendo utilizadas como meio de dominação simbólica, como objeto de culto, “instrumentos de distinção social, fonte de prazer estético e assim por diante”<sup>45</sup>.

### Fontes

A Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 19 de janeiro de 1908. p. 1.

A Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 23 de dezembro de 1907. p. 1.

---

<sup>44</sup> CASTELNUOVO, Enrico. *Op. Cit.* p. 108.

<sup>45</sup> Idem. p. 143.

- Conquista do Amazonas: uma exposição de pintura. *O Jornal*, Belém, 16 de janeiro de 1908. p. 1.
- Conquista do Amazonas. *O Jornal*, Belém, 19 de janeiro de 1908. p. 1.
- Exposição de pintura. *O Jornal*, Belém, 03 de junho de 1905. p. 1.
- O Jornal*, Belém, 04 de junho de 1905. p. 1.
- O pintor Parreiras. *O Jornal*, Belém, 16 de junho de 1905. p. 1.
- O pintor Parreiras. *O Jornal*, Belém, 21 de junho de 1905. p. 1.
- Os novos quadros de Parreiras. *O Jornal*. Belém: 08 de agosto de 1905. p. 1.
- O pintor Parreiras. *O Jornal*, Belém, 23 de junho de 1905. p. 2.
- O quadro de Parreiras. *Folha do Norte*, Belém, 19 de janeiro de 1908. p. 1.
- O quadro de Parreiras. *Folha do Norte*, Belém, 16 de janeiro de 1908. p. 1.
- PARÁ. Secretaria da Fazenda. Editais: termo de contrato. *A Província do Pará*. Belém: 11 de agosto de 1905. p. 3.
- Pró-Arte: A Conquista do Amazonas – Antônio Parreiras – o pintor e o artista. *Folha do Norte*, Belém, 12 de janeiro de 1908. p. 1.
- CÓDICE DE CARTAS. Fundo: Secretaria do Governo, ano 1901. Arquivo Público do Estado do Pará - APEP. Caixa. 09.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTELNUOVO, Enrico. *Retrato e sociedade na arte italiana: Ensaio de história social da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CROSBY, Alfred W. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa 900 – 1900*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- DIAS, Edinea Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto – Manaus – 1890-1920*. Manaus: Editora Valer, 2007.
- DAOU, Ana Maria. *A Belle Époque Amazônica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- DORA, Panofsky. *A caixa de pandora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FRANCASTEL, Pierre. *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- FRANCASTEL, Pierre. *Arte e técnica nos séculos XIX e XX*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2000.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *Eternos modernos: uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929*. (Tese de Doutorado), São Paulo: Unicamp, 2001.

GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LEVEY, Michael. *Pintura e Escultura na França, 1700-1789*. São Paulo: Cosac & Naif, 1998.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

NUNES, Benedito. *Introdução à Filosofia da arte*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

PARÁ. Governador (1901 – 1909: Augusto Montenegro). *Álbum do Estado do Pará*. Paris: Champonet, 1908.

PARREIRAS, Antônio. “Profissão de Fé”. *Manuscrito* - Texto datilografado com correções manuscritas por Antônio Parreiras, sob o título Profissão de fé, em 09 folhas. local e data indeterminados, 27,0 x 21,0 cm.

SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a belle-époque, 1870-1912*. 3ª ed. Belém: Paka-Tatu, 2010.

SCHAPIRO, Meyer. *Impressionismo: reflexões e percepções*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

SLIVE, Seymour. *Pintura holandesa 1600-1800*. São Paulo: Cosac & Naif, 1998.

VLIEGHE, Hans. *Arte e Arquitetura Flamengo, 1585- 1700*. São Paulo: Cosac & Naif, 2001.

Recebido em: 08/05/2019  
Aprovado em: 28/07/2019

## FESTA DA CARIDADE: A REPRESENTAÇÃO DO NEGRO NAS COMEMORAÇÕES DO ABOLICIONISMO BELENENSE (1881-1888)

Carlos Denizar Machado<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo analisa a representação dos negros no contexto das festas do abolicionismo belenense. O trabalho discute as festas do abolicionismo enquanto discurso de caridade em torno da questão liberdade na década da abolição e a representação do negro enquanto “bom cativo”, trabalhador idealizado pelas elites senhoriais. As festas eram comemoradas enquanto um ritual de “batismo da liberdade” e momento de ideal de relacionar a liberdade enquanto ação festiva de caráter benevolente, momento de harmonia e confraternização.

**Palavras-chave:** Caridade. Liberdade. Festas. Negro.

### ABSTRACT

The article analyzes the representation of Black people in the context of the celebrations of the abolitionism in Belém. The text discusses the parties of abolitionism as a discourse of charity around the conception of freedom in the decade of abolition and the representation of the *Negro* as "good captive", a worker idealized by the slaver society. The feasts were celebrated as a ritual of "baptism of freedom" and an ideal moment of relating freedom as a festive action of benevolent character, moment of harmony and fraternization.

**Keywords:** Charity: Freedom. Parties. Black people.

### INTRODUÇÃO

Objetivo do trabalho é analisar esses festejos enquanto discurso de caridade em torno da concepção de liberdade na década da abolição e a representação do negro enquanto “bom cativo”, trabalhador idealizado nos anos finais da escravidão.

O presente artigo<sup>2</sup> debate como foram idealizadas algumas representações do negro no processo de liberdade na capital da província do Pará. Apresento a reflexão em torno de dois

---

<sup>1</sup> Discente do Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (PPPHIS-UFPA) em nível de mestrado e integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas em Escravidão e Abolicionismo na Amazônia (GEPEAM). Atua na área de escravidão e abolicionismo na Amazônia em pesquisa em nível de mestrado acadêmico.

<sup>2</sup> As reflexões desse artigo fazem parte da pesquisa sobre os festejos do abolicionismo em Belém, cuja temática integra pesquisa em nível de mestrado acadêmico do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) na linha de pesquisa “Etnicidade e Territorialidades- Usos e representações”.

eixos: O caráter harmônico e caridoso das libertações em meios a festejos e a representação dos libertados (negro) nas comemorações do abolicionismo.

Antes de analisar a questão, porém, devemos ter noção que a década de oitenta do século XIX foi marcada pela efervescência social das festas em comemoração pela libertação de escravizados. Bezerra Neto (2006) destaca que ocorreu a construção do sentido de uma memória histórica do abolicionismo paraense, apontando que eram realizados festejos relembrando algumas efemérides patrióticas constituídas para dar substância ao movimento. Festas organizadas por sujeitos que associavam às disputas da independência, requerendo *status* de “herdeiros”<sup>3</sup> da luta pela liberdade.

Por outro lado, Machado (2010) demonstra que a década de 1880 foi arena de embate entre diversos sujeitos que buscavam estabelecer uma memória coletiva, na qual os profissionais liberais, os clubes abolicionistas/emancipacionistas e povo em geral engrossavam os *meetings* e disputavam a questão do processo de libertação. A autora aponta uma “onda avassaladora” no qual diferentes sujeitos estabeleceram ações envolvendo o “coração e a mente dos habitantes da cidade, assim foi, por muitos, descrito o movimento abolicionista, identificado como a conjunção de lutas parlamentares, atividades forenses, campanha jornalística e movimento popular”<sup>4</sup>.

As festas do abolicionismo marcaram uma teia de relações sociais. O caráter de subscrição, ou seja, participação de diversos segmentos sociais que organizavam festejos em que eram caracterizados pelo caráter caridoso e filantrópico.

Articulavam diversas ações públicas tais como espetáculos teatrais, bazares de caridade, quermesses redentoras, esmolações no comércio para completar ou mesmo pagar indenizações ou “doações” de cartas das alforrias. Além disso, ocorriam festas particulares (batizado, casamentos, aniversários, atos memoriais,) ou mesmo *soirées* que apresentavam o mesmo propósito. Essa teia de festejos era marcada pela heterogeneidade, bem como caráter espalhafatoso das cerimônias, em muitos casos, divulgada na imprensa como grande “festa” conforme identifica Vicente Salles.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> NETO (2006, pp. 341-382).

<sup>4</sup> MACHADO (2010, p. 150).

<sup>5</sup> SALLES (2005, p. 357).

## 1. METODOLOGIA

A metodologia do trabalho baseia-se na pesquisa sobre a escravidão e o abolicionismo na Amazônia na perspectiva da história social, a partir da análise bibliográfica de autores referência para o Estudo Abolicionismo na Amazônia e no Brasil, tais como José Maia Bezerra Neto, Vicente Salles, Angela Alonso e Maria Helena Machado. Acrescenta-se também análise crítica e cotejo das fontes dos periódicos de época (jornais circulantes na capital paraense- *Diário de Belém*, *Diário de Notícias*, *O Liberal do Pará* e *A Província do Pará*) na visão que estes periódicos eram meios de divulgação dos festejos e apropriados para demonstrar empatia política e social no qual as festas eram comemoradas enquanto um ritual de “batismo da liberdade” e momento de ideal de relacionar a liberdade enquanto ação de festiva de caráter benevolente, momento de harmonia e confraternização.

## 2. RESULTADOS

Partes das reflexões dessa pesquisa resultaram na escrita do primeiro e segundo capítulos de qualificação apresentada à banca examinadora do Programa de pós-graduação em História Social da Amazônia (PPHIST-UFGA), em setembro de 2018, bem como a constituição do presente artigo. Como resultado parcial obtido na pesquisa, a compreensão do sentido dos festejos e do abolicionismo, ou seja, caracterizada como festas de harmonia social, evidenciando o altruísmo dos senhores e a projeção de suas visões de mundo para os libertados, numa disputa pela memória social da liberdade em Belém.

## 3. FESTA DE LIBERDADE: AÇÃO FRATERNA, DE CARIDADE?

A primeira questão considerada é que os festejos do abolicionismo foram organizados com a finalidade de tecer um ideal de liberdade. Em geral, essas comemorações eram pautadas por ideais de confraternização, conagração e altruísmo.

Conforme identifica Magda Pereira Costa, ações de caridade pública<sup>6</sup> de diferentes sujeitos, tais como artistas, estudantes, feirantes, políticos que organizavam clubes e associações emancipacionista ou abolicionista. Essas comemorações eram programadas como “batismo da Liberdade” e espelhavam que o processo de libertação dos escravos no Pará e, conseqüentemente, as festas do abolicionismo, buscavam redimir a província da mancha

---

<sup>6</sup> *Idem.*

escravista, em torno de um ideal de congraçamento, pautando a luta abolicionista como missão “civilizadora e luta patriótica”.

Nessa perspectiva, que foram organizados bazares de caridade com esmolações de objetos e leilões de donativos para arrecadar fundos e comprar alforrias. Apresentava-se questão da liberdade do cativo como “missão toda de amor e caridade, do qual constituem seu fito principal a de abolir a escravatura nesta província”<sup>7</sup>.

Outra questão é que o contexto da década de oitenta do XIX a escravidão foi compreendida como um “cancro social”<sup>8</sup> ou “anomalia”<sup>9</sup> e ganhou enredo uma de retórica de mudança, progresso por parte daqueles que defendiam a necessidade de aboli-la. Como afirma Bezerra Neto que “em seus embates pela construção de um mundo civilizado sem escravidão traduziam suas próprias leituras de suas práticas emancipadoras e abolicionistas como movimento de natureza patriótica, de regeneração social e civilizacional.”<sup>10</sup> De outro modo, Ângela Alonso identifica que o movimento do abolicionismo criou a “retórica de uma redenção: ao extinguir a relação senhor-escravo, a abolição resgataria a ambos.”<sup>11</sup>

Assim, em 1882, foi organizada ação capitaneada pela Associação Philantrópica de Emancipação de Escravos <sup>12</sup> que por “diversos meios se há lançado mão entre nós, do assumpto que nos ocupamos, o *Bazar da Caridade* está demonstrando altamente que nunca é em vão o apelo em nome da liberdade.” <sup>13</sup> Esse bazar teve duração aproximadamente de três meses e movimentou diversos segmentos sociais em torno da questão da emancipação dos escravos (Figura1).

---

<sup>7</sup> O Liberal do Pará (9 de abril de 1882, p.1).

<sup>8</sup> Diário de Notícias. Libertação de Benevides (30 de março de 1884, p.1).

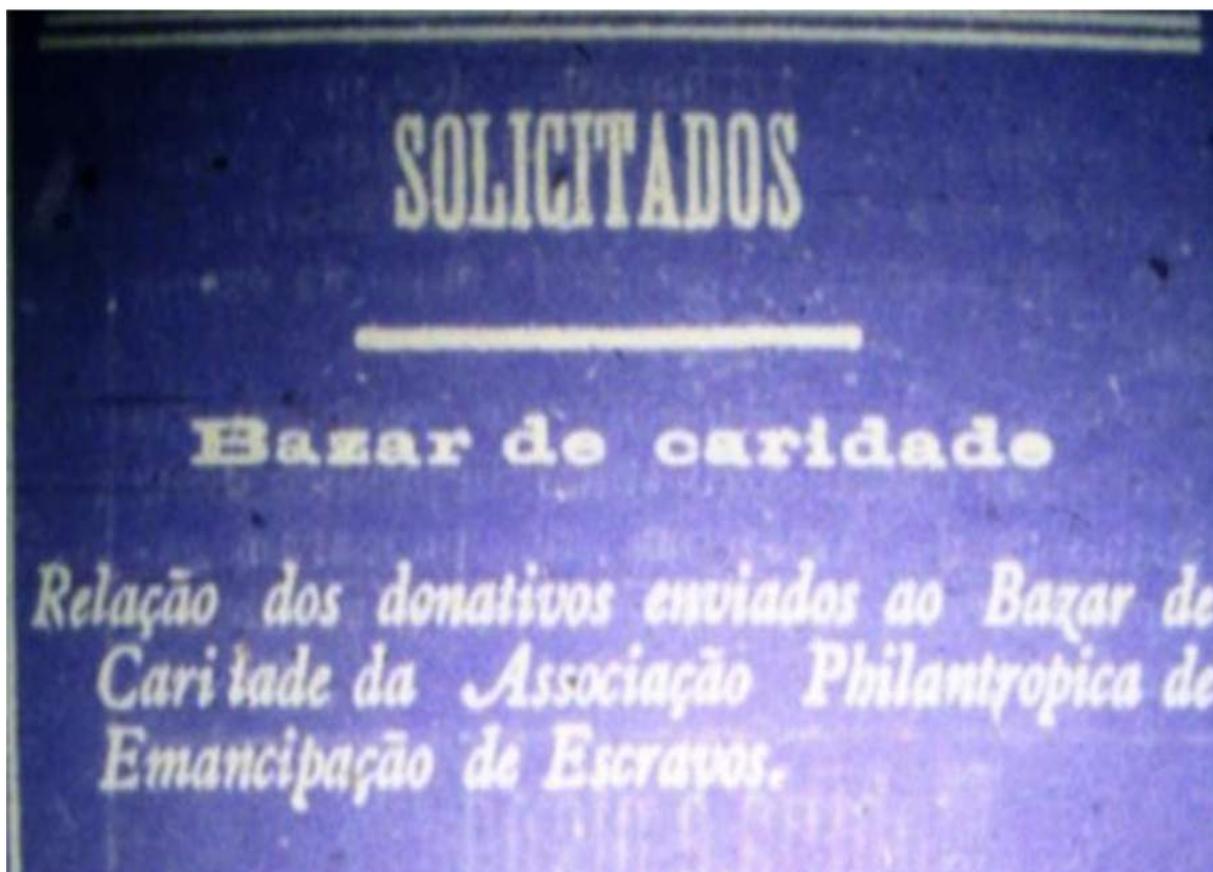
<sup>9</sup> Diário de Notícias. As conferencias (13 de maio de 1884, p.2).

<sup>10</sup> BEZERRA NETO, 2009, p. 11.

<sup>11</sup> ALONSO, 2015, p. 144.

<sup>12</sup> De acordo com Bezerra Neto (2009, p. 329), essa sociedade emancipadora teve sua festa entrelaçada com as comemorações do dia 28 de setembro de 1871 (Lei do Ventre Livre) ocorrendo à posse de seus novos diretores.

<sup>13</sup> A Província do Pará (22 de julho de 1882, p. 3).

**Figura 1:** Bazar da Caridade.<sup>14</sup>

Foram pedidos doações em diversas localidades da província, cujos donativos chegavam pelos vapores que circulavam na província. Conforme ação dos “Srs. Martinho Guimarães e Visconde de Santo Elias, proprietários, aquele do vapor ‘S. Miguel’ e este do ‘Elias’ ofereceram transporte gratuito para todos os objectos destinados ao bazar de caridade e que sejam remetidos das localidades”<sup>15</sup>.

Entre os itens doados para sua realização encontramos o sentido dessa festa de caridade. Muitos desses donativos doados ou produzidos donativos faziam referências a temas fraternos ou correlatos ao objetivo do bazar, tais como a doação da “Sra. Maria Amalia R. de Abreo Maciel – uma carteira bordada á missangas com a palavra- Amôr.”<sup>16</sup> A oferta da senhora Amelia Lima de Carvalho Braga foi uma “primorosa bolsa para tabaco com palavra ‘Liberté’”<sup>17</sup> As noivas libertas, Maria José e Libania, doaram “dois *bouquets*, um com a palavra ‘liberdade’ e outro registrado ‘amor’.”<sup>18</sup>

<sup>14</sup> A A Província do Pará (10 de agosto de 1882, p.2).

<sup>15</sup> A Província do Pará (13 de junho de 1882, p. 3).

<sup>16</sup> A Província do Pará (23 de julho de 1882, p. 3).

<sup>17</sup> A Província do Pará (10 de julho de 1882, p. 3).

<sup>18</sup> A Província do Pará (14 de julho de 1882, p. 3).

O período de angariação de objetos proporcionou “Uma variadíssima colecção de objectos de apreço [...] e o primeiro leilão já effectuado afirmou mais uma vez a generosidade do digno concurso de pessoas que affluiram”<sup>19</sup>. Por conseguinte, era destacado que os sentimentos de generosidade e sentimento de amor ao próximo, comemoração na qual, “Animem as famílias também com seu concurso a *feira da caridade (Grifo nosso)*, que farão assim, mais jus as bênçãos dos que tiverem de gozar dentro em pouco da liberdade de que hoje se veem tolhidos”<sup>20</sup>.

Outra forma de angariar fundos para festa de liberdade eram as “caixas libertadoras”. A subscrição social era marcada por ações que apelavam aos sentimentos de humanidade, amor ao próximo, especificamente à questão da liberdade. Nesse sentido que Jose Henrique Cordeiro de Castro, membro da Associação Philantrópica de Emancipação de Escravos, realizava pedido formal à municipalidade para “fazer colocar no mercado público, nas ruas e praças da capital, caixas com a denominação de *libertadoras (Grifo nosso)*, com o fim de aumentar o fundo libertador”<sup>21</sup>.

Em 1887, a união de Raymundo José de Lima e Maria José de Lima, ocorrida na Igreja de Santo Alexandre, foi pretexto e motivação para que, novamente, perante os convidados e os familiares dos noivos “No acto do casamento foi entregue uma cartas de liberdade ao escravo Avelino, dada sem onus algum pela exm<sup>a</sup> sr<sup>a</sup> Angela Lima, mãe da noiva. Desejamos uma verdadeira messe de felicidade ao jovem casal.”<sup>22</sup>

Ao aliar a ideia de “boa ação” ou ato de altruísmo que o periódico Diário de Belém informava liberdade de duas escravas, que foram libertadas “sem onus algum”. A nota destacava que:

O Sr. Capitão Cezario de Santa Brigida Botelho e sua exma. Esposa d. Maria do Socorro Seabra Botelho, para darem maior realce ao acto de baptismo de seu estremecido neto, que teve lugar no dia 28 do mez findo, na capela da casa de sua residencia, no rio Maguary, concederão liberdade ás suas escravas Marianna e Felicia, sem onnus algum. Actos destes manifestão os bem formados corações de quem os pratica, e não precisam de commentarios para realçal-os.<sup>23</sup>

Nos anos finais da escravidão notas cujo fim eram anunciar ações de filantropia ou “caridade” se tornou mais comum e associavam comemorações em diferentes sentidos, tal qual o ritual cristão do batismo, cujo regozijo aliava a festividade cristã e o propósito de libertação.

<sup>19</sup> A Província do Pará. (22 de julho de 1882, p. 3).

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> O Liberal do Pará (20 de agosto de 1882, p.1).

<sup>22</sup> *Diário de Noticias*. Casamento. 22 de outubro de 1887, p. 2

<sup>23</sup> Diário de Belém. Philantropia. 2 de julho de 1885, p.2.

O discurso empregado era de “benemerência” em prol da humanidade que antecipava ou antevia uma ação governamental ou mesmo dos clubes e associações emancipadores ou abolicionistas, mas principalmente um ato de rebeldia como abandono do trabalho ou fugas aos quilombos bastante acentuado nos anos finais da escravidão. Em meio às frentes do bazar foram organizadas festas artísticas, entrelaçadas como “festas de liberdade”. Estas giraram em torno de apresentações artísticas, músicas e doação de recursos para o fundo de emancipação dos clubes e associações emancipacionistas ou abolicionistas.

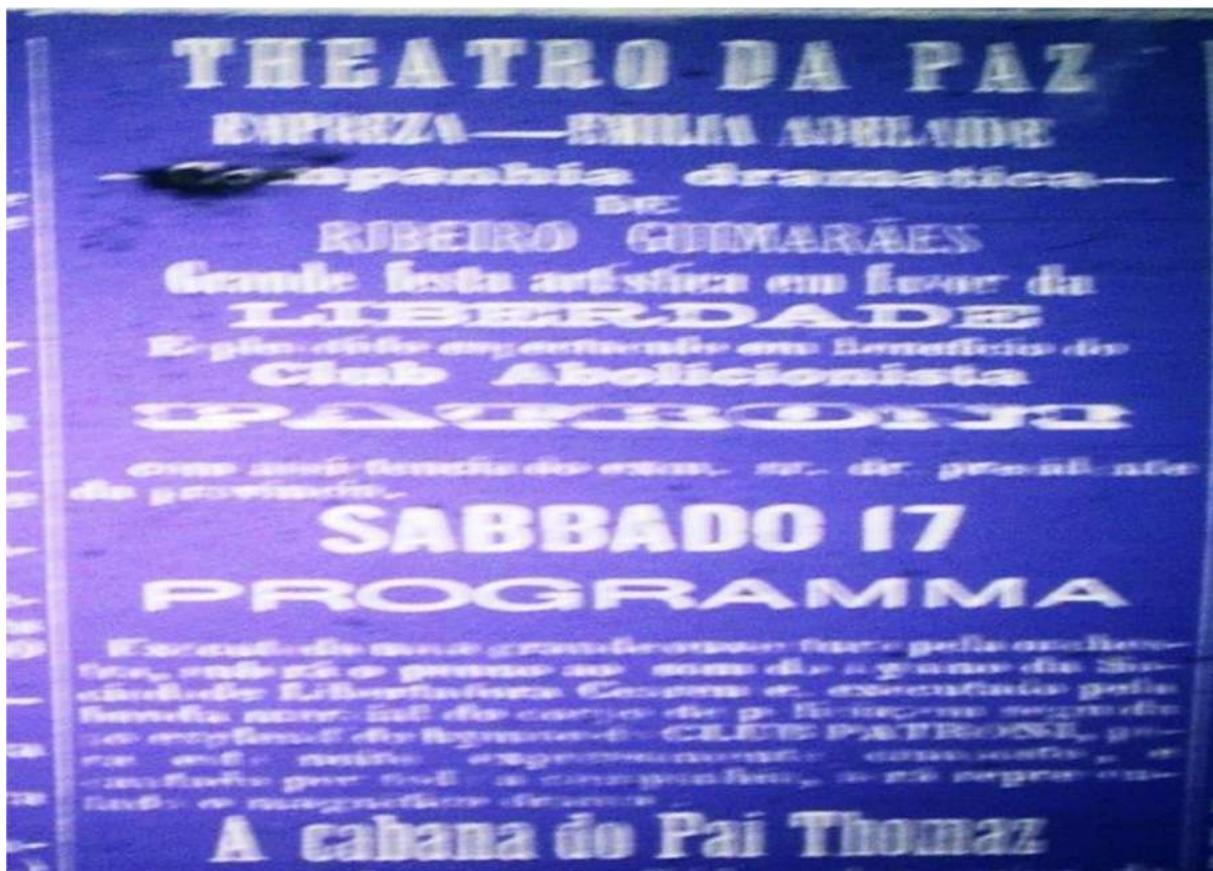
Outra ocasião para amealhar fundos era por meio de festa artística, tal como ocorreu no Teatro da Paz em favor da atriz que “tem merecido geral aceitação os 247 bilhetes da plateia geral, remetida em favor do fundo de emancipação (...) pela gentil beneficiada Amina Orlandi. [...] Tendo alguns cavalheiros aceitados 20 a mais para distribuírem por dedicados abolicionistas”<sup>24</sup>. Ainda em 1882, em ação assemelhada o Club Abolicionista Patroni também lançou um “Bazar da Caridade” e associou tal ação à empresa artística Emília Adelaide em conjunto com a companhia dramática de Ribeiro Guimarães e anunciavam no Teatro da paz “Grande festa art’istica em favor da LIBERDADE esplendido espetaculo em beneficio do Club Abolicionistas Patroni”<sup>25</sup> (Figura 2).

---

<sup>24</sup> O Liberal do Pará (22 de setembro de 1882, p.2).

<sup>25</sup> A Província do Pará (16 de junho de 1882, p. 3).

**Figura 2:** Teatro da Paz: Cabana do Pai Tomás.<sup>26</sup>



### 3. LIBERTAVA-SE O “BOM CATIVO”

Os recursos advindos das ações de caridade, tal quais provenientes do bazar ou festas artísticas, eram empregados em ações de liberdade. Porém, essas alforrias não eram aleatórias. Para que essas pessoas fossem agraciadas era necessário passar pelo filtro senhorial, instrumento típico das relações paternalistas do sistema escravagista.

As celebrações possibilitavam a exposição de posicionamento político, a construção de uma identidade coletiva e de legitimação social, o momento de mostra-se como “partidário da liberdade”. Seja a lembrança do aniversário, o nascimento de um filho ou seu batizado, cerimônia em memória de um ente querido, até a passagem de ano, tornavam-se momentos de “concessão” onerosa ou “gratuita” de cartas de liberdade.

Havia a idealização do escravizado enquanto critério para classificação dos outorgados com as alforrias. Como percebeu Bezerra Neto, o processo de escolha do sujeito apresentava um imaginário social girava em torno, por exemplo, de questões de cunho comportamental,

<sup>26</sup> *Idem.*

valores “morais” e da avaliação dos senhores, influenciados pelas teorias racialistas, incidindo num filtro racial.<sup>27</sup>

A concessão de carta de liberdade era enfatizada questões morais, a liberdade ao bom trabalhador, indivíduos que valorizavam a família ou até mesmo “questões sentimentais”. Havia, por exemplo, a concessão por conta dos “bons serviços prestados”<sup>28</sup>. Foi o caso da festa de liberdade que marcou a entrega da alforria do escravizado Fellipe, ocorrida em 1881, que foi realizada em meio ao regozijo das comemorações do decenário da lei do Ventre Livre, em 28 de setembro de 1881.

Durante a cerimônia ocorreram algumas considerações sobre o libertando Fellipe, ressaltando que “casando-se às 5 horas da tarde no mesmo dia com Genoveva Maria dos Santos e reconhecida uma filha de nome Raymunda. Esta nova família, que acabava de assentar-se no grande baquete da comunhão social”<sup>29</sup>.

Além da festa, poderia ocorrer um gesto pessoal representativo de ação “filantrópica”, de bondade, generosidade ou “boa fé”, típico do paternalismo senhorial. Por exemplo, a concessão de carta do senhor José Antonio Rezende ocorreu por conta de que “enfermo e seguia para Europa no *vapor inglês Sobralense*, em busca da melhoria de sua saúde”<sup>30</sup>. A condição da alforria ocorreu por conta de que “dotado de sentimentos verdadeiramente abolicionista, acaba de conceder a liberdade a um seu escravo de nome Maximino, 21 anos de idade, e que segue em sua companhia”<sup>31</sup>.

Na festa em comemoração ao casamento de Ricardo José de Oliveira Santo e Thereza Oliveira dos Santos ocorreram brindes e vivas ofertadas pelo senhor João Santos, pai da noiva “declarando que em homenagem a si e como demonstração de seu justo jubilo, declara livre, e pedia ao Sr. major Costa que entregasse carta de liberdade ao seu escravo Belmiro, *de cor branca* (Grifo nosso)”<sup>32</sup>.

Ao aliar a ideia de “boa ação” ou ato de altruísmo que o periódico Diário de Belém informava liberdade de duas escravas, que foram libertadas “sem onus algum”. A nota destacava que:

---

<sup>27</sup> NETO (2015, p. 257-276).

<sup>28</sup> O Liberal do Pará (14 de abril de 1883, p.1). “Em 1883, durante cerimônia em memória pelo falecimento de José da Gama Malcher, chefe do partido liberal, na província do Pará, sua viúva e filhos “entrega hoje, por ocasião da missa em que mandam rezar no cemitério Santa Izabel (...) quatro cartas de liberdade a escravos do casal, que *por seus bons serviços prestados, se fizeram dignos de recompensa (GRIFO NOSSO)*”

<sup>29</sup> A Constituição (28 de setembro de 1871, p. 1).

<sup>30</sup> Diário de Notícias (23 de abril de 1886, p.2).

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> Diário de Notícias (22 de fevereiro de 1887, p. 2).

O Sr. Capitão Cezario de Santa Brigida Botelho e sua exma. Esposa d. Maria do Socorro Seabra Botelho, para darem maior realce ao acto de baptismo de seu estremecido neto, que teve lugar no dia 28 do mez findo, na capela da casa de sua residencia, no rio Maguary, concederão liberdade ás suas escravas Marianna e Felicia, sem onnus algum. Actos destes manifestão os bem formados corações de quem os pratica, e não precisam de commentarios para realçal-os (DIÁRIO DE BELÉM, 1885, p.2).

Nos anos finais da escravidão notas cujo fim era a filantropia ou uma “caridade” que aliavam rituais de comemorações, tal qual o ritual cristão do batismo, e com fins libertação tornaram-se mais comuns.

Como analisa Bezerra Neto, durante a década do abolicionismo a referência um componente racial era representado nos critérios de escolha ou mesmo um imaginário social em que havia a projeção de um “liberto ideal”<sup>33</sup> o compunha um imaginário social senhorial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As festas de caridade ensejavam na memória social a representação do negro enquanto sujeito “inertes” a partir da visão senhorial, da elite letrada e dos diversos sujeitos entrelaçados, que idealizavam na representação benevolente de ação caridosa de “regeneração social” do liberador e do libertado. Essas festividades demarcavam a passagem simbólica da escravidão à liberdade, ação festiva de júbilo, congraçamento, ato caridoso.

Eram estratégias de um movimento sem traumas ou revanchismos, ou seja, afastavam as lutas e resistências cotidianas dos escravizados e buscavam consagrar a natureza pacífica e ordeira do abolicionismo<sup>34</sup>, conforme percebeu Bezerra Neto.

Nelas, havia a representação idealizada do negro, ora como sujeito pacífico e apto ao mundo da liberdade, outrora aquele que “esperava” uma ação graciosa e figurante no processo de libertação. Foi nessa compreensão que o literato paraense Marques de Carvalho compreendia o “papel” do negro nos festejos, na dimensão que:

Era o dia 13 de maio de 1888. As ruas do Pará tinham festiva aparência. Transbordando o povo rejubilado pelo conhecimento da lei que extinguiu a escravidão no Brasil. Cruzavam-se no ar o entusiasmo de grandes girândolas de foguetes e o eco ingente de milhares de vozes bramindo entusiasmados louvores e vivas em honra ao glorioso sucesso. Galhardetes e coretos erguiam-se pelas ruas. Bandas marciais difundiam no espaço alegres harmonias de cálidos hinos excitantes. *Da casa do Comendador Pereira de Castro correram para a rua todos os pretos a fim de lhes ser dada a parte a que tinham direito no geral regozijo [Grifo nosso]*<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> NETO (2009, p. 250).

<sup>34</sup> BEZERRA NETO, *Op. Cit.*, p. 375.

<sup>35</sup> CARVALHO (2012, p.89).

Essas premissas reveladas no fragmento do texto citado anteriormente, devemos considerar o formato das festas do abolicionismo buscava direcionar qual seria o “lugar dos negros”. Representado como figurante e obediente são implicitamente ressaltados.

Podemos considerar que essas ações escravagistas partiam do pressuposto de que os libertados ainda restavam alguma “obediência” em relação aos seus senhores, como se fosse um ato de afirmação da sua condição de mandatários, proprietários contagiados pelo “espírito” de benevolência, bondade, representado seu ato como generoso, de humanidade, a festa de caridade.

Para Maria Helena Machado, a década do abolicionismo foi marcada pelo controle social sobre os trabalhadores, apagando o passado de exploração e violência em nome da construção de uma sociedade fraterna, de um conagraçamento entre irmãos, a liberdade como “concessão”.

Assim, as festas do abolicionismo, enquanto obra de “beneficência” pautada pela alegria e entusiasmo, ação caridosa e de amor à humanidade, conforme identifica Vicente Salles, poderiam tornar-se, ao mesmo tempo “um bom negócio”<sup>36</sup> que incluía auferimento de valores pelas libertações e a continuação da exploração mediante a formalização de alforrias condicionais, com a prestação de serviço por até dois anos<sup>37</sup>.

As representações dos negros nos festejos do abolicionismo permitem pensarmos, por outro lado, como a memória social desse movimento pautou suas ações como “civilizadoras” ou mesmo progressistas, acabara inviabilizando a cultura negra, como percebeu Bezerra Neto.

Como identificou Renata Figueiredo de Moraes, o caráter polissêmico das festas de liberdade permite identificar “festas indesejadas”<sup>38</sup> cuja representação era pautada por batuques, danças, extrato da cultural específico e, de certa medida, malquistas.

Em 1885, o Diário de Notícias destacava uma nota segundo o qual “[...] o ativo e enérgico subdelegado do 4 distrito, Sr. lobo de Castro, avisado que continuava o imoral *batuque* [Grifo nosso] na travessia do Gloria(..)”<sup>39</sup> As representações nos periódicos eram no sentido de mostrar que “de dia para dia *crece o número d’aqueles vagabundos* [Grifo nosso].

---

<sup>36</sup> SALLES, Vicente. *Op. Cit.* p. 150

<sup>37</sup> Foi o caso do senhor de escravo Francisco Alves Teixeira que “[...] dando vivas aos abolicionistas, á imprensa, aos clubs abolicionistas, ao sr presidente da provincia, á todos que vierem honrar e á S. M. o Imperador, declarou que em seu dito engenho jamais haveria um trabalhador escravo; que actualmente os que ahi existem, em numero de 80, são todos livres. CF: Diário de Notícias. Abolicionismo. 20 de maio de 1884, p.2.

<sup>38</sup> MORAES (2011, pp. 315-334).

<sup>39</sup> Diário de notícia (O Batuque, 17 de setembro de 1885, p.3).

[...] que o Sr. Dr. Chefe de polícia, por intermédio de seus agentes, procurasse dizimar essa quadrilha; ao contrário terá que lamentar factos graves.”<sup>40</sup>

A presença de capoeiras, por exemplo, demonstrava como em algumas ocasiões os negros tinham suas representações estereotipadas. Em 1884, um grupo de capoeiras foi denunciado, pois “[...] á noute, por occazião da passagem de musica da polícia na rua Formosa, *os capoeiras*, que em número superior á dez acompanhavam a mesma.”<sup>41</sup> A nota destacava que capoeiras desafiavam as autoridades e que durante o tocar da banda de música, que geralmente em frente ao quartel de policia, não só importunavam como também “[...] espancaram dois indivíduos que procuravam a casa de seus correspondente, no qual conseguiram refugiar-se, perdendo um d’elles o chapéo e chinellas, que os capoeiras levaram.”<sup>42</sup>

As práticas culturais como batuques e sambas, a capoeiragem que cotidianamente se desenvolviam nas relações sociais era atrelada às representações e práticas culturais negativadas. Podemos observar essa questão, por exemplo:

Mora numa casa velha à travessa d’Atalaya um preto creoulo, de nome Lucio, dado ao officio de puçangueiro, de maneira que diariamente reúne em sua casa mulheres perdidas e desbocadas, que ali vão procurar fortuna e de noite faz procissões com a imagem de N. S., *cantando ladainhas e dançando o samba* incommodo da vizinhança.

(...) houve uma d’essas procissões por haver se realizado uma cura, seguindo-se *ladainha e batuque com muita cachaça e indecencia*, até as ultimas horas da noite (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1885, p. 3).

Dessa forma, revela que distante dos festejos do abolicionismo as representações giravam no eixo da desordem que incomodava “vizinhança” e as autoridades. Assim, a representação do negro nos festejos do abolicionismo primava por um filtro ideal, no qual os sujeitos eram caracterizados na ótica senhorial como apegados ao trabalho, prestativos e de boa índole, passivos figurantes no processo de liberdade. Ao escapar desse filtro, a sua representação era desqualificada ou mesmo indesejada, caracterizada como ação geradora de tensão social.

Apesar do discurso das festas enquanto ação de benevolência, muitos dos libertados durante os festejos possuíam pecúlios depositados na tesouraria provincial, um predicado que atendia o critério do bom trabalhador, que poupava e apresentava um ofício, conforme os

---

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> Diário de Notícias (Os capoeiras, 4 de junho de 1887, p. 2.)

<sup>42</sup> *Idem.*

critérios<sup>43</sup> adotados por sociedades emancipadoras e abolicionistas e pelos próprios senhores que, porém, os alforriavam por “benevolência” nos momentos festivos.

Segundo Angela Alonso (2014), o abolicionismo deve ser compreendido como arena de embates e cenário de diversos atores políticos em movimento, marcado pela heterogeneidade social, em que permeou diversas visões de liberdades, que permitem pensar no processo de abolição e pós-abolição enquanto campo de luta políticas.

Nesse sentido, as reflexões desse artigo destacaram as festas na perspectiva de uma disputa em torno de uma memória social do abolicionismo, representação idealizada do negro como sujeito social integrante de um movimento que buscava legitimidade, adesões e fluidez social em meio ao caráter benevolente e harmônico do processo de liberdade.

## FONTES

A Província do Pará (1882)  
Diário de Notícias (1881-1887)  
Diário de Belém (1887)  
O Liberal do Pará (1882-1883)

## REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela. **O abolicionismo como movimento social**. Novos estud. - CEBRAP [online]. 2014, n.100, pp.115-127. ISSN 0101-3300. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002014000300007>. Acessado em 27 de junho de 2019.

ALONSO, Angela. **Flores, Votos e Balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-1888)**. São Paulo: Cia das letras, 1ª edição. 2015.

BEZERRA NETO, José Maia. **Se bom cativo, liberto melhor ainda: Senhores, escravos e visões emancipadoras (1850-1888)**. In: Tornando-se livre: Agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição. Organização, Maria Helena Pereira de Toledo Machado e Celso Thomas Castilho. São Paulo, editora da Universidade de São Paulo, 2015.

BEZERRA NETO, José Maia. **A Segunda Independência. Emancipadores, Abolicionistas e as Emancipações no Brasil**. Almanack. Guarulhos. N° 2. PP. 87-100. 2º semestre de 2011.

BEZERRA NETO, José Maia. **Por Todos os Meios Legítimos e Legais: As Lutas contra a Escravidão e os Limites da Abolição (Brasil, Grão-Pará: 1850-1888)**. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em História, São Paulo, 2009.

---

<sup>43</sup> BEZERRA NETO, *Op. Cit.* P. 269-270.

BEZERRA NETO, José Maia. *O doce treze de Maio. O abolicionismo e as visões da Cabanagem, Grão-Pará-Século XIX*. In: Neves, Fernando Arthur Freitas; Lima, Maria Roseane Pinto (Orgs.). **Faces da história da Amazônia**. Belém: Paka-tatu, 2006, pp. 341-382.

BRASIL. **Congresso. Senado**. Leis. Lei nº 2040 de 28 de setembro de 1871.

CARVALHO, João Marques de. **Contos paraenses/ organização de Silvio Augusto de Oliveira e Elissandro Lopes de Araújo**. Belém: Estudos amazônicos, 2012, p.89.

CHARTIER, Roger. **A história Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, s/d, p. 17.

COLEÇÃO DE LEIS DA PROVÍNCIA. **Atos do Governo provincial do Grão-Pará**. (1880-1888).

COSTA, Magda Nazaré Pereira da. **Caridade e Saúde Pública em tempo de epidemias. Belém 1850-1890**. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2006.

Diário de Belém. **Philantropia**. 2 de julho de 1885, p.2.

Diário de Notícias, 11 de dezembro de 1885, p.3.

DRESCHER, Seymour. **Abolição: uma história da escravidão e do antiescravismo**. Tradução: Antonio Penalves Rocha. São Paulo: Editora da UNESP, 2011. 736p.

HALL. Stuart. **Cultura e Representação**. Editora da PUC: Rio de Janeiro, 2016. Tradução: William Oliveira e Daniel Miranda. 264 p.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. **O Plano e o Pânico: Os Movimentos Sociais na Década da Abolição**. 2ª ed. rev. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p.150.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo; CASTILHO, Celso Thomas. **In: Tornando-se livre: Agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição**. Organização, Maria Helena Pereira de Toledo Machado e Celso Thomas Castilho. São Paulo, editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª edição revisada e ampl. Belém: IAP, programa Raízes, 2005.

Recebido em: 02/07/2019

Aprovado em: 30/07/2019

## A PRÁTICA PEDAGÓGICA PARA A DIVERSIDADE CULTURAL NA ESCOLA DO CAMPO RIBEIRINHA

Maria Auxiliadora dos Santos Coelho<sup>1</sup>  
Josenildo Santos de Souza<sup>2</sup>

### RESUMO

Este artigo, é parte de uma produção acadêmica científica de Conclusão de Curso, versa sobre a diversidade cultural na Escola do Campo Ribeirinha, traz como questão central o trabalho educativo do professor e sua prática pedagógica que possibilite o reconhecimento da diversidade cultural do espaço da sala de aula e potencializa a inter-relação entre os sujeitos do processo educativo. Fazemos um recorte dos resultados que objetivou analisar a metodologia do (a) professor(a) para trabalhar com a diversidade cultural na escola do campo ribeirinha. A pesquisa foi realizada no município de Benjamin Constant, Estado do Amazonas, com base na abordagem qualitativa utilizando-se de observações participantes em sala de aula e na escola, entrevistas semiestruturadas e análises de documentos, que permitiram discutir e refletir sobre o contexto educacional, as singulares e especificidades dos sujeitos no contexto escolar. A investigação apontou que apesar da existência de uma grande diversidade cultural no cotidiano da sala de aula e os parâmetros legais e didáticos que orientam o trabalho pedagógico, esta diversidade não é contemplada nas práticas docentes de sala de aula e tampouco no ambiente educacional. Diante do exposto, se impõem um grande desafio para modificar a forma como a prática efetiva, proporcionando vivências interculturais, sobretudo, nas metodologias que possam considerar os aspectos socioculturais oriundos dos educados, seus familiares e comunidade do entorno da escola. Por fim, é necessário uma maior aproximação dos conhecimentos teóricos com os conhecimentos e vivências culturais dos educandos, com vista a uma interação dialógica entre os sujeitos.

**Palavras-chave:** Diversidade cultural. Prática pedagógica. Escola do campo ribeirinha.

### ABSTRACT

This article is part of a scientific production of Completion of Course, versa on cultural diversity in the Ribeirinha Field School, brings as a central issue the educational work of the teacher and his pedagogical practice that allows the recognition of the cultural diversity of the space of the classroom and enhances the interrelation between the subjects of the educational process. We make a clipping of the results that aimed to analyze the methodology of the teacher to work with the cultural diversity in

---

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará. Graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM (2011). Especialização Lato Sensu em educação infantil e ensino fundamental pela Faculdade Integrada do Brasil- FAIBRA (2014). Professora do Instituto de Natureza e Cultura - INC/UFAM no Curso de Pedagogia. Participa do Observatório da Educação do Campo no Alto Solimões (OBECAS). Tem experiência na área de Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: Educação do campo/ ribeirinha; Diversidade cultural; Práticas pedagógicas.

<sup>2</sup> Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas UFAM (2001), especialização em Ética pela Universidade Federal do Amazonas UFAM (2002). Mestre em Estudos Amazônicos pela Universidad Nacional de Colômbia - UNAL, linha de pesquisa Desenvolvimento Regional. Professor Auxiliar IV da Universidade Federal do Amazonas, no Instituto Natureza e Cultura - Benjamin Constant - Campus Alto Solimões. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Geral. Atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia geral, filosofia da educação. Atualmente participa como colaborador no projeto de pesquisa Observatório da Educação do Campo no Alto Solimões - OBECAS. Participante do grupo de pesquisa Documentação visual (mundo rural e história ambiental) liderado pelo Professor Doutor Héctor Alberto Alimonda

the school of the riverside field. The research was carried out in the municipality of Benjamin Constant, State of Amazonas, based on the qualitative approach using participant observations in the classroom and at school, semistructured interviews and analysis of documents, which allowed to discuss and reflect on the educational context, the singularities and specificities of the subjects in the school context. The research pointed out that despite the existence of a great cultural diversity in the daily life of the classroom and the legal and didactic parameters that guide the pedagogical work, this diversity is not contemplated in the teaching practices of the classroom nor in the educational environment. In view of the above, a great challenge is required to modify the way in which the practice is effective, providing intercultural experiences, above all, in the methodologies that can consider the socio-cultural aspects of the educated, their families and the community around the school. Finally, a closer approximation of the theoretical knowledge with the knowledge and cultural experiences of the students is necessary, with a view to a dialogical interaction between the subjects.

**Keywords:** Cultural diversity. Pedagogical practice. School of the riverside field.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo, é resultado de uma produção acadêmica de Conclusão de Curso de graduação, trata sobre a prática pedagógica do professor de escola ribeirinha articulando a diversidade cultural que permeia esse espaço, e que contribua para a interculturalidade no processo educativo. Tivemos como objetivo analisar a metodologia do (a) professor (a) para trabalhar com a diversidade cultural na escola do campo ribeirinha.

A pesquisa foi realizada na Escola municipal Capitão Avelino Nogueira, comunidade Santo Antônio, no município de Benjamin Constant, Estado do Amazonas, com base na abordagem qualitativa utilizando-se de observações participantes em sala de aula e na escola, entrevistas semi-estruturadas e análises de documentos, que permitiram discutir e refletir sobre o contexto educacional, as singulares e especificidades dos sujeitos no contexto escolar.

Entendemos que a sociedade é marcada por uma multiplicidade de culturas que se estabelece em uma complexa rede de interações entre sujeitos de diferentes identidades culturais. A multiplicidade de culturas que permeia os espaços formativos evidencia a necessidade em promover uma educação que visibilize a diversidade, contribuindo para a mudança do pensamento etnocêntrico.

Para que possa romper com a exclusão de grupos historicamente enquadrados em territórios de desigualdades sociais como os ribeirinhos, quilombolas, indígenas, extrativistas coletadores dos produtos da floresta, entre tantos outros que manifestam sua identidade singular, a educação deve integrar a diversidade cultural aos saberes e fazeres educacionais ao olhar crítico dos educados sobre a realidade onde a escola encontra-se inserida.

Muito embora seja uma urgência o trabalho didático pedagógico a partir e sobre a diversidade cultural, a escola tem ignorado esta diversidade que foge aos padrões hegemônicos e colonizadores, não tem assumido de fato o compromisso com os conhecimentos construídos pelos diferentes grupos sociais e suas particularidades locais, por considerar a cultura ocidental hegemônica determinante enquanto cultura padrão, imposta a sociedade. Parece que a escola tem dificuldades em perceber e reconhecer que nos espaços educacionais existe uma diversidade cultural dos seus membros que integram diferentes culturais, posições sociais e políticas diversas, que não condiz com a concepção colonial e universal de cultura.

Nesta perspectiva, este artigo apresenta parte de Trabalho de Conclusão de Curso em Pedagogia, que busca responder a seguinte indagação: Como o professor tem contemplado a diversidade cultural na sala de aula, considerando a realidade ribeirinha e fronteiriça no Alto Solimões/AM?

Sendo um tema transversal afirmado nos Parâmetros Curriculares Nacionais e a realidade cultural da Tríplice Fronteira – Brasil, Colômbia e Peru, em particular Benjamin Constant/AM, considera-se importante e necessário discussões, estudos e pesquisa que vislumbrem promover uma educação votada para o reconhecimento desta realidade fronteiriça. Tomada como referência essa diversidade deve ser garantida nas práticas concretas da escola como norte para uma prática cidadã emancipatória.

Neste sentido é apresentado como questão central o trabalho educativo do professor e sua prática pedagógica no reconhecimento da diversidade cultural do espaço da sala de aula e a inter-relação entre os sujeitos do processo educativo.

## **1. MARCOS TEÓRICO-METODOLÓGICO: BREVES REFLEXÕES**

Muito se tem falado em diversidade cultural no mundo, e no Brasil não é diferente. No campo da educação, a diversidade cultural é fomentada enquanto proposta educacional na legislação dos Parâmetros Curriculares Nacionais – Temas Transversais, mas pouco se faz para que “essa diversidade efetivamente faça parte do exercício diário da nossa vida no mundo, que tem a ver com nosso comportamento, atitudes e formas de relacionamento”. (LUCIANO, 2008, 65-66).

José Barros (2008, p. 18) destaca que a Diversidade Cultural é “cultura e não natural, ou seja, resulta das trocas entre sujeitos, grupos sociais e instituições a partir de suas diferenças, mas também de suas desigualdades, tensões e conflitos”. O reconhecimento da

importância da diversidade cultural no mundo, enquanto uma urgência para a educação é por meio da Convenção da UNESCO sobre a Proteção e a Promoção a Diversidade das Expressões Culturais, na perspectiva em pensar estratégias educacionais sob o signo da diversidade cultural.

Cesária Macedo (2008 p. 98) argumenta que a cultura é uma ferramenta eficiente para universalizar o enfrentamento às desigualdades sociais e potencializar conquistas para a melhoria da qualidade de vida. Entretanto, a educação brasileira “ainda não proporciona aos usuários dos equipamentos de ensino o acesso de cada cidadão à Diversidade Cultural, à cultura universal, aquela que é singular de sua comunidade, de sua região e de seu país”, porque as políticas educativas, sociais e culturais, não tem sido implementada considerando a realidade das classes populares, dos menos favorecidos, dos sujeitos que vivem e fazem cultura, deixando seus saberes, conhecimentos e experiências excluídos do processo de ensino e aprendizagem.

Vivemos num espaço em que os paradigmas dominantes de alienação, homogeneização e exclusão fazem parte da vida dos sujeitos, onde as desigualdades prevalecem nas relações sociais e educativas. Isso remete a indagar o processo de colonização ao qual fomos submetidos, onde a heterogeneidade foi marcada pela negação de todos os direitos, principalmente de ser reconhecido a partir e na diferença. Logo, é garantido isso, somente a partir de lutas, de resistências e ressignificações das diferentes culturas, como forma de contrapor o modelo dominante de pensar e definir o outro.

A diversidade cultural impõe a educação para o século XXI, a questionar o seu papel frente à realidade pluriétnica e intercultural, que promova debates, reflexões, seja no ensino básico ou ensino superior, que possa conduzir a projetos de pesquisa ou de extensão para enfrentar os desafios sociais que marcam nosso cotidiano no mundo contemporâneo.

Desse modo, a educação assume um papel importante no reconhecimento e valorização da diversidade cultural que permeia a sociedade. Por meio dela pode-se enfrentar os conflitos e exclusão a que são submetidas as pessoas, assim como desconstruir a formação monocultural estabelecida socialmente. E, desconstruindo a partir da alteridade, do reconhecer o outro como capaz, como diferente, que aprende e ensina, que tem conhecimentos, sem desqualificar as diferentes manifestações de suas culturas.

Maria Regina Capelo (2003, p. 129-130) faz algumas reflexões sobre a educação enquanto um espaço heterogêneo do saber, dizendo que é necessário:

Uma educação fundada no diálogo entre as diferentes culturas, aberto e democrático, que se recusa a colonizar ou civilizar os outros, mas se põe a aprender com os

diferentes, que se compromete com a heterogeneidade sem, no entanto, usá-la para produzir novos submetidos. Uma educação conduzida pela solidariedade, contra as desigualdades, preconceitos e discriminações, ao mesmo tempo em que garante, para além da apropriação, a produção de novos conhecimentos impressos e imagéticos menos etnocêntricos.

Neste sentido, a educação deve garantir a heterogeneidade nos seus espaços de discussão, a contar dos espaços institucionalizados como a escola. Esta, como espaço de formação intelectual dos sujeitos, deve repensar o modelo hegemônico a que é submetida, desafiando seus professores, alunos e pais a perceberem-se como diferentes e semelhantes.

Além disso, é preciso rever as questões políticas pedagógicas que ainda são fragmentadas e alienadoras, seguidas pela perspectiva monocultural, que será superada somente por uma educação intercultural, que reconheça as diferentes culturas e possibilita o diálogo entre elas.

Isso implica romper com uma cultura escolar que se encontra incorporada em nossas mentes, em nossos corpos e nas nossas práticas. Implica romper com uma memória escolar, com uma história, uma racionalidade, portanto se trata de um processo que demanda tempo e, no entanto, não pode arrastar-se indefinidamente ao longo dos anos. (CAPELO, 2003, p.131)

Considerando isso, a escola precisa se reconstruir, rever suas ideologias e formas de organizar o saber formal, pois só assim poderá dar espaço a construção da subjetividade e reconhecimento das identidades sociais que ali estão, dar visibilidade as culturas que estão suprimidas no interior deste espaço.

Logo, é necessário reconhecer que esta diversidade permeia a realidade amazônica, desde seu território, as pessoas, a fauna, a flora. Mas, a Amazônia é um extenso território de desigualdades sociais que abriga uma mega bio/sociodiversidade, que evidencia a necessidade imperiosa de uma educação para a diversidade cultural, especificamente as populações indígenas, ribeirinhas, quilombolas, extrativistas, pescadores, agricultores, seringueiros e outros que compõem o mosaico populacional.

Nessas realidades as comunidades são “caracterizadas como: culturalmente diferentes, com direitos à terra e outros direitos baseados no uso e na ocupação histórica. Suas culturas, economias e identidades estão inextricavelmente ligadas às suas terras e recursos tradicionais” (IUCN; UNEP; WWF apud LIRA; CHAVES, 2015, p. 70).

Nessa perspectiva, Capelo (2003, p. 130) diz “a educação na sociedade brasileira nunca será completa, caso desconsidere a pluralidade de saberes e valores culturais de seu próprio povo”. Significa dizer que a diversidade cultural que permeia a Amazônia precisa ser

considerada elemento fundante na educação, para romper de fato com o paradigma dominante impetrada nesse espaço.

Neste sentido, o campo de pesquisa foi a Escola Municipal Capitão Avelino Nogueira, na comunidade Santo Antônio, município de Benjamin Constant-Amazonas, em uma turma multisseriada do ensino fundamental, entende este território amazônico como um lugar que evidencia várias subjetividades, culturas, identidades que precisam ser reconhecidas e valorizadas.

Assim, a pesquisa foi baseada na abordagem qualitativa, considerando a subjetividade dos sujeitos e sua realidade sociocultural. Pautada em estudos bibliográficos que deram suporte para fundamentar e compreender o processo educacional numa escola ribeirinha foi realizado uma pesquisa de campo, na referida escola e comunidade, por um período de um ano em 2011.

Na pesquisa de campo pode-se investigar a temática, confrontado as concepções teóricas com a realidade, contribuindo no aprimoramento do conhecimento sobre a temática em questão. Isso baseado em Minayo (1994, p.61) que nos afirma que a pesquisa em campo “permite a aproximação do pesquisador da realidade sobre a qual formulou uma pergunta, mas também estabelecer uma interação com os ‘atores’ que confrontam a realidade”. Dessa forma, contribuiu no desenvolvimento deste trabalho, por facilitar o acesso a informações, vivências com os alunos e professora no contexto escolar.

Utilizou-se das técnicas de observação participante em sala de aula e na escola, entrevista semiestruturada com o professor e análises de documentos, dentre eles o diário de classe, baseados na abordagem qualitativa. Triviños (1987) aponta que no enfoque qualitativo privilegia a subjetividade dos sujeitos e seu espaço, dando possibilidade de enriquecimento da investigação de forma descritiva.

## **2. A INVISIBILIDADE DA DIVERSIDADE CULTURAL NAS PRÁTICAS PEDAGÓGICAS**

Ao tratarmos da prática do professor, explícito está o planejamento, a organização do ambiente educativo, materiais didáticos, a postura do professor e sua relação com os alunos, atividades e processo avaliativo.

Sabemos que o planejamento no contexto escolar é fundamental e necessário para o desenvolvimento eficiente das práticas pedagógicas em sala de aula, assim como o ponto de referência para que tais práticas sejam excludentes ou includentes. Neste sentido, observou-se

que os planejamentos em contexto ribeirinhos ainda são falhos, sem acompanhamento e orientação da coordenação pedagógica. Pois, este planejamento seria durante as sextas-feiras, conforme determinava a secretaria de educação, contudo durante a pesquisa foi percebido que não havia tal ação, por ser somente duas professoras na referida escola, ambas combinavam de fazer em suas casas e se retiravam da escola mais cedo.

Ainda que trouxessem de suas casas o planejamento, nota-se que este não condizia com a realidade dos educados, principalmente por ser uma turma multisseriada, multicultural, onde havia alunos indígenas *ticunas* e *cocamas*, não-indígenas, crianças com necessidades especiais, além da distorção idade-série.

Esta afirmação foi possível ao ter acesso ao diário de classe, por percebermos a elaboração de conteúdos disciplinares conforme o livro didático (que somente a professora tinha acesso, os alunos não recebiam o livro didático) que consideravam a realidade sulista do Brasil, em desacordo com a realidade de vida dos educandos.

Além disso, durante a pesquisa não foi notado atividades que contemplassem temas relacionados à diversidade cultural, vez e quando somente discursos de respeito ao próximo quando de alguma brincadeira entre as crianças. Assim, os planejamentos eram meramente um documento de formalidade de conteúdos curriculares, isto é, conteúdos que a escola impunha a ser ensinada para aquela faixa etária e turma, e ainda como documento comprobatório de trabalho para a secretaria de educação.

Desse modo, consideramos necessário que temáticas que envolvam a diversidade cultural estejam articuladas expressamente no planejamento do professor, como uma forma de incentivar as crianças o reconhecimento e o respeito ao que é diferente, como afirma Macedo (2005, p.15) diz que “[...] o respeito é um dos caminhos para se aprender a conviver com as diferenças e, quem sabe, preparar para uma inclusão no sentido verdadeiro do termo”, considerando que essas comunidades são orientadas por valores socioculturais na dinâmica da realidade amazônica.

Outro elemento importante nesta discussão foi a organização do ambiente educativo. Neste, foi percebido um espaço urbano em um contexto ribeirinho, a estrutura escolar toda em alvenaria sem espaços para as atividades escolares, pois havia somente duas salas de aula, uma mini-secretaria (onde funcionava a sala da coordenação e a biblioteca), a cozinha, e um pequeno pátio (figura 1).

Figura 1. Escola Municipal Capitão Avelino



Fonte: Acervo da pesquisadora.

Esse espaço era pensado e construído de acordo com os padrões de escola urbana, incluindo pinturas e a arquitetura, desconsiderando as questões culturais e sociais da referida comunidade escolar, onde vivem e convivem alunos de diferentes grupos étnicos e religiosos. Isto é, uma escola “emparedada” numa concepção homogênea, em que o modelo precarizado de estrutura física e didática visam atender as exigências do sistema excludente e limitado. Porém, precisa ser um espaço de transformação, de diálogo, de reconhecimento e valorização dos sujeitos que dela fazem parte.

Nessa perspectiva, Cristo-Leite (2017, p.185) alega que “a escola é, sem dúvida, uma instituição cultural”. Assim, afirmamos que a cultura e a diversidade dos sujeitos estão entrelaçados no ambiente escolar, ou deveriam estar, para que seja um espaço de construção coletiva de conhecimentos, em que os saberes e fazeres sejam o fio condutor do processo de ensino-aprendizagem.

Cabe dizer, portanto, da necessidade de espaços para os professores produzirem seus materiais e ambientes de convivência, ainda que tenha um espaço natural amplo, é importante que as instituições escolares deem condições de trabalho e aprendizagem.

A sala de aula pouco atrativa, apenas cartazes diversos, confeccionados para trabalhar leitura e reconhecimento de palavras e números, não explorado pelo educador. Além dos materiais serem pouco ou quase nada, não tinha relação com a realidade que vivenciavam os educandos. Um fator a destacar era a falta de ventilação e iluminação que também afetava o processo de aprendizagem.

Nunes (2006, p.156) enfatiza que “[...] a exploração didático pedagógica do espaço é o encontro com as pessoas do lugar, com as suas casas, com uma realidade concreta que pode estar sendo revista com um olhar que não é normatizador, mas problematizador”. Entretanto, muitos educadores enfrentam dificuldades em promover uma educação problematizadora, tendo em vista a falta de bibliotecas, a formação adequada dos educadores, ausência de livros didáticos apropriado a realidade do educando, são fatores que influenciam na realidade educativa.

O ambiente da sala de aula deve ser o lugar do educando, em que se perceba parte, onde reconheça sua vida, seus modos de ser e viver para assim, contribuir na construção de conhecimentos. Esse espaço deve, portanto, ser organizado e arquitetado de acordo com a realidade social, pois o contexto social e educativo permite dialogar com o processo de ensino-aprendizagem.

Essas populações desenvolvem intensa relação com o rio, a pesca, o manejo dos recursos naturais na exploração do artesanato, coleta dos produtos da floresta, no plantio da agricultura familiar, seja no período da subida do rio ou na vazante em um constante processo dialógico de produção coletiva do conhecimento.

Porém, a sala em pesquisa, tinha a organização em filas (figura 2), no modelo tradicional escolar, em que as crianças são colocadas umas atrás das outras, sem contato no olhar, preparados para o ensino também tradicional, alienado e dependente, impedindo a relação dialógica entres eles.

Figura 2. Organização enfileirada da sala de aula



Fonte: Acervo da pesquisadora.

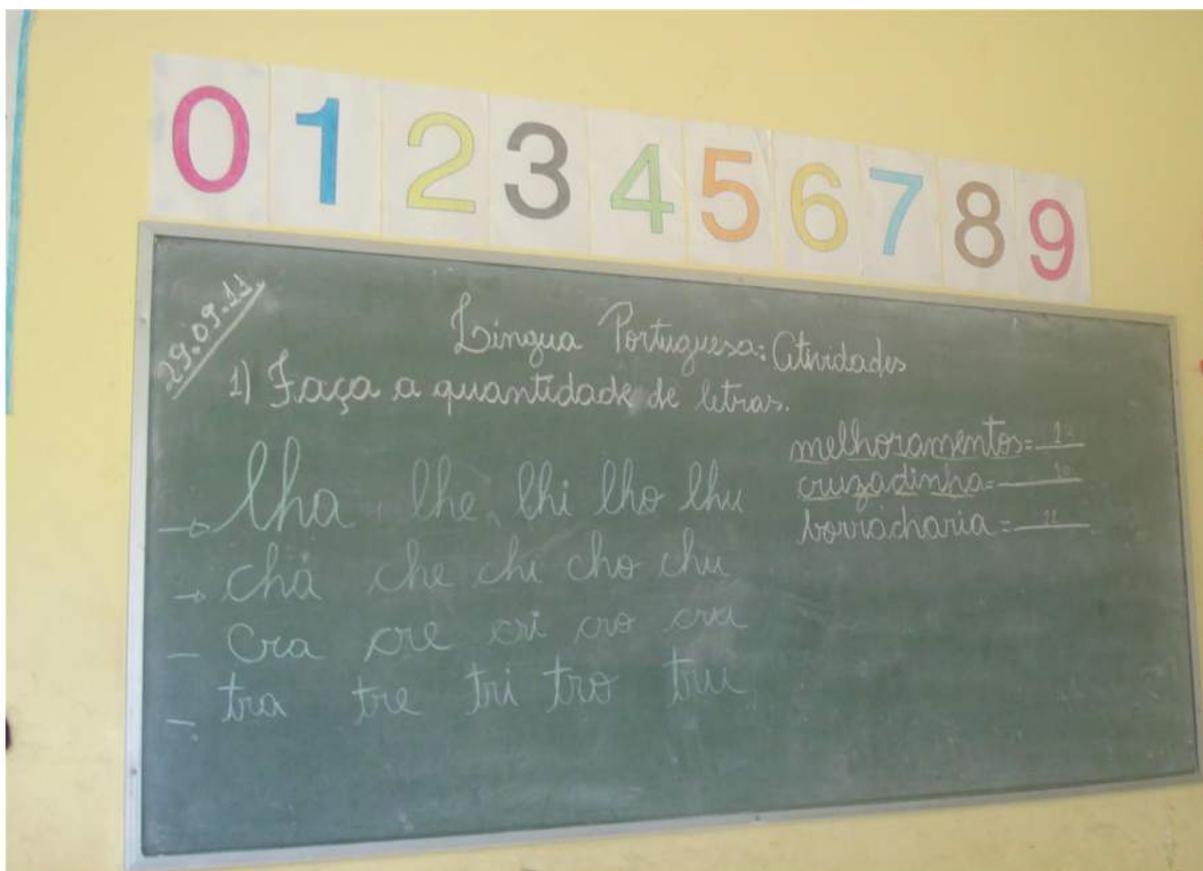
Nesta perspectiva, Piletti (1985) ressalta que:

O tipo de sala de aula, a disposição das carteiras e a posição dos alunos, por exemplo, são aspectos importantes. Uma sala de aula mal iluminada e sem ventilação em que os alunos permanecem sempre sentados na mesma posição, cada um olhando as costas do que está na frente, certamente é um ambiente que pode favorecer a submissão, a passividade e a dependência, mas não o trabalho livre e criativo (PILETTI, 1985, p.149).

Esses fatores implicam diretamente na prática pedagógica do professor, que acabava sendo centralizada numa concepção tradicional, em que prevalecia a transmissão de conteúdos disciplinares de língua portuguesa, matemática, geografia e história, dissociadas da realidade da comunidade. O método utilizado era quase sempre cópias do quadro negro (figura 3), já que as crianças não tinham livro didático ou outro material a ser utilizado. Inclusive, destaca-se que a escola havia participado do Programa Escola Ativa<sup>3</sup>, e adquiriu materiais didáticos que ficava salvaguardado na coordenação, sem utilização pelos alunos.

<sup>3</sup> O Programa Escola Ativa (PEA), busca melhorar a qualidade do desempenho escolar em classes multisseriadas das escolas do campo. Entre as principais estratégias estão: implantar nas escolas recursos pedagógicos que estimulem a construção do conhecimento do aluno e capacitar professores. O programa inicia em 2007 no

Figura 3. Atividade no quadro



Fonte: Acervo da pesquisadora.

A prática pedagógica desenvolvida em sala de aula preocupava-se tão somente com alcance de conteúdos curriculares, em que a cultura urbana, da classe dominante requer para manter os alunos alienados, sem formação política, social, desconsiderando sua cultura e modos de produzir e construir conhecimentos.

Durante as observações, conversas informais e entrevistas o professor afirma a dificuldade em trabalhar nos contextos rurais, devido à falta de ajuda e condições de trabalho, bem como formação continuada para trabalhar com diversidade que permeia a sala de aula. O autor Araújo (2004) afirma:

A educação nas áreas rurais deve ser planejada de acordo com as necessidades do rurícola, estabelecendo como conditio *sine qua non* uma crítica radical de seus fundamentos sociais e de suas condições de existências, buscando, através dessa crítica, o pleno desenvolvimento de um saber litigante, necessário ao exercício do direito à cidadania do homem rural (ARAÚJO, 2004, p.27).

Acredita-se que é preciso tornar a aula mais dinâmica, de forma interdisciplinar, articulando diferentes disciplinas, trazendo a diversidade para as discussões no contexto da sala de aula e sua articulação a realidade sociocultural da comunidade. Assim sendo, possibilitaria o enriquecimento dos conhecimentos dos educandos, contribuindo com o desenvolvimento de suas habilidades cognitivas, éticas, afetivas e sociais.

Macedo (2005) destaca:

[...] por mais que defendamos teoricamente a inclusão de todas as crianças na escola, na prática ainda somos dominados por um modo de pensar, por um cotidiano e por uma organização escolar que ainda não “esqueceu”, que ainda tem “saudades” da cultura anterior. Nesta cultura, as crianças que entram e permanecem na escola devem se submeter a tarefas e recursos de ensino comum (MACEDO, 2005, p.11).

Todavia, na educação ainda prevalece esta situação, em que o discurso de inovação metodológica, de formação é necessário, contudo, o que se observa em sala de aula é a afirmação de práticas pedagógicas excludentes, despreocupadas com o ser humano, com o sujeito que também ensina, pela bagagem cultural que carrega, pois acabamos construindo a mesma prática tradicional tanto criticada no interior da escola.

Candau (2014, p. 32) afirma que é necessário uma prática intercultural que reconheça as diferenças, trabalhando na perspectiva de emancipação social. Desse modo,

[...] é importante que as práticas educativas partam do reconhecimento das diferenças presentes na escola e na sala de aula, o que exige romper com os processos de homogeneização, que invisibilizam e ocultam as diferenças, reforçando o caráter monocultural das culturas escolares.

Ainda foi percebido na pesquisa, a falta de atividades e materiais relacionados à realidade dos educandos, principalmente de recursos didáticos para a diversidade cultural que favoreça a prática pedagógica do professor na escola. Consideramos que isso implica diretamente na formação dos educandos, pois a utilização de materiais que apresenta a realidade social e cultural das crianças, permite a elas se perceberem como parte do processo educativo. Além de ser uma forma didática de facilitar a aprendizagem, por meio da interação dos saberes culturais e os saberes escolares.

Caso contrário será mais uma forma de inferiorizar os sujeitos que vivem nos espaços rurais, mostrando a prevalência da visão hegemônica que afirma o *status quo* nesses espaços da ruralidade. Além de que a ausência desses materiais impossibilita um trabalho didático mais dinâmico e envolvente para as crianças que trazem consigo uma bagagem cultural, social e intelectual riquíssima apreendida a partir de sua relação com as suas vivências com as águas, as florestas, as terras firmes e alagadas. Logo, é urgente que se reflita no âmbito

escolar um currículo e prática articulando os saberes e as vivências aliada ao conhecimento cultural por eles produzidos e que dê sentido ao ensino na sala de aula. Pois, “isto implica em uma educação com perspectivas emancipatórias, que objetive a construção de uma sociedade mais democrática, mais participativa” (CRISTO-LEITE, 2017, p.185).

No que se refere à avaliação como elemento importante da prática, percebeu-se que é utilizado como instrumento de regulação, assim como o sistema de ensino impõe. As crianças fazem atividades avaliativas objetivas e subjetivas repassadas pela professora, com perguntas retiradas do livro didático ou cópias do quadro negro. Sem finalidade de uma formação crítica, mas como uma forma de treinar os alunos a decorarem determinados conteúdos. É preciso, portanto, que o professor reveja o processo avaliativo considerando o lugar, os sujeitos e seu processo de aprendizagem, suas histórias de vida, como propõe Freire (2003), que a prática educativa deve ultrapassar ao tecnicismo, ao treinamento de destrezas, mas uma prática de liberdade.

Portanto, envolver a educação, com a diversidade social e cultural, ambiental, territorial e econômica na comunidade de Santo Antônio, é permitir a possibilidade para criar as condições que favoreçam a melhoria da qualidade de vida dessas populações, historicamente a margem de uma educação de qualidade, laica e socialmente referenciada.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A prática pedagógica de escolas ribeirinhas é o marco no trabalho educativo com crianças, que tem uma bagagem cultural imersa nos saberes das águas, das terras e da floresta. Esses saberes culturais devem, portanto, ser garantidos no âmbito escolar, como possibilidades e alternativas de aprender e ensinar com os sujeitos.

Contudo, o que se pode perceber é que ainda é um desafio considerar a riqueza da diversidade cultural na sala de aula, apesar de estar visível a diversidade étnica, religiosa, social que as crianças apresentam. Tal desafio perpassa pela estrutura física da escola, pelo currículo escolar, mas principalmente pelas práticas cotidianas que compreendem tão somente conteúdos disciplinares de português, matemática, ciências, desconsiderando a aprendizagem territorial que esses sujeitos têm apreendido.

Na escola em questão é marcada por um processo homogeneizador do conhecimento, que nega os direitos das crianças de aprenderem a partir de sua realidade, conforme determinada a LDBEN no artigo 28. Processo este que invisibiliza a diversidade sociocultural que há neste ambiente educativo, consolidando um sistema de alienação e exclusão.

Diante disso, é preciso que os professores sejam os sujeitos que enfrentam esse sistema, a partir de suas práticas pedagógicas como referência para construir e ressignificar os conhecimentos teóricos com os conhecimentos culturais dos educandos.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Wagner Paiva. **Práticas Pedagógicas no Meio Rural**. (Série Amazônia: a terra e o homem). Manaus: EDUA/FAPEAM, 2004.

BARROS, José Márcio. Cultura, diversidade e os desafios do desenvolvimento humano. In: BARROS, José Márcio (Org.). **Diversidade Cultural: Da proteção à promoção**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BRASIL. Escola Ativa. **Projeto base**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2010. (Programa Escola Ativa)

CANDAU, Vera Maria. Educação intercultural: entre afirmações e desafios. In: MOREIRA, Antonio Flavio; CANDAU, Vera Maria (Orgs.). **Currículos, disciplinas escolares e culturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CAPELO, Maria Regina Clivati. Diversidade sociocultural na escola e a dialética da exclusão/inclusão. In: GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de (Org.). **Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados**. São Paulo: Biruta, 2003.

CRISTO-LEITE, Ana Cláudia Peixoto de. Currículo, saberes e identidade na Amazônia das águas. In: SOUZA, Dayana Viviany Silva de; VASCONCELOS, Maria Eliane de Oliveira; HAGE, Salomão Antônio Mufarreg. **Povos ribeirinhos da Amazônia: educação e pesquisa em diálogo**. Curitiba: CRV, 2017.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. 27. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LIRA, Talita de Melo; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues. **Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política**. INTERAÇÕES, Campo Grande, MS, v. 17, n. 1, p. 66-76, jan./mar. 2016. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1518-70122016000100066&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1518-70122016000100066&script=sci_abstract&tlng=pt). Acessado em agosto de 2018.

LUCIANO, Gersem. Diversidade cultural, Educação e a questão indígena. In: BARROS, José Márcio (Org.). **Diversidade Cultural: Da proteção à promoção**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

MACEDO, Cesária Alice. Programa Cultural para o Desenvolvimento do Brasil. In: BARROS, José Márcio (Org.). **Diversidade Cultural: Da proteção à promoção**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

MACEDO, Lino de. **Como construir uma escola para todos?** Porto Alegre: Artmed, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

NUNES, Georgina Helena Lima. Educação Quilombola. In: Ministério da Educação. Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2006.

PILETTI, Nelson. **Psicologia Educacional**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1985.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva, 1928. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo:Atlas, 1987.

Recebido em: 06/07/2019  
Aprovado em: 29/07/2019



## RELAÇÕES INTERCULTURAIS EM PROCESSOS EDUCATIVOS DE POVOS RIBEIRINHOS DA AMAZÔNIA<sup>1</sup>

Kleby Miranda Costa<sup>2</sup>  
Jorge Domingues Lopes<sup>3</sup>

### RESUMO

A prática intercultural, no ensino de línguas estrangeiras, colabora para a construção de relações apaziguadoras no campo da tolerância, do respeito ao outro e na recepção de uma leitura positiva da pluralidade social e cultural que vislumbra a vida educacional dos estudantes. O trabalho teve por objetivo analisar as traduções interculturais na prática de professores de língua estrangeira, da Escola Municipal de Ensino Fundamental Almirante Barroso, na cidade de Mocajuba PA, destacando neste processo a tradução cultural e a dimensão linguística, na escola ribeirinha. Durante esta jornada investigativa, o referido projeto apresentou contribuições teóricas que ajudaram a formar uma nova visão nestes entre lugares de interação linguística e cultural: Jorge Larrosa (2002); Jacques Derrida (2002) em uma visão pós-colonial destacou-se: Homi Bhabha (2011) e com uma abordagem pós-crítica no campo do currículo: Sandra Corazza (2007); Michael Foucault (2013) e Tomaz Tadeu da Silva (2000). Os resultados apontaram que os elementos linguísticos estão diretamente ligados com as questões culturais tanto do idioma sendo estudado, quanto da própria cultura local. Essa ligação se dá através de um diálogo entre identidade e diferença. O presente estudo percutiu na criação de um projeto social no ano de 2014 que teve parceria com universidades públicas da região, onde proporcionou aulas de língua inglesa gratuitas, para diversos jovens de escolas públicas do município de Mocajuba PA.

**Palavras-chave:** Interculturalidade. Língua inglesa. Escola ribeirinha.

### ABSTRACT

Intercultural practice, in the teaching of foreign languages, contributes to the construction of soothing relationships in the field of tolerance, respect for others and the reception of a positive reading of the social and cultural plurality that envisions the educational life of students. The objective of this work was to analyze the intercultural translations in the practice of foreign language teachers, at the Almirante Barroso Elementary School, in the city of Mocajuba PA, highlighting in this process the cultural translation and the linguistic dimension in the riverside school. During this investigative

---

<sup>1</sup> O presente trabalho tem relação com a pesquisa desenvolvida no programa de Pós-graduação em Educação e cultura, no curso de mestrado Acadêmico, pela Universidade Federal do Pará, onde está sendo orientado pelo professor doutor Jorge Domingues Lopes. O presente artigo está sendo submetido a nova revista amazônica a convite do seminário internacional de linguagens, saberes e sociodiversidade na Amazônia, para publicação em edição especial.

<sup>2</sup> Mestrando em Educação e Cultura pela Universidade Federal do Pará. Linha de pesquisa: Educação, Cultura e Linguagem. Especialista em Ensino e Aprendizagem de Língua Inglesa e suas Literaturas pela UFPA. Professor Colaborador da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins/Cametá. Membro colaborador/voluntário do grupo de pesquisa PHILIA: Filosofia, Linguagem e Alteridade na Educação (UFPA-Cametá), coordenado pela professora Doutora Gilcilene Dias da Costa e Compõe o grupo de pesquisa documentação e análise de línguas indígenas e não indígenas amazônicas e sua interface com a cultura e a educação; coordenado pelo professor doutor Jorge Domingues Lopes. E-mail: klebycosta@yahoo.com.br

<sup>3</sup> Orientador do Mestrando Kleby Miranda Costa, no PPGEDUC. Doutor em Linguística pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Letras pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e graduado em Licenciatura Plenas em Letras com habilitações em Língua Portuguesa e Língua Francesa pela UFPA. Atualmente é professor adjunto da UFPA, lotado no Campus Universitário do Tocantins/Cametá. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC/UFPA), professor colaborador da Pós-Graduação em Educação Escolar Indígena (PPGEEI/UEPA-UFPA-UFOPA-UNIFESSPA).

journey, this project presented theoretical contributions that helped to form a new vision in these between places of linguistic and cultural interaction: Jorge Larrosa (2002); Jacques Derrida (2002) in a postcolonial view stood out: Homi Bhabha (2011) and with a post-critical approach in the field of curriculum: Sandra Corazza (2007); Michael Foucault (2013) and Tomaz Tadeu da Silva (2000). The results pointed out that the linguistic elements are directly linked with the cultural questions of the language being studied, as well as of the local culture itself. This connection occurs through a dialogue between identity and difference. This study aimed at creating a social project in 2014 that partnered with public universities in the region, where it provided free English language classes to several young people from public schools in the city of Mocajuba PA.

**Keywords:** Interculturality. English language. Riverside school.

## 1. FIOS DE MEMÓRIAS NA AMAZÔNIA

A prática intercultural, no ensino de línguas estrangeiras, proporciona a construção de relações apaziguadoras no campo da tolerância, do respeito ao outro e na recepção de uma leitura positiva da pluralidade social e cultural que vislumbra a vida educacional dos estudantes.

Ao exercitar a *interculturalidade*, em sala de aula e principalmente na formação de professores de línguas, o professor formador articula uma proposta de alteridade na educação. (FLEURI, 2003). Em outras palavras, “propostas que visam promover a relação e o respeito entre grupos socioculturais, mediante processos democráticos e dialógicos” (FLEURI, 2003, p. 17).

Diante de tais premissas, o presente trabalho teve por objetivo analisar as traduções interculturais na prática de professores de língua estrangeira, da Escola Municipal de Ensino Fundamental Almirante Barroso, na cidade de Mocajuba PA, destacando neste processo a tradução cultural e a dimensão linguística, na escola ribeirinha.

“De acordo com os estudos culturais a identidade é relacional, ou seja, ela é um sistema de significação” que se constrói perante as diferentes relações sociais entre indivíduos em sociedade. (COSTA; LOUZADA e SANTOS, 2019, p. 242).

Diante disso, Hall (2011) enfatiza que “aquelas pessoas que sustentam que as identidades modernas estão sendo fragmentadas” em outras palavras, considerando as concepções de sujeitos mencionadas por Hall (2011), “argumentam que o que aconteceu à concepção do sujeito moderno, na modernidade tardia, não foi simplesmente sua desagregação, mas seu deslocamento.” Então “elas descrevem esse deslocamento através de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno” (HALL, 2011, p. 34).

Para denominar esta identidade, passamos por dificuldades que Spink (2011) ressalta:

Temos certa dificuldade de nomear esse ser que somos quando teorizamos a respeito da vida em sociedade e, nesse âmbito, nem sempre tomamos alguns cuidados no uso de nossas categorias. Por exemplo, incorporando o gênero de fala próprio aos manuais de metodologia, falamos de sujeitos, quando nos referimos aos “participantes” de nossas pesquisas. Por suas conotações “ideológicas”, procuramos evitar o uso da palavra indivíduo, mas a deixamos escapar em seus múltiplos sentidos: individualmente, para nos referirmos a cada um de um grupo; individualismo para nos reportarmos a modos de vida pouco solidários. (SPINK, 2011, p. 1).

Considerando a interação entre professores e estudantes, no que tange as trocas de negociações discursivas no contexto educacional, neste caso o ambiente mocajubense, podemos, de maneira sucinta, afirmar que cada discurso produzido, nestes espaços de interação, possui um componente ou melhor “um sistema de transitividade que é inteiramente relacionado com a formação dos planos no discurso” (NEVES, 1997, p. 26).

Diante de tais considerações, a pesquisa contornou e adentrou ao campo da tradução cultural, levantando questões de identidade e diferença, acerca dos sentidos produzidos, nas trilhas do conhecimento. Cada tradução cultural, compartilhada e construída no lócus ribeirinho observado pela pesquisa, demonstrou uma grande interação entre a cultura estrangeira e local.

“A subjacente interação cultural no espaço ribeirinho”, que é objeto de estudo “teve como ponto de convergência” os espaços culturais utilizados na prática docente, “por dois professores da disciplina de língua inglesa. Assim, a pesquisa focou em apresentar uma visão de sala de aula e seus entre- lugares como lócus de investigação” (COSTA, 2018, p. 2).

Seguindo esta abordagem, definir linguagem, cultura e tradução em um contexto cultural ribeirinho, torna-se uma tarefa rica, complexa e fascinante. Diante dos encontros reflexivos que foram norteados de maneira preliminar e que proporcionaram uma extensa reflexão no autor deste trabalho, diversas perguntas foram levantadas e nelas problemas e questionamentos foram construídos.

Em 2013 foi desenvolvida uma pesquisa qualitativa, baseando-se na construção e realização de entrevistas *semiestruturadas*, com docentes da Escola Almirante Barroso, na cidade de Mocajuba PA. Nesta pesquisa, foram questionadas e problematizadas as (im) possibilidades da tradução e do ensino de língua inglesa, em uma perspectiva intercultural, considerando o cruzamento da cultura estrangeira e ribeirinha.

O presente estudo percutiu na criação de um projeto social, no ano de 2014, que teve parceria com universidades públicas da região, onde proporcionou aulas de língua inglesa, gratuitas, para diversos jovens de escolas públicas do município de Mocajuba PA.

Ao refletir sobre os sujeitos que integram a escola básica ribeirinha e sua interação e influência nesta jornada ou melhor neste palco da vida educacional, social, cultural e principalmente ideológica dos educandos, concebemos as vozes, que se manifestam nestes *entre lugares*, de forma heterogênea. Desta maneira, a pesquisa foi conduzida em uma visão interativa entre os sujeitos que se constroem perante as trocas sociais (COSTA, 2018).

Tomando como base a concepção de que as vozes da Amazônia, ou seja, cada sujeito se constrói na relação com o outro e com a linguagem, os discursos dos sujeitos-professores de língua inglesa foram sendo tecidos e conduzidos como uma passagem do conhecimento científico para o conteúdo curricular em sala de aula e tidos como pilar investigativo deste trabalho (COSTA, 2018, p. 3).

As explicações sobre a figura docente, escola e principalmente as vozes que se articulam com os sujeitos da educação, estiveram envolvidas e explícitas, também, nos meandros deste estudo, juntamente com os saberes e experiências de cada falante que compõe o currículo educacional ribeirinho.

Durante esta jornada investigativa, o referido projeto apresentou contribuições teóricas que ajudaram a formar uma nova visão nestes *entre lugares* de interação linguística e cultural: Jorge Larrosa (2002); Jacques Derrida (2002) em uma visão pós-colonial destacou-se: Homi Bhabha (2011) e com uma abordagem pós-crítica no campo do currículo: Sandra Corazza (2007); Michael Foucault (2013) e Tomaz Tadeu da Silva (2000). Os resultados apontaram que os elementos linguísticos estão diretamente ligados com as questões culturais tanto do idioma sendo estudado, quanto da própria cultura local. Essa ligação se dá através de um diálogo entre identidade e diferença (COSTA, 2018).

## **2. DESLOCAMENTOS CULTURAIS NA AMAZÔNIA TOCANTINA**

A cidade de Mocajuba é o menor município, em dimensões geográficas, do baixo Tocantins. Porém, suas inúmeras riquezas naturais e, sobretudo, o cultivo da pimenta do reino proporcionaram o crescimento do município. Mocajuba contém uma grande diversidade espacial, com suas praias e sua diversidade, em fauna e flora. Para os moradores locais, a cidade é vista como tipicamente ribeirinha. Sua disposição geográfica permite, ao visitante, contemplar um divino pôr do sol, além de conhecer a interação, dos moradores locais, com os botos, que vêm sendo estudada, por biólogos da Universidade Federal do Pará.

Figura 1: Interação dos pesquisadores da UFPA com os botos de Mocajuba PA



Fonte: grupo de pesquisa BioMA/ UFPA

Nesse sentido, compreender a constituição da identidade do sujeito ribeirinho, na organização social dentro do espaço Mocajubense, requer uma reflexão sobre diferentes formas de convívio social, distribuídas nos trâmites do cotidiano de homens e mulheres mocajubenses. Assim, para compreender esta reflexão, recorrei a Clastres (1978), ao afirmar:

Podemos então medir o valor e o alcance da oposição sócio-econômica [sic] entre homens e mulheres porque ela estrutura o tempo e o espaço dos guaiáqui. Ora eles não deixam no impensado o vivido dessa- praxis: têm uma. Consciência clara e o desequilíbrio das relações econômicas entre os caçadores e suas esposas se exprime, no pensamento dos índios, como a oposição entre o arco e o- cesto. Cada um desses dois instrumentos é, com efeito, o meio, o signo e o resumo de dois “estilos” de existência tanto opostos como cuidadosamente separados, Quase não é necessário sublinhar que o arco, arma única dos caçadores, é um instrumento exclusivamente masculino e que o cesto, coisa, das mulheres, só é utilizado por elas: os homens caçam, as mulheres carregam. A pedagogia dos guaiáqui se estabelece principalmente nessa grande divisão de papéis. Logo aos quatro, ou cinco anos, o menino recebe do pai, um pequeno arco adaptado ao seu tamanho; a partir de então ele começará a se exercitar na arte de lançar com perfeição uma flecha. (CLASTRES, 1978, p. 74).

Segundo Todorov (1996) “Diante desta compreensão cultural, até mesmo etnografada nos escritos de Colombo, apreende-se que o sujeito se constitui em interação com o meio social em que vive” (COSTA; LOUZADA e SANTOS, 2019, p. 251).

“Compreendemos os deslocamentos identitários, de diferentes povos, com suas diferentes culturas. Muitas delas usurpadas de maneira voraz pelo colonizador” (COSTA; LOUZADA e SANTOS, 2019, p. 251). “O lado humano dos espanhóis é a sede que têm de bens terrestres: o ouro, como vimos, desde o início, e, em seguida, as mulheres” (TODOROV, 1996, p. 40).

“Assim, compreende-se que a identidade cultural é uma teia de infinitas relações sociais, estabelecidas historicamente, tecendo valores entre os indivíduos de uma sociedade. Então, a partir dos estudos culturais pode-se criar novas possibilidades de compreender a interação do sujeito com a sociedade e principalmente a constituição de sua identidade” (COSTA; LOUZADA e SANTOS, 2019, p. 251-252).

Seguindo este embasamento e “refletindo sobre as enunciações que são construídas e desconstruídas diariamente na vivência docente ribeirinha” (COSTA, 2018, p. 3), concebi a “formação de professores” não como um ato meramente isolado, mas como uma construção de experiências ligadas ao existir em sala de aula e nas trocas de negociações (LARROSA, 2000). Bhabha “proporciona uma reflexão sobre o fato de cada indivíduo entrar em interação com o outro, na busca por uma “identidade”. Em referência, ao projeto, podemos determiná-la como: identidade de professores” de inglês (COSTA, 2018, p. 3).

[...] não são correlacionados por partilharem da mesma causa histórica ou por serem mediados pelo mesmo signo. A sua relação é performativa, uma relação com o acontecimento que muda através do exercício da sua enunciação e da sua interpretação [...] (BHABHA, 2011, p. 128).

A enunciação é o ato de utilização da língua pelo falante em diferentes contextos discursivos, neste caso específico falarei do ambiente escolar ribeirinho. Dentro deste contexto os discursos produzidos não são considerados como meras individualidades, mas como *locus* enunciativos do *entre lugar*. (FOUCAULT, 2013).

Ricoeur (2011) “amplifica este debate entorno do campo discursivo e na capacidade de reflexão da língua. O autor discorre sobre a possibilidade da tradução não se restringir em apenas uma transferência de significados” (COSTA, 2018, p. 5).

[...] não são frases ou palavras, mas textos que nossos textos querem traduzir. E os textos, por sua vez, fazem parte de conjuntos culturais através dos quais se exprimem visões de mundo diferentes, que aliás, podem se afrontar no interior do

mesmo sistema elementar de recorte fonológico, lexical, sintático, a ponto de fazer do que chamamos cultura nacional ou comunitária uma rede de visões do mundo em competição oculta ou aberta [...] (RICOUER, 2011, p. 60 -61).

Derrida (2002, p. 27) ressalta que a tarefa do tradutor é uma “[...] missão à qual se está (sempre pelo outro) destinado; o engajamento, o dever, a dívida, a responsabilidade.” Assim como para Costa (2018, p. 6) “a identidade cultural é marcada pela diferença e para compreender o que torna este conceito central, Silva (2000) apresenta os diferentes níveis de identidade”.

[...] para compreender o que faz da identidade um conceito tão central, precisamos examinar as preocupações contemporâneas com questões de identidade em diferentes níveis. Na arena global, por exemplo, existem preocupações com as identidades nacionais e com as identidades étnicas; em um contexto mais “local”, existem preocupações com a identidade pessoal [...] (SILVA, p. 10, 2000).

“As significações produzem relação de poder e nesta conexão surge a definição dos excluídos ou dos que se encaixam no sistema” (COSTA, 2018, p. 6). “A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade” (SILVA, p. 12, 2000).

“Ao realizar este processo de reflexão entorno da cultura e sua relação com a linguagem, tomamos uma nova visão de sujeito que passa a interagir nestes encontros enunciativos”. Desta maneira, Eco (2007), “ressalta que a tradução vai muito além de uma simples transferência de significados” (COSTA, 2018, p. 6), pois “Já foi dito, e trata-se hoje em dia de ideia aceita, que uma tradução não diz respeito apenas a uma passagem entre duas línguas, mas entre duas culturas” [...] (ECO, 2007, p. 190).

“Perante esta heterogeneidade de discursos que a pesquisa apresentou as comunidades da Amazônia Tocantina e aos leitores. Corazza (2007) propõe um processo linear na construção desta escrita” (COSTA, 2018, p. 6).

[...] sempre costuma chegar um tempo em que é preciso descrever como realizamos as práticas de investigação. Este tempo não é o do relógio, nem aquele de tipo cronológico; não advém de nenhuma herança metafísica; não é determinado por qualquer ordenação causal; assim como não integra algum etapismo evolucionista, por onde irrecorrivelmente devemos passar para atingir um estágio de maior progresso. Ao contrário, para que este tempo se constitua – na descontinuidade que lhe é própria -, é preciso que necessidades específicas tenham sido criadas tais como nossas atividades (CORAZZA, 2007, p. 103 – 107).

Esta pesquisa proporcionou, também, um estudo mais avançado no que tange o âmbito do mestrado acadêmico. Nele aprofundarei meus conhecimentos e poderei investigar a fundo estes conceitos, problemas, questões e teorias.

### **3. A PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO MULTICULTURAL CRÍTICA E EMANCIPATÓRIA NA AMAZÔNIA**

Antes de adentrar, aos caminhos formadores da prática docente em língua estrangeira, é necessário entender que o termo “multicultural” tem sido proclamado como unidade descritiva, em momentos analítica, ora sociológica e por fim histórica. O que indica diferentes relações sociais e diferentes grupos sociais convivendo em um mesmo ambiente social. (FLEURI, 2003).

Segundo Fleuri (2003, p. 17) o “adjetivo intercultural tem sido utilizado para indicar realidades e perspectivas incongruentes entre si (...) há quem amplia o conceito de *interculturalidade* de modo a compreender o “diferente” (...)”. O autor completa dizendo que “há ainda quem considera *interculturalidade* como sinônimo de “mestiçagem”.

Diante disso o campo da formação de professores contempla a incompletude do ser humano, no que implica as diferentes relações sociais e sua formação permanente. Sobre a ótica *freireana*, formação e prática pedagógica estabelecem uma relação contínua, ou seja, se constituindo através de seu olhar reflexivo sobre a prática. (FREIRE, 1997).

Paulo Freire (1997) contribuiu e contribui de maneira significativa no processo de formação de professores para a educação básica. Seu olhar dialógico promulgou concepções de mundo e cultura que definiram o lugar dos professores e alunos no ambiente educacional. Tal perspectiva conduziu, as teorias e conceitos, a constituição de um modelo crítico e criativo, da relação professor e aluno.

Sobre a égide educativa, diferentes docentes lecionam em palcos educacionais distintos e esse fazer pedagógico se manifesta sobretudo no ambiente educacional elegendo-o como lócus docente. Freire (2009, p. 90-91) ressalta que “A palavra verdadeira, que é trabalho, que é práxis, é transformar o mundo, dizer a palavra não é privilégio de alguns homens [e mulheres], mas direito de todos os homens [mulheres].”

Diante do pensamento do autor, remetemos nossa compreensão na palavra como instrumento de compreensão da realidade social, histórica e cultural. É através do discurso que é objetivada a interação entre professor e estudante no contexto educacional. E essa

interação visa humanizar os sujeitos aprendizes *a priori* e *a posteriori* de seu exercício da cidadania.

No exercício da docência é comum presenciarmos, na educação básica, elementos tradicionais que promovem ou que são transmissores de conteúdo. Desta maneira, muitos docentes, adeptos desta pedagogia tradicional, possuem uma crença voltada na “disciplina curricular” como sendo a única detentora ou o único instrumento utilizável para uma prática pedagógica eficiente.

Esta visão reducionista do trabalho docente aprofunda reflexões sobre a importância da *criticidade* como elemento indispensável na formação de professores. Desta maneira, a criticidade, é elemento fundamental para o desenvolvimento de práticas pedagógicas *humanizadoras*.

Segundo Libâneo (2011, p. 88) “o professor atua como mediador da relação cognitiva do aluno com a matéria. (...) em outras palavras, o ensino satisfatório é aquele em que o professor põe em prática e dirige as condições e os modos que asseguram um processo de conhecimento pelo aluno”.

Desta maneira o autor concebe o papel do professor como um mediador, contribuindo para com o desenvolvimento do estudante, direcionando *o discente* para uma apropriação adequada do conhecimento. Desta maneira, o trabalho docente consiste na valorização de conteúdos que consistam no desenvolvimento de capacidades intelectuais dos educandos. (LIBÂNEO, 2011, p. 88).

As relações educacionais, no bojo de sua problemática, se esfacelam em diferentes dimensões no âmbito da educação básica. Tais dimensões, segundo Candau e Moreira (2008, p. 13) “discorrem sobre uma universalização da escolarização, qualidade da educação, projetos político pedagógicos, dinâmica interna das escolas, concepções curriculares, relações com a comunidade, função social da escola, indisciplina e violência escolares”.

Essas relações apontadas pelos autores, também, se associam com as dimensões “do processo de avaliação no plano institucional e nacional, formação de professores/ as, entre outras.” (CANDAU; MOREIRA 2008, p. 13). Segundo Candau e Moreira (2008) não é possível compreender um trabalho pedagógico, ou seja, o fazer docente nas trilhas da experiência, de maneira, desconectado da cultura, em outras palavras deverá haver uma íntima relação entre educação e cultura nos alicerces das instituições educacionais.

A luta pela heterogeneidade cultural das escolas vem ganhando adeptos nos últimos anos, entretanto *a prática padronizadora, homogeneizadora e mono cultural* da educação está cada vez mais presente na vivência de nossos jovens da Amazônia.

A escola é um espaço de *cruzamento de culturas*, (CANDAU; MOREIRA, 2008), um ambiente onde as instâncias da socialização estão intimamente ligadas não apenas com as identidades juvenis, como também estão mediadas por uma reflexão da pluralidade cultural presente em diversas instituições no baixo Tocantins. Candau e Moreira (2008, p. 19) enfatiza que:

Outra dificuldade para se penetrar na problemática do multiculturalismo está referida à polissemia do termo. A necessidade de adjetivá-lo evidencia esta realidade. Expressões como multiculturalismo conservador, liberal, celebratório, crítico, emancipador, revolucionário podem ser encontradas na produção sobre o tema e se multiplicam continuamente. Certamente inúmeras e diversificadas são as concepções e vertentes multiculturais.

Desta forma, os autores creem na importância imprescindível da descrição terminológica da palavra “multiculturalismo”, como “uma maneira de atuar, de intervir, de transformar a dinâmica social.” (CANDAU; MOREIRA, 2008, p. 20). Os autores salientam que não existe igualdade de oportunidade para todos.

“Há grupos, como os indígenas, negros, homossexuais, pessoas oriundas de determinadas regiões geográficas (...)” E, também, “com baixos níveis de escolarização, com deficiência que não tem os mesmos acessos a determinados serviços. (CANDAU; MOREIRA, 2008, p. 20).

Dentro de uma perspectiva intercultural da educação divergentes características manifestam seu entender. “Uma primeira (...) é a promoção deliberada da inter-relação entre diferentes grupos culturais presentes em uma determinada sociedade. (CANDAU; MOREIRA, 2008, p. 22). Assim, o processo de afirmação de uma identidade cultural sofre favorecimentos desiguais, causando assim o choque entre diferentes culturas.

Contudo, Candau e Moreira (2008, p. 22), “concebe as culturas em contínuo processo de elaboração, de construção e de reconstrução. Certamente cada cultura tem suas raízes, mas estas são históricas e dinâmicas.” A terceira característica apontada pelos autores discorre sobre o processo de hibridização das culturas. Segundo os autores estes processos são:

Intensos e mobilizadores da construção de identidades abertas, em construção permanente, o que supõe que as culturas não são “puras”. A hibridização cultural é um elemento importante para se levar em consideração na dinâmica dos diferentes grupos socioculturais. A consciência dos mecanismos de poder que permeiam as relações culturais constitui outra característica desta perspectiva. (CANDAU; MOREIRA, 2008, p. 22- 23).

As relações culturais são construídas na história e estão associadas com as *relações de poder*, ou seja, relações hierarquizadas, enraizadas pelo preconceito e discriminação de

variados grupos (CANDAU; MOREIRA, 2008). “Uma última característica (...) diz respeito ao fato de não desvincular as questões da diferença e da desigualdade presentes hoje de modo particularmente conflitivo.” (CANDAU; MOREIRA, 2008, p. 23). Estas diversas configurações, imersas no plano mundial e social, ajustam suas estruturas sem valer-se do reducionismo cultural.

Os autores defendem uma perspectiva intercultural visando uma educação pautada no reconhecimento do outro, “para o diálogo entre os diferentes grupos sociais e culturais. Uma educação para a negociação cultural, que enfrenta os conflitos provocados pela assimetria (...)”, em outras palavras uma alteridade “de poder entre os diferentes grupos socioculturais nas nossas sociedades e é capaz de favorecer a construção de um projeto comum, pelo qual as diferenças sejam dialeticamente incluídas.” (CANDAU; MOREIRA, 2008, p. 23).

As diferenças enraizadas no chão das escolas, visto que a cultura é marcada pela homogeneização e por um caráter *mono cultural*. Partindo do princípio de *valorização e ressignificação didática* entendemos a necessária caminhada pedagógica como elemento crucial no reconhecimento das identidades culturais. Segundo Candau e Moreira (2008, p. 26):

Tendemos a uma visão homogeneizadora e estereotipada de nós mesmos, em que nossa identidade cultural é muitas vezes vista como um dado “natural”. Desvelar esta realidade e favorecer uma visão dinâmica, contextualizada e plural das nossas identidades culturais é fundamental, articulando-se a dimensão pessoal e coletiva destes processos. Ser conscientes de nossos enraizamentos culturais, dos processos de hibridização e de negação e silenciamento de determinados pertencimentos culturais, sendo capazes de reconhecê-los, nomeá-los e trabalhá-los constitui um exercício fundamental.

A socialização das identidades culturais entre os jovens configura-se como uma bricolagem de emoções ligadas ao processo de formação *identitária* do alunado. Todavia, Geertz (2008, p. 4) defende o conceito de cultura demonstrando ser “essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”.

Assim, o autor discorre que a cultura é uma teia e sua análise, como uma ciência interpretativa, está à procura de significado. A cultura é um patrimônio imaterial público. O estudo da cultura com uma concepção científica significativa.

“A perspectiva iluminista do homem era, naturalmente a de que ele constituía uma só peça com a natureza e partilhava da uniformidade geral de composição” sendo assim, afirmamos “que a ciência natural havia descoberto sob o incitamento de Bacon e a orientação de Newton.” Em outras palavras “(...) há uma natureza humana tão regularmente organizada,

tão perfeitamente invariante e tão maravilhosamente simples como o universo de Newton.” (GEERTZ, 2008, p. 25). Ainda segundo o autor,

A enorme e ampla variedade de diferenças entre os homens, em crenças e valores, em costumes e instituições, tanto no tempo como de lugar para lugar, é essencialmente sem significado ao definir sua natureza. Consiste em meros acréscimos, até mesmo distorções, sobrepondo e obscurecendo o que é verdadeiramente humano — o constante, o geral, o universal — no homem. (GEERTZ, 2008, 26).

Através dessas interpretações a antropologia tenta encontrar uma definição de homem onde a cultura e a variabilidade cultural possam ser entendidas sem preconceito e sem expressões vazias. “Alimentar a ideia de que a diversidade de costumes no tempo e no espaço não é simplesmente uma questão de indumentária ou aparência (...) humanidade é tão variada em sua essência como em sua expressão.” (GEERTZ, 2008, p. 27).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Diante das trilhas discursivas que emergem no ambiente educacional ribeirinho da cidade de Mocajuba, contemplei saberes que, atrelados aos aspectos linguísticos do inglês, como disciplina da educação básica, despertaram uma euforia, no ato de pesquisar, que instigou o desenvolvimento deste trabalho. Nos trâmites linguísticos da cultura e da tradução, da literatura local, do folclore e das lendas; da cobra grande, da Maria da pedra, do boto e da Matinta Pereira, foram entrando em contato com uma outra cultura, a saber: a da língua inglesa.

As lendas são frutos da tradição popular, em outras palavras uma narrativa transmitida oralmente por indivíduos visando explicar acontecimentos misteriosos ou sobrenaturais. Nas lendas, são misturados fatos reais com imaginários ou fantasias que vão se modificando conforme sua reprodução pelos habitantes de determinada comunidade.

Figura 2: Cobra grande



Fonte: O Portal de notícias de Tabatinga, no Amazonas

Entretanto, Canclini (2005) defende a tese de que o mundo globalizado não incorpora a concepção de homogeneidade total, pelo contrário, percebemos uma tentativa de “direito à diferença”. Pois o mundo globalizado, segundo o autor, não unificou gostos e costumes. Pois estes aspectos estão em constante interação no cotidiano da urbanização.

Os movimentos sociais *multiculturais* enraizados no cotidiano dos espaços urbanos, mais especificamente, no ambiente ribeirinho mocajubense, devem ser pensados perante uma educação, na contemporaneidade, que valorize a dinâmica multicultural. Em contraposição, no que se refere a políticas tendenciosas, ocorrem movimentos de identidades indígenas com o objetivo de preservar o direito à terra de seus ancestrais.

Os PCNS procuram homogeneizar e garantir a equidade social escondendo as desigualdades. Vivemos em uma sociedade multicultural e nem todos têm as mesmas oportunidades de acesso à saúde, a educação e ao trabalho como princípio educativo.

Para promover uma educação multicultural crítica e emancipatória é necessário focar as atenções em alguns desafios no que tange: a desnaturalização e explicitação de preconceitos e discriminações, questionamento do *mono culturalismo* etnocêntrico, a relação

entre igualdade e diferença, a construção das identidades *socioculturais Via histórias ou narrativas*, a promoção na prática educacional, de experiências de interação, o desenvolvimento de processos que possibilitem às pessoas serem sujeitos e cidadãos e a formação para a cidadania multicultural.

Os espaços, urbanos e ribeirinhos, mocajubenses concentram uma “polifonia caótica” que enraíza um multiculturalismo. Diante disso, viver nestes *espaços multiculturais* se torna um ato de ‘consumismo simbólico’. O autor propõe políticas culturais para serem exercidas neste novo mundo globalizado, a saber: “a) pensar a heterogeneidade das cidades (adaptadas a cada zona, estrato econômico, grau de escolaridade, faixa etária) como algo democrático; b) levar em conta a variedade de necessidades da população já que a mesma cidade que massifica os comportamentos, oferece uma variada oferta de bens simbólicos; c) promover a cultura tradicional vinculada às novas condições de internacionalização.”

Nesse sentido, adentramos ao âmbito metodológico deste estudo e destacamos que os discursos de cada professor de inglês foram cuidadosamente analisados e embasados teoricamente. Na apresentação dos dados, no que diz respeito a identificação dos docentes entrevistados, foram utilizados nomes fictícios baseados no folclore tradicional e nas lendas locais da cidade de Mocajuba. Assim a essência do tema tradução cultural será preservada em todos os pilares constitutivos deste trabalho, bem como a identidade dos professores que colaboraram com a pesquisa.

Pelo fato do trabalho em questão não se tratar de uma etnografia e sim de um estudo teórico, constituído também de narrativas orais de professores, optamos por substituir seus nomes por personagens e relacioná-los com a tradição de Mocajuba. Relacionando assim a temática do presente estudo com as descrições orais dos docentes.

Nesse sentido, na apresentação dos resultados foram utilizados alguns heterônimos oriundos do poema “Mocajuba 2” do professor Doutor Edir Augusto Dias Pereira, professor da UFPA, Campus Cametá. A escolha deste poema, que foi utilizado na descrição dos dados, se deu pelo fato da obra englobar uma série de informações que descrevem perfeitamente a cidade e cultura mocajubense.

Figura 3: Poema Mocajuba 2

mocajuba 2

aqueles que não sabem viver  
me perguntam onde nasci  
pra que lugar nasci  
eu que me fiz tocantins?

aqueles que tem que morrer  
me dizem: pra onde vais  
como um negro do arraial?  
eu lhes grito  
meu nome é: mestre vivico.

aqueles que vieram do tauaré  
e dominam desde a borracha  
o povo dessas beiras  
me perguntam: acredita  
em lendas? eu lhes rio na cara  
e digo: não dominarás  
nesse chão toda vida  
juro pela tia tita!

eu sou cria do almirante barroso  
eu sou filho do vizeu  
eu sou gente da pranchinha

aqueles que se fizeram  
com a pimenta-do-reino  
me perguntam: quem te fez  
assim, tão laquito?  
e eu lhes digo: teu,  
eu comi mandii pescado do trapiche!

Fonte: Blog da Carmen Américo

Neste momento farei uma exposição dos dados da pesquisa, durante a apresentação utilizarei nomes que estão enraizados no poema acima, de forma que descreva a riqueza de detalhes que a pesquisa apresenta, sem mencionar diretamente os professores envolvidos no projeto.

Os docentes, que colaboraram com a pesquisa, são professores de um projeto social que possui parceria com a escola municipal de Ensino Fundamental Almirante Barroso, intitulado como Pedagogia da colaboração. O referido trabalho proporciona aulas, gratuitas, de língua estrangeira para jovens mocajubenses, com o intuito de melhorar a qualidade da educação na cidade.

Diante disso, em 2013 foram entrevistados dois professores que atuam no ensino de línguas no município de Mocajuba. Durante o período de realização das entrevistas, os docentes lecionavam as disciplinas de língua inglesa e espanhola na cidade. O presente projeto procurou focar sua análise na disciplina de inglês.

Os professores relataram que durante as aulas promulgavam um ensino baseado no método gramática tradução, pois alegavam que os próprios parâmetros curriculares nacionais davam ênfase na habilidade da leitura como ferramenta primordial no ensino de um idioma. Entretanto um dos docentes entrevistados alegou que embora o foco estivesse na habilidade da leitura, não abandonava o ensino das outras habilidades, buscando desta maneira agregar em suas aulas atividades que abarcassem a comunicação.

Percebendo o interesse pelas outras habilidades, o docente desejava implementar um projeto social que buscasse complementar o ensino na região, de modo que auxiliasse no processo de ensino e aprendizagem de língua inglesa no município. Desta maneira, em 2014, com a análise dos dados investigativos foi desenvolvida uma roda de conversa com os docentes entrevistados. Na reunião foi decidido iniciar um projeto social focado no ensino de línguas estrangeiras, de maneira gratuita, visando a melhoria da qualidade da educação na cidade.

Assim, o projeto intitulado como *cursinho popular* auxiliou diversos jovens no município visando um ensino intercultural que buscasse agregar os aspectos linguísticos e culturais do idioma, promovendo assim uma educação multicultural.

Assim, consoante com o exposto apresento as narrativas orais dos professores da Escola Mocajubense. O professor Almirante Barroso, atua durante cinco anos neste projeto social. Durante suas aulas entrou em contato com mais de duzentos estudantes, durante os anos de 2013 a 2017. Nas palavras do docente o que mais motiva a ministrar aulas gratuitas para os jovens é ter ciência que *“ao lecionar, eu como educador estarei semeando conhecimento e experiência de vida nos corações destes jovens”*.

O professor, então, relata que, durante as suas aulas, *“as atividades de tradução são realizadas valendo do método gramática tradução com o objetivo de identificar cada componente linguístico e seu significado. Desta forma, os estudantes traduzem o texto do inglês para o português e descobrem assim o seu significado. Independente do conteúdo central do mesmo. Pois o foco é a estrutura gramatical e a preparação para testes de proficiência e exames vestibulares”*.

Para Bhabha “a tradução, ou negociação é a habilidade de articular diferenças no espaço e no tempo, de ligar palavras e imagens em novas ordens simbólicas (BHABHA, 2011, p. 97). Assim segundo o autor é indispensável, durante uma atividade de tradução, a articulação das palavras com as imagens, símbolos e espaços presentes dentro do texto, pois estes pilares são essenciais no processo de contato com uma cultura diferente.

Já o professor Vivido é docente colaborador do projeto pedagogia da colaboração há três anos. Neste projeto o docente procurou utilizar técnicas teatrais, durante as suas aulas, no intuito de despertar a sensibilidade dos estudantes perante os textos que são trabalhados ou diante das obras literárias abordadas.

Diante disso, o professor Vivico ressalta que *“durante as aulas de tradução, busca interpretar o texto, juntamente com os estudantes valendo de todos os elementos presentes da cultura da língua inglesa. Pois considera ser essencial para o aprendizado do estudante”*. Desta forma o docente acentua que produz peças teatrais para proporcionar este contato com a outra cultura.

Segundo ele *“é importante saber lidar e respeitar a diferença. Faço muitas atividades teatrais e procuro não apenas traduzir o que está escrito, mas também mostrar todos os lados da cultura para meus estudantes.”*

Bhabha ressalta que “o que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividade originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. (BHABHA, 2010, p. 20).

Os textos trabalhados em cada uma das aulas dos docentes abordaram temáticas como: xenofobia, que é a aversão ao estrangeiro, as festas populares, os pratos tradicionais, as músicas inglesas e a Sesta e o horário. Que aproximaram os discentes da cultura deste povo e puderam conhecer e respeitar as tradições e costumes enraizados na tradição que ultrapassam os anos.

## REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. **O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses**: textos seletos. Organização: Eduardo F. Coutinho. Tradução de Tereza Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

\_\_\_\_\_. **Representation and the Colonial Text**: A Critical Exploration of Some forms of Mimeticism. IN: GLOVERSMITH, Frank. *The theory of reading*. Sussex: The Harvester Press, 1984, p. 93-122.

\_\_\_\_\_. **O Local da Cultura**. Tradução de: Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

CANDAU, Vera Maria e MOREIRA, Antônio Flávio. **Multiculturalismo – Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CORAZZA, S. M.. Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos. In: Marisa Vorraber Costa. (Org.). **Caminhos Investigativos I. Novos olhares na pesquisa em educação**. 3ed. Rio de Janeiro (RJ): Lamparina, 2007, v. 1, p. 103-127.

COSTA, Kleby Miranda. **Vozes da Amazônia: o professor de espanhol como tradutor cultural na escola ribeirinha**. Revista A palavra, n. 13, v. 01, jan-jul, 2018.

COSTA, Kleby Miranda; LOUZADA, Elizângela Viana e SANTOS, Olaíza Quaresma dos. **A constituição de identidades na amazônia: linguagens, saberes e culturas de povos ribeirinhos do baixo Tocantins/ PA**. In: Cláudia Fuchs; Daniel Skrsypcsak; Jenerton Arlan Schütz., orgs. Debates e diálogos educacionais: reflexões contemporâneas. São Carlos: Pedro & João Editores, 2019.

CLASTRES, Pierre. O arco e o cesto. In: CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. In Rio de Janeiro, 1978.

DERRIDA, Jaques. **Torres de Babel**. Tradução de Junior Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ECO, Umberto. **Quase a mesma coisa**. Tradução de: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Intercultura e educação**. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, v. 10, n. 23, maio/ago. 2003.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. - 1.ed., 13.reimpr. - Rio de Janeiro: :LTC, 2008.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na pós-modernidade**. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

LARROSA, B., Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber da experiência**. Revista brasileira de educação, n 19, p. 20 – 30, Jane. / Fev/ Març. / Abr. 2000.

NEVES, Maria Helena de Moura. **A gramática Funcional**. – São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**. Tradução e prefácio Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SPINK, Mary Jane Paris. **Pessoa, indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais**. In: SPINK, MJP., FIGUEIREDO, P., and BRASILINO, J., orgs. *Psicologia social e personalidade* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011, pp. 1-22.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

Recebido em: 03/07/2019  
Aprovado em: 06/08/2019



## OBRA LITERÁRIA *CHUVA BRANCA* E COMUNIDADE DO TREME: UMA BREVE REFLEXÃO ACERCA DAS EXPRESSÕES IDIOMÁTICAS UTILIZADAS NESSES ESPAÇOS

Livia Regina Fernandes Souza (UFPA/ CAPES)<sup>1</sup>

Tabita Fernandes da Silva (UFPA)<sup>2</sup>

### RESUMO

As expressões idiomáticas se fazem presentes quando termos ou frases assumem um significado diferente de quando são analisados por uma perspectiva isolada, isto é, a interpretação é captada de forma global pela soma das palavras. Devido a estas características, o estudo desses elementos linguísticos se torna cada vez mais difícil, uma vez que a língua possui suas variações e especificidades. Considerando que a obra *Chuva Branca* (1968) é caracterizada por sua grande abordagem lexical, assim como a comunidade do Treme em Bragança/Pará, este trabalho promoverá uma reflexão acerca dos fatores que contribuem para que algumas expressões idiomáticas estejam presentes nos espaços supracitados, ainda que o tempo e a realidade sejam distintas. É de grande valia ressaltar que este artigo faz parte de uma pesquisa maior que está sendo desenvolvida por meio de uma análise minuciosa e sistematizada dos principais aspectos lexicais da obra e da comunidade, tendo como base a lexicologia e a tradução cultural. Assim, este trabalho destacará pontos relevantes acerca do território amazonense, dando ênfase à cultura e aos hábitos populacionais que influenciaram e influenciam consideravelmente os aspectos linguísticos de um povo, nesse caso, os ribeirinhos.

**Palavras-chave:** Expressões Idiomáticas. Obra. Comunidade.

### ABSTRACT

Idiomatic expressions occur when terms or phrases take on a different meaning than when they are analyzed from an isolated perspective, that is, the interpretation is captured globally by the sum of the words. Due to these characteristics, the study of these linguistic elements becomes increasingly difficult, as the language has its variations and specificities. Considering that *Chuva Branca* (1968) is characterized by its great lexical approach, as well as the community of Treme in Bragança / Pará, this work will provide a reflection about the factors that contribute to some Idiomatic expressions being present in the aforementioned spaces, although the time and reality are distinct. It is important to mention that this article is part of a larger research that is being developed through a systematized analysis of the main lexical aspects of the book and the community, based on lexicology and cultural translation. Thus, this work will emphasize relevant points about the Amazonian territory, its culture and population habits, that have considerable influence in the linguistic aspects of a people, in this case, the riverside.

**Keywords:** Idiomatic Expressions. Book. Community.

### INTRODUÇÃO

---

<sup>1</sup> Graduada em Letras- Língua Inglesa pela Universidade Federal do Pará (UFPA), graduada em Pedagogia pela Faculdade Pan Americana (FPA). Especialista em Tradução, Leitura e Compreensão de Textos de Especialidade em Língua Estrangeira- Universidade Federal do Pará (UFPA). Cursando pós-graduação (Mestrado) em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA) - Universidade Federal do Pará (UFPA) - Campus de Bragança-PA. E-mail: liivinha2009@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> Graduada em Licenciatura Plena em Letras pela Universidade Federal do Pará (1992). Mestre em Letras (Linguística) pela Universidade Federal do Pará (2001). Doutora em Linguística pela Universidade de Brasília (2010). E-mail: tabitafs1@hotmail.com.

Este trabalho busca apresentar uma reflexão acerca dos fatores que influenciaram e influenciam a utilização de algumas expressões idiomáticas no romance regionalista do autor Paulo Jacob, a obra *Chuva Branca* (1968), e no dialeto dos moradores da Comunidade do Treme, uma localidade bem distante em comparação ao espaço e ao tempo apresentados no livro. Considerando que o cenário no qual se passa a aventura narrada é o espaço ribeirinho do estado do Amazonas, que retrata a história de vida de um homem do interior e suas aventuras quixotescas perdido na selva, a variedade de linguagem usada na escrita da obra é marcadamente representativa deste espaço. Como o emprego da linguagem acontece em um *continuum*, escolhemos como questão básica para a pesquisa a seguinte: O que leva algumas expressões idiomáticas utilizadas na obra *Chuva Branca* (1968), a serem conhecidas e empregadas atualmente em outros espaços da região amazônica? A partir deste questionamento, propusemo-nos a iniciar uma observação, que ainda está em andamento, de uma comunidade de pescadores da região de Bragança, a Comunidade do Treme, com foco no conhecimento e uso de expressões idiomáticas registradas a partir do romance *Chuva Branca*. Este artigo está fundamentado nos princípios das ciências do léxico e, por ainda estar em fase de desenvolvimento, lança mão especialmente de pesquisas bibliográficas.

O estudo das Expressões Idiomáticas (EI) consiste em um campo de grande importância por ser um recurso de linguagem utilizado em várias situações por falantes de diferentes línguas. Embora o propósito de nossa pesquisa seja o de analisar algumas expressões idiomáticas presentes na obra *Chuva Branca* (1968) em comparação com o léxico dos moradores da comunidade do Treme, levando em consideração o espaço, o tempo e a realidade social por elas apresentadas, ainda não o faremos no presente estudo. Neste nos limitaremos a prover algumas reflexões em torno dos fatores que contribuíram e contribuem para que as mesmas expressões, aparentemente tão demarcadas espacialmente, sejam empregadas em tempo e espaço distintos. Vale ressaltar que as EI não se classificam como um conjunto de idiosincrasias lexicais, mas como combinações convencionais regulares de relações sintático-semânticas e pragmáticas dentro de uma irregularidade (CORBIN, 1983; TAGNIN, 1988).

Identificar o porquê da permanência com relação ao uso de alguns aspectos linguísticos considerando principalmente o papel da cultura sobre a língua e o sentido por trás das palavras, será um dos pontos-chave deste trabalho. Com isso, este artigo terá como foco de reflexão as expressões idiomáticas utilizadas na obra e na comunidade, tendo como fundamento estudos da área da lexicologia e da tradução cultural como forma de facilitar e

complementar os aspectos históricos e sociológicos que aqui serão discutidos. Por fim, este trabalho também fará uso de ideias propostas por alguns estudiosos e pesquisadores, principalmente os que estão voltados à área da literatura romântica, no intuito de aprimorar e reforçar as ideias aqui apresentadas.

## 1. A AMAZÔNIA EM *CHUVA BRANCA*

Na década de 60, especificamente no ano de 1968, o autor Paulo Jacob, romancista renomado com relação a escrituras sobre o território amazônico, publicou uma de suas principais obras, o livro *Chuva Branca*. Marcado por traços regionalistas, a arte aqui enfatizada tem como intuito denunciar os descasos sociais que atingem a realidade dos ribeirinhos amazônidas. Uma floresta desamparada, ameaçada pelos interesses políticos e nem um pouco valorizada, é mostrada ao longo da narrativa. Jacob expõe nos capítulos de *Chuva Branca* o lado positivo e o lado negativo da Amazônia, o que faz do romance uma das principais obras referentes a nossa região.

Buscando enfatizar todas as informações citadas anteriormente, este capítulo estará voltado para a história da Amazônia nos anos 60, trazendo todas as informações possíveis relacionadas ao autor Paulo Jacob e seu romance *Chuva Branca*. Vale ressaltar que o tópico referente à obra terá como foco três elementos específicos da narrativa: o homem, o espaço e as adversidades; sendo estes a base para a construção dos dados desta pesquisa.

### 1.1. A AMAZÔNIA DE 1960: UMA NOVA HISTÓRIA

Há mais de 18 mil anos deu-se início a história de ocupação da Amazônia pelos imigrantes asiáticos, todavia, especificamente no século 19, depois de idas e vindas de colonizadores, o território estava completamente dominado pela miscigenação, onde brancos, índios e negros trabalhavam assiduamente em torno do ciclo econômico da borracha. Tal ciclo favoreceu o crescimento financeiro dos mercados, em especial os que pertenciam aos nobres de Manaus e Belém.

Depois de um alto índice de exportação e crescimento econômico, já na primeira metade do século 20, o ciclo da borracha entrou em declínio, causando o esquecimento da grande Amazônia. Então, após alguns anos de estagnação, já em 1960, o Governo Federal passou a investir em planos de integração nacional, através da criação de novos projetos e incentivos fiscais que contribuiriam significativamente para que a região voltasse a ser alvo e passasse a receber constantemente novos migrantes. Tais mudanças acarretam uma série de

consequências, principalmente no que se refere à paisagem do território, que precisou ser devastada após iniciarem a construção de estradas que tinham como principal objetivo facilitar o processo de exploração, uma vez que até então a dinâmica de circulação era feita, em maior parte, através dos rios. Nesse período deram início à construção da BR-010, que liga Belém a Brasília, e da BR- 364, que liga Cuiabá a Rio Branco.

A BR-010 (Belém-Brasília) foi a propulsora da agricultura, da pecuária, e do consequente aumento da população da Amazônia a partir da década de 1960. Essa rodovia reduziu o custo para o estabelecimento de migrantes, facilitou viagens para o resto do país e tornou o transporte dos produtos agrícolas mais baratos. A BR-364 (Cuiabá-Rio Branco) desencadeou a maior migração para territórios virgens da história da América do Sul. Até a década de 1980, 500 mil colonos, principalmente agricultores do Sul do país, haviam se deslocado pela BR-364; e essa migração foi acelerada na década seguinte. Após sua pavimentação, uma rede de estradas de corta a floresta em ambos os lados da rodovia foi estabelecida. Essas estradas promoveram a intensificação de atividades agropecuárias, a exploração mineral (cassiterita) e o estabelecimento de muitos aglomerados populacionais. (IMAZON, 2015)

Ainda em 1960, a Amazônia dá um salto em sua história, agora por meio da criação de projetos econômicos, incentivo à agropecuária e descoberta de novos minérios. O processo de industrialização e a consequente modernidade são os principais pontos de contribuição para essa “nova” realidade. A partir dessas políticas de desenvolvimento foram surgindo diversos acontecimentos, entre eles o crescimento urbano, o crescimento populacional devido à chegada dos migrantes, os impactos ambientais e sociais, e o avanço na intensidade dos conflitos. Tais mudanças influenciaram e influenciam grandemente, principalmente com relação à criação de metrópoles, cidades pequenas, médias e cidades planejadas. Vale ressaltar que, de início, a ocupação das áreas florestais se restringia às margens das estradas, evoluindo somente a partir da década de 70.

É importante enfatizar que em 1964 o Brasil vivenciava o período da ditadura, onde os militares consideravam de extrema importância a unificação do país e a proteção da floresta amazônica no que se refere à internacionalização, isto é, a troca de benefícios políticos, econômicos e culturais entre nações, e suas devidas consequências. Segundo Peixoto (2009), dois anos depois, no ano de 1966, o presidente Castelo Branco se manifesta e passa a trabalhar em cima do lema “Integrar para não Entregar”. Contudo, apesar de contraditório, os benefícios advindos da Amazônia favoreciam em maior parte a classe alta, e ainda que a região estivesse recebendo uma inúmera quantidade de migrantes, a maioria das terras pertenciam exclusivamente à União e ao Estado. (PEIXOTO, 2009)

Na década de 60, o marco do desenvolvimento da região Amazônica estava ligado à criação e aprimoramento da Zona Franca de Manaus (ZFM). De acordo com Schontag (2015, p.1), a ZFM “foi criada em 1967 com o objetivo de promover o desenvolvimento socioeconômico da Região Amazônica” e tem os polos comerciais voltados para as áreas industriais, comerciais e agropecuárias. Diante de tantos avanços, a disseminação de políticas públicas que buscavam benefícios próprios e o desenvolvimento de projetos que visavam mudanças convenientes aos grupos de poder cresceram de forma alarmante, prejudicando a classe menos favorecida. Assim, o ano de 1960 foi o propulsor do reestabelecimento e consequente crescimento da Amazônia que vemos em pleno século 21, que mesmo acarretando diversas consequências de âmbito negativo, como o desmatamento, é fundamental para a vida social e econômica não só do Brasil, mas também de muitos outros países.

## 2. UMA BREVE INTRODUÇÃO À OBRA *CHUVA BRANCA*

Paulo Jacob escreveu o livro *Chuva Branca* como uma forma de manifestar sua indignação relacionada à dura realidade vivenciada pelos ribeirinhos. A mata é o local que norteia todos os acontecimentos e serve como “moradia” para o protagonista da “história”, que narra todo seu sofrimento, chamando atenção ao descaso alarmante sofrido pela sociedade. O texto encontra-se dividido em dois momentos: o primeiro, que leva o nome da obra *Chuva Branca*, umas das principais adversidades enfrentadas por Luís Chato; e o segundo, que é denominado de *mãe do rio*, local no qual o ribeirinho tinha anseio em encontrar, uma vez que servia como indicação do seu caminho de volta para casa.

A obra é composta por 229 páginas narradas de forma magnífica pelo próprio personagem. Os capítulos relatam a vida de um homem sábio, orgulhoso e conhecedor da mata, que acaba se perdendo dentro de seu “próprio território”. A narrativa é repleta de histórias e superstições que rodeiam o território amazonense. Os mitos, entre eles o do curupira, mapinguari, e mãe-do-rio, também fazem parte do dia a dia do Luís Chato e estão presentes no intuito de mostrar a ele o valor e a importância dos saberes interioranos nos acontecimentos do dia a dia.

Os acontecimentos no decorrer da narrativa são detalhados minuciosamente, o que motiva o leitor a ter que se atentar aos detalhes, sem que possa se aprofundar na imaginação. “A Literatura, como toda arte, é uma transfiguração do real, é a realidade recriada através do espírito do artista e retransmitida através da língua para as formas, que são os gêneros, e com os quais ela toma corpo e nova realidade” (COUTINHO 1978, p.9-10). Dessa forma, o livro

*Chuva Branca* busca mostrar claramente em sua história, traços da desigualdade vivenciada pelo homem amazônida. Toda a narrativa é acompanhada de uma rica linguagem, cheia de expressões e etnotermos, que fazem da obra uma riqueza literária.

### 3. EXPRESSÃO IDIOMÁTICA E SUAS DEFINIÇÕES

São diversas as nomenclaturas que definem o que é “Expressão Idiomática” (EI), entre elas podemos citar: fraseologismo, expressão cristalizada, idiomatismo, frase idiomática, entre outras. Todavia, como as EI nem sempre se apresentam de forma clara dentro de um discurso, a sua delimitação não se torna uma tarefa fácil. Segundo Xatara (1998, p. 149), “expressão idiomática é uma lexia complexa indecomponível, conotativa e cristalizada em um idioma pela tradição cultural”. As EI não se delimitam a uma unidade linguística, pois seguem os mesmos princípios morfológicos do fonema (unidade da fonologia), grafema (escrita), morfema (morfologia), lexema (lexicologia) e semantema (semântica).

As expressões idiomáticas podem ser caracterizadas por três atributos: indecomponibilidade, convencionalidade e conotatividade. O aspecto indecomponível está no fato de que uma EI é formada por um sintagma fixo e qualquer alteração em sua estrutura acarreta mudança de sentido. O aspecto convencional, como o próprio nome já diz, caracteriza-se por ser de consenso de uma comunidade, isto é, as unidades (poli)lexicais<sup>3</sup> precisam ser utilizadas dentro de uma sociedade para que possam se constituir como unidades lexicalizadas, o que nos mostra a necessidade que as expressões têm de se tornarem estáveis ao logo do tempo. Assim, a frequência com que determinadas palavras ou frases são utilizadas dentro de uma comunidade de falantes, possibilita a cristalização de sua tradição linguística cultural.

Por outro lado, o aspecto conotativo refere-se ao sentido figurado e metaforizado das expressões idiomáticas. São elementos que possuem como intuito atender aos desejos comunicativos dos falantes, pois embora a língua disponha de meios que podem suprir essas necessidades, a busca por um diálogo mais expressivo e persuasivo é constante. Cunha e Ferraz (2010, p. 72), ao falarem sobre conotação, fazem a seguinte afirmação: “quanto à interpretação semântica de uma unidade, esta não pode ser calculada a partir da soma de seus elementos constituintes e, por isso mesmo, uma EI será sempre conotativa”, o que demonstra a necessidade que os indivíduos têm de analisar determinadas frases como um todo, sem se

---

<sup>3</sup> Ferraz (2010, p. 38-39) as define como “unidades constituídas de mais de uma palavra, com certa coesão interna entre os seus componentes, tornando-se combinações fixas que, no sistema e na frase, podem assumir a função e o significado de palavras individuais”.

prender a um único ambiente. Dessa forma, podemos observar em *Chuva Branca* uma de suas principais características, a presença constante de expressões idiomáticas um tanto quanto desafiadoras, uma vez que são diversas as possibilidades de interpretação.

#### **4. A OBRA *CHUVA BRANCA* E A COMUNIDADE DO TREME: LÍNGUA E CULTURA ENTRELACADAS À REVELIA DO TEMPO E DO ESPAÇO**

Bruno Latour (2004) em seus questionamentos reflete acerca das barreiras presentes entre a ideia de fenômenos naturais no âmbito científico; e as ações da vida social, a cargo da política. Os dois campos, aparentemente distintos, travam uma relação involuntária entre si, quando nos voltamos à análise da sociedade e seus estereótipos culturais. A implicação dessa visão bifocal abre caminhos para múltiplos questionamentos sobre natureza e natureza humana (HARVEY, 2003), que quando observadas de forma minuciosa, constroem opiniões não necessariamente antagônicas.

Considerando a ideia de que a natureza humana é a soma do comportamento e das experiências vivenciadas pela espécie humana (CERQUEIRA, 2006), é importante enfatizar que as concepções que atuam em conjunto com os objetivos e princípios de ideias de um processo social evolutivo frisam a diferença entre a capacidade do homem de *transformar a natureza* e de *mudar sua própria natureza*. Partindo dessa perspectiva, podemos citar as questões linguísticas apresentadas na obra *Chuva Branca* de Paulo Jacob e no dialeto dos moradores da comunidade do Treme, que por vivenciarem a cultura ribeirinha, mesmo que em época e em espaços distintos, possuem características marcantes, que nos levam a refletir acerca das “modificações” que a língua sofreu com o passar dos tempos devido a influências internas ou externas, as quais podemos denominar de hibridização linguística<sup>4</sup> ou mistura das línguas (BURKE, 2003). “Linguística trata-se do estudo de como os membros de uma comunidade se comunicam entre si, tanto oral como gestualmente” (COUTO, 2009, p.15).

Analisar as questões linguísticas que norteiam a obra *Chuva Branca*, possibilita entender o papel social e cultural das comunidades, uma vez que “a linguagem é um código que caracteriza o sistema de comunicação” (LAUFER & LECHERBONNIER, 1975, p. 4). Dessa forma, para que possamos realizar este estudo é fundamental considerarmos o espaço onde ocorre a ação, uma vez que o determinismo geográfico entende que as diferenças presentes em um ambiente físico condicionam amplamente a diversidade cultural e, conseqüentemente, linguística (LARAIA, 1986).

---

<sup>4</sup> O hibridismo linguístico caracteriza-se pela formação de palavras com elementos oriundos de outras línguas ou culturas (BURKE, 2003).

“Todas as culturas estão envolvidas entre si”, escreve Said a respeito de nossa situação atual; “nenhuma delas é única e pura, todas são híbridas, heterogêneas” (BURKE, 2003, p. 53). Ainda diante dessa afirmação, os diferentes tipos de campos (locais), alvos dessa pesquisa, são dominados pela lógica de existência e valor, onde cada um determina para si o que é importante ser adquirido, ou seja, dependendo do meio são diferentes as necessidades encontradas. Tal fato pode ser concretizado ao percebermos que, em algumas comunidades ribeirinhas a língua usada se limita a um meio de comunicação puramente eficaz, sem que haja outros interesses.

Ainda considerando as diferenças e a ideia de que a cultura é um fenômeno natural que possui causas e regularidades sobre a evolução (LARAIA, 1986), podemos dar maior ênfase às expressões idiomáticas presentes na obra e no léxico da comunidade, em que pesquisas geraram reflexões acerca de seus significados e modificações no tempo e espaço local, já que de 1968, ano em que obra foi escrita, até 2018, muitas foram as alterações na língua. “A linguagem humana, por outro lado, é um sistema aberto, um sistema que é capaz de produzir um número quase infinito de enunciados, alguns aprendidos, mas muitos outros formados com base em padrões comuns à comunidade linguística” (HILL, 1902, p. 56).

São diversos os conjuntos de palavras responsáveis por apresentar um mesmo significado, principalmente se os analisarmos de forma abrangente. Os diversos hábitos culturais, religiosos, políticos e artísticos vividos por um povo em um dado território influenciaram significativamente e acabaram por deixar na língua marcas que acentuam a riqueza do vocabulário e da pronúncia. Por conseguinte, a influência de elementos específicos de determinadas regiões do país aliada ao desenvolvimento histórico, faz com que surjam regionalismos, principalmente no que se refere a expressões idiomáticas. Segundo Burke (2003, p. 44), tal acontecimento pode ser denominado de empréstimo cultural ou troca cultural, uma vez que “a história de todas as culturas é a história do empréstimo cultural”.

#### 4.1. A LÍNGUA A PARTIR DAS RELAÇÕES HÍBRIDAS

Uma boa relação não pode ser vista dentro da matéria, da forma, ou até mesmo nas substâncias e atributos, mas sim entre materiais e forças, que dependem claramente de como diferentes indivíduos são influenciados a partir de pensamentos e estereótipos construídos e fundidos uns aos outros no decorrer do tempo (Deleuze & Guattari, 2004). Considerando que a sociedade possui suas interfaces, esta afirmação contribui para que possamos refletir acerca das variações linguísticas oriundas de relações híbridas, uma vez que a língua está em

constante processo de transformação. A obra *Chuva Branca* proporciona essa visão, ao mostrar por meio de seu vocabulário que as diferenças no modo de se comunicar, podem ou não receber influência de aspectos locais. “ Amselle, especialista em África Ocidental, defende que não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum cultural*. ” (BURKE, 2003, p. 14)

Dessa forma, podemos observar que a língua passa a ser entendida como ferramenta de comunicação de um significado e de uma verdade até então estável, que pode ou não ser transferida integralmente entre sistemas linguísticos-culturais. Alguns desses aspectos durante a comunicação são transmitidos por gerações, fazendo-se necessário que o ouvinte e pesquisador tenham noção dessas “heranças culturais”, respeitando e compreendendo as particularidades de cada indivíduo, para que assim a “ mensagem” durante um determinado diálogo seja recebida e compreendida da melhor maneira.

“O preço da hibridização, especialmente naquela forma inusitadamente rápida que é característica de nossa época, inclui a perda de tradições regionais e de raízes locais. ” (BURKE, 2003, p.18). Assim, quando nos voltamos à obra podemos perceber o quanto é importante o conhecimento cultural e principalmente linguístico dos ribeirinhos no século XX, uma vez que o livro é formado por um vocabulário que dificilmente é utilizado nos dias atuais. Um olhar mais atento a esses aspectos que contribuem para o engrandecimento do texto nos faz perceber que quanto mais a pesquisa e os projetos (que atuem dentro desse contexto) se voltarem para a história da linguagem e das comunidades de forma simultânea e considerando suas especificidades individuais, maior será o desenvolvimento e a qualidade dos estudos.

A língua se forma e se transforma, ou seja, nasce, vive e define em função dos atos de interação comunicativa, ou da ausência deles. Dito de outro modo, por um lado, ela só pode nascer na interação, ou seja, das pessoas tentando se comunicar. Por outro lado, nos próprios atos de interação comunicativa concretos, a língua se altera para se adaptar a novas situações. (COUTO, 2009, p. 45)

A construção da relação com o outro, quando analisada de um campo epistemológico, como afirma Ingold (2012), precisa estar entrelaçada diretamente aos fins ou objetivos de uma determinada matéria, ou seja, a idealização do que se pretende obter a partir de uma relação específica, necessita antes ser pré-estabelecida para que haja consonância entre os objetos de estudos. Por essa razão, muitas vezes encontramos textos, artigos e até mesmo livros que possuem sentido equivocado ou contrário à realidade, o que nos leva a refletir acerca da importância de se ter uma pesquisa bem organizada desde a sua idealização.

A compreensão com relação às variações sociolinguísticas nos possibilitam uma considerável ampliação da comunicação, principalmente no que se refere ao “discurso”, que segundo Fairclough (2001, p. 91) trata-se de “um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também um modo de representação”. Diante de tantas teorias, podemos perceber que a sociedade precisa conhecer e respeitar a identidade do outro, não só para obter conhecimento, mas também para compreender a própria identidade, uma vez que é de grande importância preservar as tradições daqueles que contribuíram e contribuem para construção social. “O valor de uma língua não depende do número de falantes nem de seu poder socioeconômico. Toda língua veicula uma visão de mundo, uma tecnologia única, que desapareceriam com ela.” (COUTO, 2009, p. 22)

Feenberg (2003) ao abordar algumas teorias com relação à cultura social, afirma que o modo de pensar de cada pessoa está relacionado a costumes e mitos que não podem ser explicados facilmente, o que induz à proibição de algumas perguntas e ideologias que venham a ser contrárias ao sistema de crenças. Todavia, ainda que os costumes linguísticos em alguns casos necessitem se justificar, mesmo que de forma indireta, como sendo úteis para a sociedade, a modernidade oprime o poder de discutir sobre as formas tradicionais de pensamento. Diante de tantas situações, as pesquisas em colaboração com a ciência e a tecnologia passaram a atuar ativamente, influenciando e proporcionando meios para a formação de novos pensamentos.

Na verdade, a língua não se transmite; ela dura e perdura sob a forma de um processo evolutivo contínuo. Os indivíduos não recebem a língua pronta para ser usada; eles penetram na corrente da comunicação verbal, ou melhor, somente quando mergulham nessa corrente é que sua consciência desperta e começa a operar. É apenas no processo de aquisição de uma língua estrangeira que a consciência já constituída – graças à língua materna – se confronta com uma língua toda pronta, que só lhe resta assimilar. Os sujeitos não “adquirem” sua língua materna, é nela e por meio dela que ocorre o primeiro despertar da consciência. (BAKHTIN, 1997, p. 108)

Dessa forma, é de suma importância que ao analisar a obra literária *Chuva Branca* e a comunidade do Treme, os aspectos e as especificidades linguísticas sejam levados em consideração. Contudo, ainda que essa ideia esteja em uma condição sine qua non<sup>5</sup> para a compreensão lexical dos objetos de pesquisa, é fundamental considerarmos outras características, principalmente no que se refere à cultura social e ao ano de análise, uma vez que é indispensável que o conhecimento do leitor e os aspectos da obra caminhem lado a lado para que a compreensão textual e a pesquisa sejam melhores desenvolvidas.

---

<sup>5</sup> Refere-se a uma ação cuja condição ou ingrediente é indispensável e essencial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra *Chuva Branca* e a comunidade do Treme, objetos de análise dessa discussão, apresentam características similares quanto ao uso do léxico, principalmente no que se refere à expressões idiomáticas. Por esse trabalho se inserir em uma pesquisa maior, esta análise ainda não foi completamente aprofundada, mas nossas observações assistemáticas indicam essa similaridade.

Embora o tempo e o espaço entre a escrita da obra e a análise da comunidade sejam distintos, a recorrência de determinadas expressões idiomáticas são claramente perceptíveis, e ainda que não haja uma relação significativa entre o espaço mostrado na obra *Chuva Branca* e o momento vivenciado pela comunidade do Treme, salvo o fato de que esta é uma comunidade ribeirinha que sobrevive dos frutos do mar, a pouca similaridade que há entre os objetos de pesquisa é um forte indicador do caráter migratório das expressões da língua e das importantes trocas culturais que marcam as relações entre os homens.

A partir dessa perspectiva algumas questões ainda serão investigadas, entre elas a seguinte: até que ponto as expressões idiomáticas presentes na obra e na comunidade do Treme ainda guardam os mesmos significados?

## REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

BARKER, K.; BURDICK, D. **Bíblia de Estudo NVI**. São Paulo: Editora Vida, 2003.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: Formação Social e Cultural**. Manaus: Editora Valer, 1999.

BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes-1966.

BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. **Hibridismo Cultural**. Editora UNISINOS- São Leopoldo (RS), 2003.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. A estrutura mental do Léxico. In: QUEIROZ, T. A (Ed.) **Estudos de filologia e linguística: em homenagem a Isaac Nicolau Salum**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1981. p. 131 - 145.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. As Ciências do Léxico. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pires de & ISQUERDO, Aparecida Negri (Org.). **As Ciências do Léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia** – 2 ed. – Campo Grande, MS: ed. UFMS, 2001, p. 13 – 22.

BRASIL. Decreto n. 6040, de 7 de fevereiro de 2007. **Instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Diário Oficial da União, 8 fev. 2007, Seção 1, p. 316.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. Editora UNISINOS- São Leopoldo (RS), 2003.

CERQUEIRA, Hugo E. A da Gama. A filosofia moral de Adam Smith. In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA ANPEC, 34, 2006. Salvador, BA. **Anais eletrônicos**. Salvador, BA: Anpec, 2006. Disponível em: <<http://www.anpec.org.br/encontro2006/artigos/A06A039.pdf>>. Acesso em: 12 de dezembro de 2018.

CORBIN, Danielle. **Le monde étrange des dictionnaires (4): la créativité lexicale, le lexicographe et le linguiste**. Lexique (Paris), n.2, p.43-68, 1983.

COSERIU, Eugenio. **Princípios de semântica estrutural**. Vers. esp. de Marcos Martínez Hernández, rev. por el autor. Madrid: Gredos, 1977.

COUTINHO, Afrânio. **Notas de teoria literária**. 2. Ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978. p. 9-10.

COUTO. Hildo Honório do. **Linguística, ecologia e ecolinguística: contato de línguas/ Hildo Honório do Couto**. São Paulo: Contexto. 2009.

CUNHA, Aline Luiza da; FERRAZ, Aderlande Pereira. Expressões idiomáticas na sala de aula de língua materna: o tratamento dessas unidades lexicais no livro didático. In: ALVES, Ieda DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Para Ler a Filosofia**, 2004.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social/ Norman Fairclough; Izabel Magalhães, coordenadora da tradução, revisão técnica e prefácio**. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, 2008 (reimpressão), 320p.

FEENBERG, Andrew. **O que é Filosofia da Tecnologia?** (2003). Disponível em: <http://www.sfu.ca/~andrewf/FeenbergOQueEFilosofiaDaTecnologia.pdf>. Acesso em: 12 de dezembro de 2018.

GECKELER, Horst. **Semântica estrutural y teoria do campo léxico**. Vers. esp. de Marcos Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 1976.

GUEDELHA, C. A. M. **A metaforização da Amazônia em textos de Euclides da Cunha**. 2013. 317 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil, 2013.

HILL, Archibald Anderson. **Aspectos da Linguística Moderna**. Tradução: Adair Pimentel Palácio, Maria do Amparo B. de Azevedo e Maria Antonieta A. Celani, apresentação da ed.

Brasileira por Izidoro Blikstein. 2ª ed. São Paulo, Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

IMAZON. **A floresta habitada: História da ocupação humana na Amazônia.** 2015. Disponível em: <https://imazon.org.br/a-floresta-habitada-historia-da-ocupacao-humana-na-amazonia/>. Acesso em: 01 de abril de 2019.

INGOLD, Tim. Trazendo as Coisas de Volta à Vida: Emaranhados Criativos num Mundo de Materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan. / jun. 2012.

JACOB, P. **A noite cobria o rio caminhando.** Rio de Janeiro: Nórdica, 1983.

JACOB, P. **Amazonas, remansos, rebojos e banzeiros.** Rio de Janeiro: Nórdica, 1995.

JACOB, P. **Andirá.** Manaus: Editora Sergio Cardoso, 1965.

JACOB, P. **Assim contavam os velhos índios ianõnãmes.** Rio de Janeiro: Nórdica, 1995.

JACOB, P. **Chãos de Maíconã.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1974.

JACOB, P. **Chuva branca.** Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1968.

JACOB, P. **Dicionário da língua popular da Amazônia.** Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1985.

JACOB, P. **Dos ditos passados nos acercados do Cassianã.** Rio de Janeiro: Bloch, 1969.

JACOB, P. **Estirão e mundo.** Rio de Janeiro: Nórdica, 1979.

JACOB, P. **Muralha verde.** Manaus: Editora Sergio Cardoso, 1964.

JACOB, P. **O coração da mata, dos rios, dos igarapés e dos igapós morrendo.** Rio de Janeiro: Nórdica, 1991.

JACOB, P. **O gaiola tirante rumo do rio da borracha.** Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1987.

JACOB, P. **Tempos infinitos.** Manaus: Editora Uirapuru, 2004.

JACOB, P. **Um pedaço de lua caía na mata.** Rio de Janeiro: Nórdica, 1990.

JACOB, P. **Vila rica das queimadas.** Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1976.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia.** Tradução Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LAUFER, Roger; LECHERBONNIER, Bernard. **Litterature et Langages**: Les Genres et Les Themes – Le Language, Le Théâtre, Le Parole, Et L’image. Collection Dirigée Par. Éditions Fernand Nathan, 1975.

LEWIS, M. **The lexical approach**: The state of ELT and the way forward. Hove, England: Language Teaching Publications, 1993.

LOURO, F. L. S. A significação social na Amazônia no romance *Chuva Branca* de Paulo Jacob. **Novum Millenium**, Manaus, v. 5, p. 72-78, 2007.

Maria et al. (orgs.). **Os estudos lexicais em diferentes perspectivas**. vol. 2. São Paulo: FFLCH/USP, p. 70-78, 2010.

MENDONÇA, R. **Memórias amazonenses** (2012). Disponível em: [http://catadordepapeis.blogspot.com.br/2012\\_02\\_01\\_archive.html](http://catadordepapeis.blogspot.com.br/2012_02_01_archive.html). Acesso em: 15 de dezembro de 2018.

PEIXOTO, Fabrícia. **Linha do tempo**: Entenda como ocorreu a ocupação da Amazônia. BBC- NEWS/ BRASIL. Brasília, 2009. Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/07/090722\\_amazonia\\_timeline\\_fbdt](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/07/090722_amazonia_timeline_fbdt). Acesso em: 01 de abril de 2019.

POTTIER, Bernard; AUDUBERT, Albert; PAIS, Cidmar Teodoro. **Estruturas linguísticas do português**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

PROENÇA FILHO, D. **A linguagem literária**. 8. ed. São Paulo: Ática, 2007.

RIVA, Huéinton Cassiano; CAMACHO, Beatriz Facicani. Expressão idiomática: uma unidade fraseológica. In: BARROS, Lídia Almeida; ISQUERDO, Aparecida Negri. **O léxico em foco: múltiplos olhares**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. p. 195-217.

SALGADO, E. **Presença judaica na Amazônia**: preservação e aculturação, um estudo através do caso dos Elmaleh/Salgado (2010). Disponível em: <http://www.amazoniajudaica.org/167563/presenca-judaica-na-amazonia-preservacao-e-aculturacao>. Acesso em: 15 de dezembro de 2018.

SAMUEL, R. **Paulo Jacob** (2008). Disponível em: <http://archive.is/yARi>. Acesso em: 12 de dezembro de 2018.

SCHONTAG, José Antonio. **Os incentivos fiscais da Zona Franca de Manaus**: As matérias-primas regionais para produção de “concentrados”. FGV Projetos Artísticos, 2015.

SOUZA, J. A.; LOURO, F. L. S. *Chuva Branca*: o retrato cultural da sociedade amazônica brasileira na obra de Paulo Jacob. **Revista Decifrar**, v. 02, p. 135-151, 2014.

TAGNIN, S. E. O. **A tradução dos idiomatismos culturais**. Trabalhos de Linguística Aplicada, n.11, p.43-52, 1988.

VILELA, Mário. **Estudos de Lexicologia do Português**. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

XATARA, Claudia Maria. O campo minado das expressões idiomáticas. **Alfa**. São Paulo, 42 (n. esp.), p. 147-159, 1998.

XATARA, Claudia Maria. **Dicionário de expressões idiomáticas: português do Brasil e de Portugal - francês da França, da Bélgica e do Canadá**. 2013. Disponível em: <http://www.deipf.ibilce.unesp.br/pt/index.php>. Acesso em: 12 de dezembro de 2018.

Recebido em: 09/07/2019  
Aprovado em: 30/07/2019

## **SEÇÃO LIVRE**

## ESPAÇOS PÚBLICOS, LAZER E CIDADE: CONFORMAÇÃO DE PRAÇAS PÚBLICAS EM BELÉM-PARÁ

Jessika Paiva França<sup>1</sup>  
Mirleide Chaar Bahia<sup>2</sup>

### RESUMO

Este artigo identifica alguns acontecimentos marcantes na cidade de Belém-Pará, os quais influenciaram na produção e reconfiguração de Espaços Públicos, em especial na conformação dos largos que, atualmente, são mais conhecidos pela denominação de Praças Públicas. Para tanto, utilizou-se de ampla pesquisa bibliográfica e documental sobre a fundação e expansão urbana da cidade de Belém. Os resultados apontaram que, por aproximadamente dois séculos, a institucionalização desses espaços esteve vinculada a interesses religiosos de consolidação do catolicismo, por favorecer a aglutinação de pessoas. Somente no final do século XIX, foram denominados de praças e passaram a servir, mais fortemente, às práticas de lazer e de sociabilidade na cidade.

**Palavras-chave:** Praças Públicas. Espaços Públicos. Lazer. Belém-Pará.

### RESUMEN

Este artículo identifica algunos eventos notables en la ciudad de Belém-Pará, que influyeron en la producción y reconfiguración de espacios públicos, especialmente en la conformación de las plazas que ahora se conocen mejor con el nombre de Plazas públicas. Para ello, utilizamos una amplia investigación bibliográfica y documental sobre los cimientos y la expansión urbana de la ciudad de Belém. Los resultados mostraron que, durante aproximadamente dos siglos, la institucionalización de estos espacios estuvo vinculada a intereses religiosos de consolidación del catolicismo, para favorecer la aglutinación de personas. Solo a fines del siglo XIX, se llamaron plazas y comenzaron a servir, con mayor fuerza, a las prácticas de ocio y sociabilidad en la ciudad.

**Palabras clave:** plazas públicas. Espacios publicos. Ocio Belém-Para.

### INTRODUÇÃO

A fundação da cidade de Belém, assim como a maioria das cidades brasileiras litorâneas, a citar Natal, Salvador e Recife, esteve ligada à construção de uma fortificação, com fins de proteção territorial. De acordo com Moreira (1966), em 1616, o Forte do Presépio foi edificado às margens do Rio Guamá, em uma parte mais elevada do território e com significativo isolamento da área continental, em decorrência das áreas alagadas que o

---

<sup>1</sup> Doutora em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (USP). Professora da Faculdade de Turismo do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

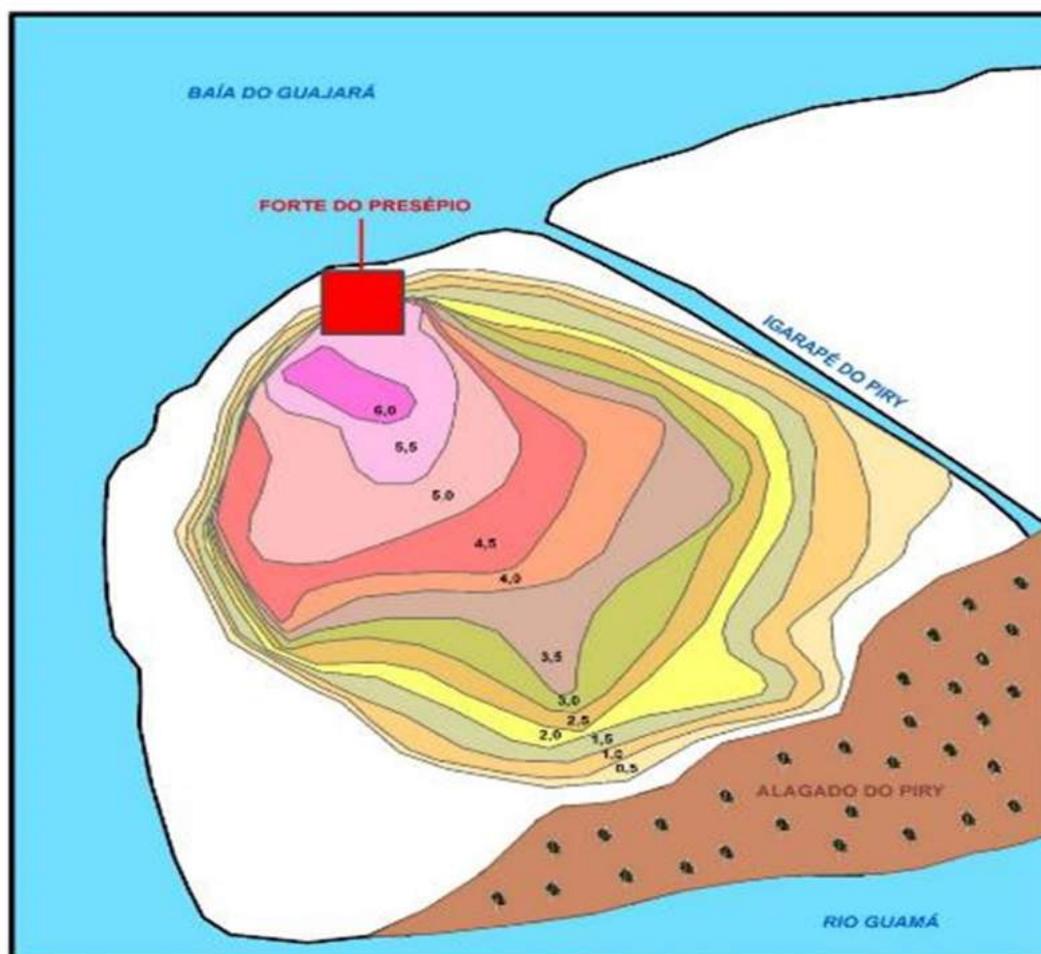
<sup>2</sup> Doutora em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental pelo Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU) do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Professora do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

circundavam. As irregularidades no nivelamento do território, apresentando baixa elevação, eram extremamente propícias aos alagamentos. O clima úmido e chuvoso da região mantinha as áreas alagadas durante o ano inteiro, em forma de igapó. Para Corrêa (1989), o maior de todos os alagados localizava-se no entorno do Forte, recebendo dos índios a denominação de Piry, também conhecido como Juçara, desta forma escrito em alguns registros da época.

Águas paradas, aves multicores, ambiente tranquilo e soberbo de verdejantes mururés compunham o Piry que os nativos denominavam de baixios da Juçara, para caracterizar o igapó que originava a formação do “lago”, criando uma enorme bacia alagada no interior da urbe (FILHO, 1976, p. 153).

A ilustração abaixo, representativa da evolução urbana no século XVII, revela o Forte enquanto eixo fundacional do vilarejo, cercado pelo Rio Guamá e o alagado Piry.

Figura 1: Início do processo de urbanização de Belém (fins do século XVII).



Fonte: França (2018). Adaptado a partir do trabalho de Corrêa (1989).

O pequeno vilarejo foi progredindo lentamente em seu avanço territorial, com uma composição espacial marcada por chão de terra batida, cercado por grandes áreas, progressivamente baixas (partindo do Forte em direção ao interior), conforme é possível observar na imagem acima. Neste mapa, o Forte aparece no ponto de maior elevação da nascente cidade. “Belém começava a dilatar-se para além das muralhas frágeis de madeira trançada que circundavam o forte, fixando seus limites e garantindo sua proteção” (FILHO, 1976, p. 59).

As primeiras igrejas e conventos de Belém foram edificadas a partir do Forte do Presépio, seguindo em direção ao interior da cidade, como forma de apoio à expansão territorial objetivada pela Coroa Portuguesa. Eram erguidas em grandes terrenos descampados, com arquitetura simples, utilizando, em muitos casos, palha, pedra e barro. Estas eram construídas sempre interligadas ao eixo inicial da cidade, onde o largo assumia um papel periférico, pois era utilizado como um espaço complementar das mesmas, para fins de organização da vida social, por meio da coesão dos fiéis, sem que houvesse fins do que se denomina atualmente de lazer, especificamente.

Era costume na instituição das igrejas que se reservassem dois espaços imediatos em sua frente: o pátio, considerado de uso privativo para eventos religiosos e adiante o largo, para frequência popular em romarias (SOARES, 2009, p. 26).

É importante destacar que a categoria lazer é aqui abordada enquanto fenômeno sociocultural, existente em diferentes sociedades e espaços. Neste contexto, a vivência sociocultural do lazer não se encontra condicionada à rígida disposição socioespacial da época citada.

O Forte do Presépio, mesmo em sua precariedade em termos de construção, foi considerado um largo aglutinador, por comportar o primeiro espaço religioso de Belém, dedicado à Nossa Senhora das Graças. O Largo das Armas (Foto 1) funcionou no centro da fortificação, sendo visto por alguns estudiosos, como “[...] o primeiro largo da nova terra” (SOARES, 2009, p. 13).

Figura 2: Largo das Armas no Forte do Presépio.



Fonte: Jéssika França (2018).

Após a reforma na estrutura física do Forte, o templo religioso de N. Sa. das Graças ganhou nova sede, mas continuou às proximidades do Forte, distante poucos metros. Em frente à nova igreja, havia uma área descampada, que deu origem ao segundo largo da cidade: O Largo da Matriz, no ano de 1619 (SOARES, 2009). Atualmente, é mais conhecido como Largo da Sé e Praça Frei Caetano Brandão, em continuidade à igreja Matriz Nossa Senhora das Graças, hoje nomeada de Catedral Metropolitana de Belém ou Catedral da Sé.

Esta modificação tratou-se de uma tentativa de expansão do vilarejo e adequação aos hábitos culturais dos colonizadores. “[...] a construção para a nova ermida, marcaria para a posteridade, desde 1619, o centro de toda a irradiação construtiva da futura cidade de Belém” (FILHO, 1976, p. 126). Neste sentido, a expansão urbana teve como ponto de partida o eixo fundacional, seguindo em direção ao interior, onde as ruas abertas sempre convergiam ao centro.

Como todas as atividades realizadas pela sociedade, na época, tinham o Forte como ponto inicial ou final, as ruas foram traçadas com o intuito de possibilitar o seu acesso, seguindo um modelo português, de hierarquização a partir de edificações religiosas com algumas adaptações à topografia local, resultando na composição de caminhos e ruas tortuosas. “Em 1619, soldados, colonos e índios trabalharam conjuntamente no processo de fortalecimento da colônia, buscando caminhos mais distantes do Forte, resultando nas primeiras ruas, a citar: Rua do Norte, Rua do Espírito Santo, Rua dos Cavaleiros, Rua de São João” (VALENTE, 1993, p. 11).

A estrutura urbana apresentava, neste período, ruas estreitas e irregulares, nas quais prevalecia a existência de casas com um único pavimento de taipa ou eram revestidas de barro. Este era considerado por estudiosos, como Penteadó (1968) e Moreira (1989), um desenvolvimento urbano próximo do que se pode chamar de “espontâneo”. Eidorfe Moreira (1989) acredita que o crescimento aditivo da cidade conduziu a uma certa irregularidade no traçado urbano, revelado no desenho das quadras. Há predominância das linhas retas, que em muitas situações ignoraram a singularidade geográfica local, marcada por alagamentos.

Ainda nas primeiras décadas após a fundação, alguns santos padroeiros foram homenageados, por meio de cultos, procissões e festividades, se expandindo pelas novas igrejas e construindo, processualmente, relações de identidade com a população originária local. Igrejas, largos e ruas da crescente cidade constituíam-se em *locus* desses acontecimentos.

A partir de 1626, no Largo de São João, de caráter altamente festivo, iniciou-se a promoção dos portugueses em 24 de junho, com enorme adesão dos tupinambás, que participavam com grande alegria em meio à animação com fogueiras, danças e, certamente, atrevimentos alcoólicos. Houve, portanto, coincidência entre o propósito católico de atrair os índios ao convívio missionário catequético e as práticas rituais indígenas, simbolizadas pelas fogueiras de São João. Talvez seja por causa disso que os festejos juninos tenham tomado a proporção e a importância que ganharam no calendário festivo (SOARES, 2009, p. 33).

A disseminação de largos, como ampliação territorial das igrejas, teve continuidade nos anos seguintes, quando em 1751, Francisco Xavier de Mendonça Furtado assumiu o governo, dando continuidade à institucionalização dos largos como espaços de extensão do poder religioso, com fins apenas de aglutinação de pessoas para a realização de atividades voltadas à consolidação do catolicismo. Somente em fins do século XIX, é que os largos passam a receber a denominação de praças públicas e com isso, passam a ser associados ao que se nomeia atualmente de lazer.

O projeto urbanístico do governador, apesar de manter a institucionalização dos largos, continha a filosofia urbana portuguesa de que eles eram apenas espaços para ajuntamento público, sem necessidade de se transformar em recantos de lazer e encontros, o que só aconteceria posteriormente (SOARES, 2009, p. 34).

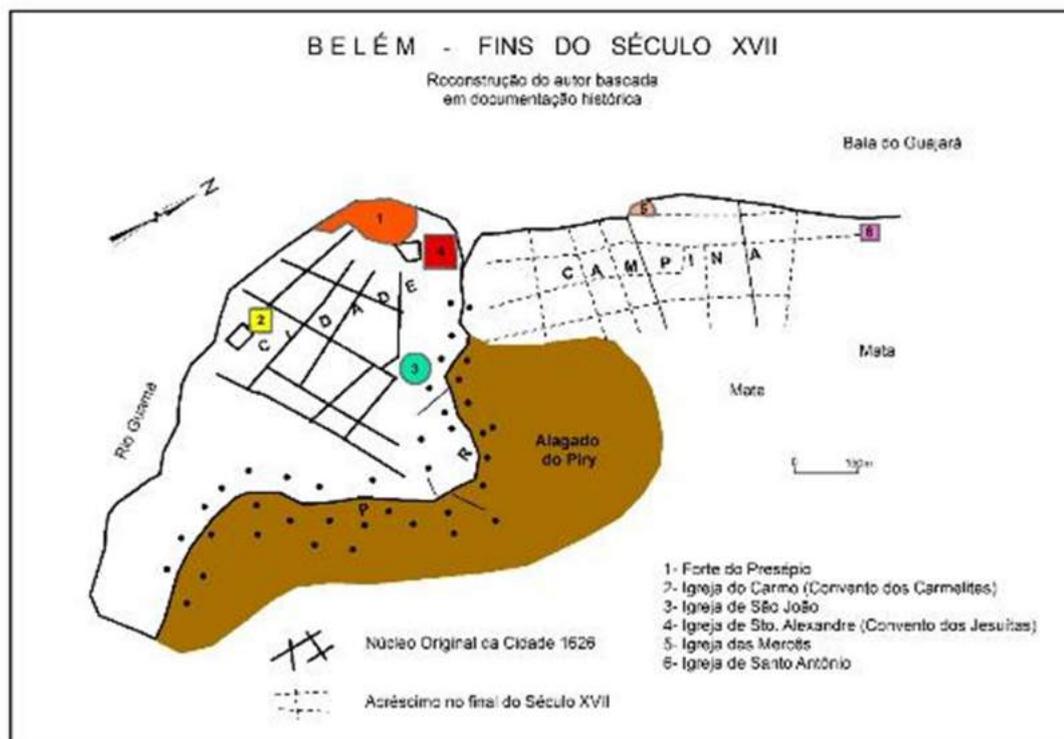
Juntamente com a expansão da cidade, por meio do adentramento ao interior, é que surgem os primeiros largos como extensão de prédios públicos institucionais, que sediaram as administrações governamentais.

Neste contexto, cabe um adendo sobre os tipos e formas de lazer que coexistiram neste período, mas que por motivos escusos não ganharam destaque nos registros documentais elaborados nos dois primeiros séculos posteriores à fundação da cidade. Apenas as formas de sociabilidade desenvolvida pelas elites são apresentadas com algum destaque, ocultando quase que completamente as manifestações das camadas populares. Estas quase sempre, foram associadas à desordem social.

É possível inferir que as manifestações não formais de lazer sempre estiveram presentes nas diferentes disposições socioespaciais. O crescimento e desenvolvimento urbano da cidade de Belém apenas demarcou a prática de utilização dos espaços públicos para esse fim. É certo que as manifestações das camadas populares foram reprimidas, sem, contudo, deixarem de resistir nos espaços não formais, como é possível citar os lares, terreiros e áreas mais afastadas do centro da cidade. As atividades cotidianas desempenhadas na cidade pelas camadas populares como por exemplo, as rodas de conversas, trocas comerciais, o banho de rio, pesca, lavagem de roupa e brincadeiras foram combatidas pelo poder dominante. Não eram entendidas como lazer, mas sim como estratégias populares de enfrentamento.

A seguir, observa-se o Mapa 1, assinado por Penteadó (1968), revelador de uma ampliação da ocupação territorial, que ultrapassou os limites do alagadiço. Novas ruas e travessas foram abertas, ocupadas por edificações com diversos fins, além de religiosos e habitacionais, transformando, sobremaneira, o desenho de cidade neste século. É possível observar a divisão dos dois núcleos, Cidade e Campina, pelo alagado Piry.

Mapa 1: Belém nos fins do séc. XVII.



Fonte: França (2018), adaptado a partir do trabalho de Penteadó (1968, p. 101).

Com a conformação do núcleo da Campina, houve uma transferência de parte da população e dos espaços de decisões políticas, religiosas e econômicas do núcleo da Cidade para o novo espaço.

Segundo Souza Ferreira, por volta de 1685, Belém já possuía quinhentos habitantes e ao final do século XVIII a cidade já registra 10.620 hab. Ao findar o século XVII, já era possível distinguir os dois núcleos iniciais da cidade, separados pelo Pirí. Sendo que o da cidade ficava junto ao Forte do Presépio (SARGES, 2000, p. 42).

Juntamente com o crescimento populacional e a expansão territorial, para além do primeiro núcleo da cidade, as relações comerciais começaram a exigir novas alternativas de intermediação na sociedade local. É quando, no ano de 1749, o dinheiro amodado começa a circular.

Neste contexto do século XVIII, a expansão urbana local tinha o rio e as áreas alagadas como um fator impeditivo, sendo apresentado com detalhes por Almeida (2011), que faz uma análise sob o viés de utilidade.

O combate aos pântanos era considerado importante para moradores que acreditavam que aqueles eram espaços propícios ao desenvolvimento de

enfermidades, ou ainda, obstáculos a serem superados. Os dirigentes provinciais assim pensavam e nos jornais que circularam na Belém dos oitocentos, os textos reproduziam esse modo de pensar, não raramente expressando o pensamento médico. Todavia, possivelmente para aqueles que mantinham uma convivência rotineira e de longa data com aquelas áreas, estas não se constituíam em lugares pestíferos. Relativamente a essa questão, nos anos quarenta, Bates anotou a presença de lavadeiras e aguadeiros, os quais se dirigiam às áreas baixas e pantanosas da cidade para lavar roupas e encher pipas d'água, o que implicava certamente, em idas e vindas pelos ditos terrenos baixos e pantanosos da cidade de Belém (ALMEIDA, 2011, p. 7).

As principais atividades das classes populares que foram identificadas nos livros e registros históricos, são manifestações culturais especialmente originárias dos negros e índios, e estiveram em grande parte associadas aos banhos de rio. No entanto, permaneceram durante longo período na clandestinidade, sendo proibidas pelo poder público local.

Vale enfatizar que o imaginário ocidental sobre o uso das águas marítimas para fins de saúde e lazer entre os séculos XVIII e XIX é muito bem abordado por Alain Corbin (1989, p.23), que traça uma linha do tempo, revelando os principais acontecimentos históricos que somaram para a construção de um valor pejorativo destinado ao mar. As grandes expedições se constituíram em um grande desafio ao homem, que precisou passar longos períodos navegando e enfrentando dificuldades como fome, pestes, enjoos e tempestades, que eram interpretadas, na época, pelos viajantes como um a fúria do mar.

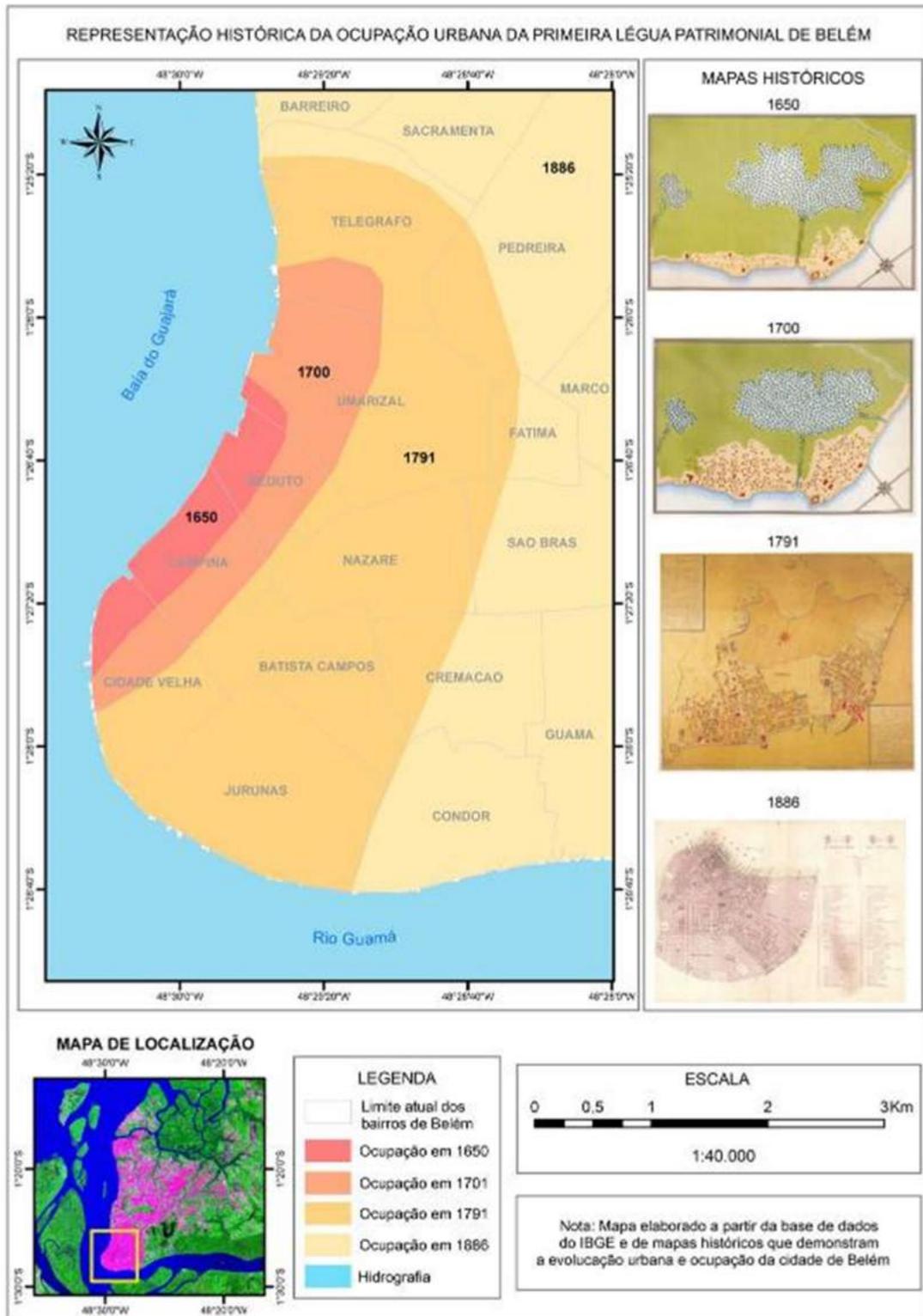
Corbin (1989) afirma que antes do século XVIII as representações sociais sobre o mar eram permeadas por sentimentos de repulsa, muito associadas a naufrágio de embarcações, proliferação de doenças e mal cheiro, além de enjoos causados pelas longas viagens. Os avanços nas técnicas de navegação contribuíram para um repensar quanto ao papel do mar e suas praias para a saúde e lazer da sociedade. Em meados do século XVIII, o mar e o banho em praias passam a ser associados a fins medicinais. “Doravante espera-se do mar que acalme as ansiedades da elite, que restabeleça a harmonia do corpo e da alma, que estanque a perda de energia vital de uma classe social” (CORBIN, 1989, p.74).

## **1. A PRODUÇÃO URBANA APÓS O ATERRAMENTO DO ALAGADO DO PIRY**

No século XIX, entre os anos de 1803 e 1806, as obras de aterramento foram realizadas; isso ocorreu durante a gestão de Dom Marcos Noronha Brito. A falta de conhecimento sobre métodos e técnicas de aterramento, além da ausência de recursos, resultou no adiamento em quase dois séculos do desaguamento do Piry, previsto no plano de expansão da cidade como essencial aos avanços.

O Mapa 2 é representativo da ocupação da Primeira Léguas Patrimonial de Belém, nos séculos XVII, XVIII e XIX, partindo do Forte em direção ao interior da cidade. Em 1650, observa-se uma ocupação concentrada ao entorno da fortificação, progredindo lentamente, em direção ao interior, durante o século XVIII. Com o desaguamento e aterramento do Piry, no século XIX, ocorre uma expansão mais significativa do espaço intraurbano, no ano de 1886.

Mapa 2: Ocupação urbana de Belém ao longo dos séculos XVII a XIX.



Fonte: França (2018).

A área aterrada, limítrofe entre os dois núcleos, deu lugar à construção da Praça Dom Pedro II, conforme pode ser visto na Foto 3 abaixo.

Foto 3: Praça Dom Pedro II.



Fonte: Jéssika França (2018).

A Praça D. Pedro II, localizada às proximidades do Forte do Presépio, contribuiu ao embelezamento urbano da área onde antes existia o alagadiço Piry. É um espaço representativo na história da produção urbana local.

Outra consequência deste aterramento foi a ampliação do desejo por construção de segunda residência, especialmente pela classe abastada. As rocinhas expandiram-se, associadas ao desejo de sossego e contemplação voltados a um maior contato com a natureza, conforme observa-se no fragmento de Tocantins (1987):

Rigorosamente falando era o todo que formava a pequena propriedade rural: campo, floresta, pomar e casa. Mas, na linguagem usual significava a vivência da cercada de árvores silvestres, de fruteiras, de jardins rústicos, na paz dos subúrbios. Isto no começo do século dezenove, quando no auge o prestígio das rocinhas belemense, decantadas pelos estrangeiros visitantes, caídos de amores por elas (TOCANTINS, 1987, p. 152).

O desejo de fuga da dinâmica urbana e da rotina de trabalho já era percebido na sociedade local, que vislumbrava, nas rocinhas, o desejo por atividades em ambiente familiar, ao mesmo tempo em que envolvia a necessidade de deslocamento entre espaço de moradia e de segunda residência. Desta forma, a rocinha diferenciava-se do espaço habitual.

A rocinha é apenas um dos elementos sinalizadores dessa produção urbana na época, haja vista que a expansão da cidade é resultante de um movimento social, político e econômico. Neste sentido, considera-se que a produção dos bens materiais e imateriais é reflexo de um movimento político norteador que se manteve após o período, se estendendo aos dias atuais.

## **2. O CONTEXTO HISTÓRICO DO CICLO DA BORRACHA, AS INTERVENÇÕES DE ANTÔNIO LEMOS NO ESPAÇO PÚBLICO E A CONFORMAÇÃO DAS PRAÇAS PÚBLICAS**

No período compreendido entre 1840 a 1920, a Amazônia ganhou destaque no âmbito do capitalismo mundial, em decorrência da economia da borracha, período em que Belém transformara-se na principal responsável pelo escoamento da produção para as demais cidades e países, passando por um processo de modernização, na segunda metade do século XIX.

Os impactos ultrapassaram os limites de Belém e Manaus, refletindo na dinâmica econômica nacional. Neste sentido, pode-se afirmar que é a partir do ciclo da borracha que o aumento populacional e a expansão urbana, em direção ao interior da parte continental, são ampliados. Em 1872, existiam 61.997 habitantes, levando Belém a se posicionar entre as cinco cidades com maior população urbana no país.

No fim do século XIX, foi implantado o sistema de bondes elétricos e iluminação pública, pela empresa inglesa Pará *Electric Railways and Lighting*, favorecendo, sobremaneira, a mobilidade econômica e social, além de impactar na construção civil (STIEL, 1984). No entanto, o bonde revelou fragilidade para o transporte de carga pesada, fazendo com que a gestão pública local tomasse providências quanto à construção de um Porto, no ano de 1906.

O bonde apresentava maior dinamicidade e frequência no eixo central servindo, prioritariamente, para fins de mobilidade da população. Contudo, havia uma crescente necessidade de meios de transportes que servissem ao abastecimento local, dando fluidez à dinâmica econômica da produção gomífera.

Havia um fluxo mais intenso da linha de bondes nos bairros da Cidade Velha, Campina, Reduto, Nazaré, Batista Campos e Umarizal, beneficiando os seus moradores, em termos de mobilidade urbana. Nos bairros de São Brás, Canudos e Marco, a linha de bondes apresentava um trajeto único, cortando a cidade, objetivando a interligação do eixo central

com a cidade de Bragança<sup>3</sup>. Havia também vários bairros não contemplados com a linha de bondes, a citar: Telégrafo; Pedreira; Fátima; Terra Firme; Canudos; Cremação; Condor; Universitário. Nos bairros do Guamá e Jurunas, era possível ter acesso a este transporte, em um único ponto.

Vale enfatizar a dinamização urbana decorrente da gestão de Lemos iniciada em 1897 até 1911. Ele trabalhou no sentido de transformar a cidade em um ambiente menos insalubre, por meio de ações variadas e interligadas, dentre elas, cita-se: a abertura e o alargamento de avenidas e travessas (44m e 22m); calçamento de ruas, favorecendo a circulação de pessoas, do ar e do sol, em bairros e quarteirões; inauguração dos serviços de incineração completa do lixo; fiscalização pública para a segurança e limpeza; implantação de uma rede d'água; arborização das praças e avenidas, para melhorar a qualidade ambiental, dentre outras intervenções (SARGES, 2002). Neste momento percebe-se um fomento da gestão pública, no que tange à construção de uma cultura de utilização das praças, especialmente para fins de passeio e de contemplação da paisagem.

O fragmento abaixo, de Tocantins, faz referência aos espaços públicos no início do século XX.

Eles aí estão (os parques e jardins) a oferecer à população o refrigério, a frescura, a tranquilidade, nas horas mais calmosas do dia. À noite, são um inestimável encanto, com a sua profusa iluminação: parecem verdadeiros cenários de mágicas estonteadoras as praças de Belém. Quisera eu poder incutir no âmbito dos munícipes a convicção de todo o bem que lhes pode fazer o passeio e o exercício nas praças, pelas horas mais próprias, haurindo o ar oxigenado dos arvoredos, o eflúvio maviosíssimo dos arbustos cheirosos e das flores (TOCANTINS, 1987, p. 141).

O desenho urbano local sofreu influência francesa de Georges Eugène Haussmann, que atuou na urbanização de Paris, entre os anos de 1853 e 1870. A intendência de Antônio Lemos<sup>4</sup> apropriou-se desta experiência francesa, para dar um ar de cidade moderna a Belém e, para isso, tratou a pobreza e a insalubridade com intervenções na saúde pública, saneamento e paisagismo, focando na Primeira Légua Patrimonial (LOBATO, 2005).

Antônio Lemos considerava a Primeira Légua Patrimonial a área mais importante, por compor o centro da cidade e abranger um público de moradores de alta renda, em detrimento às áreas periféricas. De acordo com Lobato (2005), a população pobre foi expulsa do centro,

---

<sup>3</sup> A Estrada de ferro Belém (EFB) entrou em operação no ano de 1884, mas somente em 1908 passou a operar até a cidade de Bragança, distante 222 km do município de Belém. Esteve ativa até a década de 1960 do século XX. Ver Andrade (2010).

<sup>4</sup> Esteve na intendência municipal de Belém entre os anos de 1897-1911, sendo reconhecido por suas intervenções voltadas à renovação estética e de higiene no ambiente urbano, sob influências europeias. Foi responsável pela criação de códigos de conduta, para reger o comportamento da sociedade nos espaços públicos. Ver Belém (1902).

partindo em direção às áreas mais desprivilegiadas em termos de intervenções urbanísticas como, por exemplo, as áreas alagadas, denominadas de baixadas.

Houve nesta época muitas ações no sentido de regulamentar as edificações, tratar a incineração das imundícies, aterrar e drenar os pântanos, fechar os matadouros, além de construir um espaço para enterrar os mortos da crescente população. Em janeiro de 1901, foi construída uma grande usina crematória, localizada entre a Travessa Vinte e Dois de Junho e Nove de Janeiro, utilizando tecnologia avançada, oriunda da Inglaterra, que tratava a fumaça produzida, evitando a poluição urbana.

O governo havia mandado construir, nos arrabaldes da cidade, instalações apropriadas para os presos e doentes mentais, reduzindo-se assim a visibilidade destes segmentos destoantes na cidade reordenada e assepticada do início do século. A fiscalização médica, sob ordens do Intendente Antônio Lemos, atuava também na fiscalização sobre a alimentação pública, para verificar as condições de higiene de produtos como peixe, carne, leite, entre outros (BELÉM, 1902). Belém foi abastecida por água potável, proveniente de poços e bicas, até o fim do século XVII, e passou a contar com um sistema mais moderno de abastecimento e distribuição em ferro fundido apenas em 1905.

Os reflexos da economia da borracha ultrapassaram as fronteiras da região, atingindo as cidades brasileiras, impactando-as em termos de renovação urbana e estética. Em Belém, os logradouros públicos ganharam contornos arquitetônicos, característicos das cidades que desempenhavam grandes papéis na economia mundial. Em seus projetos, focou na melhoria urbanística da cidade, por considerar um atraso o sistema de edificações, totalmente desprovido de beleza, o que prejudicaria a imagem da cidade. Por este motivo, a legislação municipal tratou de apresentar diretrizes e regras para as novas construções, sob a necessária apresentação de plano de construção de prédios, sendo esta, uma condição para a obtenção de licença. Os moradores locais tinham que, em suas residências, respeitar as normas de estética da cidade; caso contrário, eram afastados do centro (BELÉM, 1902).

Houve uma perceptível organização do espaço urbano, que foi acompanhada de modificações nos hábitos culturais. Os cronistas dos jornais “A Província do Pará” e “O Liberal do Pará”, sob influências políticas, faziam comentários antagônicos sobre o Theatro da Paz e sua estrutura e beleza. Certamente a política influenciou no modo de ver e utilizar os espaços públicos de lazer na cidade.

Um cronista da época faz comparação da Belém de 1900 a uma pequena Paris. No bom-gosto, no luxo, no movimento comercial, na intimidade com os vícios elegantes da civilização, na propensão à cultura brasileira que reúne os atrativos de uma cidade europeia (TOCANTINS, 1987, p. 139).

A cidade de Belém<sup>5</sup> foi representativa dos interesses progressistas das elites locais, como seringalistas, comerciantes, fazendeiros e investidores estrangeiros, sedentos por renovações significativas na cidade em que habitavam, o que, conseqüentemente, gerou o afastamento das classes populares dos limites urbanos, tão bem delimitado pelos detentores de poder. Neste contexto, a localização de grande parte dos espaços públicos de lazer nas áreas centrais (altas) da cidade é explicada por fatores inicialmente históricos e, posteriormente, estratégicos.

Os hábitos e costumes da nascente elite estampavam uma segregação social, visualizada facilmente nos espaços que possibilitavam o lazer na cidade. Belém esbanjava fartura e progresso: “[...] existiam os cafés, os teatros, as mulheres vindas de todas as partes do mundo, atraídas pelo dinheiro que rolava de mão em mão, à solta” (CRUZ, 1973, p. 424). A prosperidade possibilitada pela economia gomífera gerou uma aproximação sociocultural de algumas cidades, como Belém e Manaus com a Europa, por serem consideradas como os principais pontos de escoamento do produto.

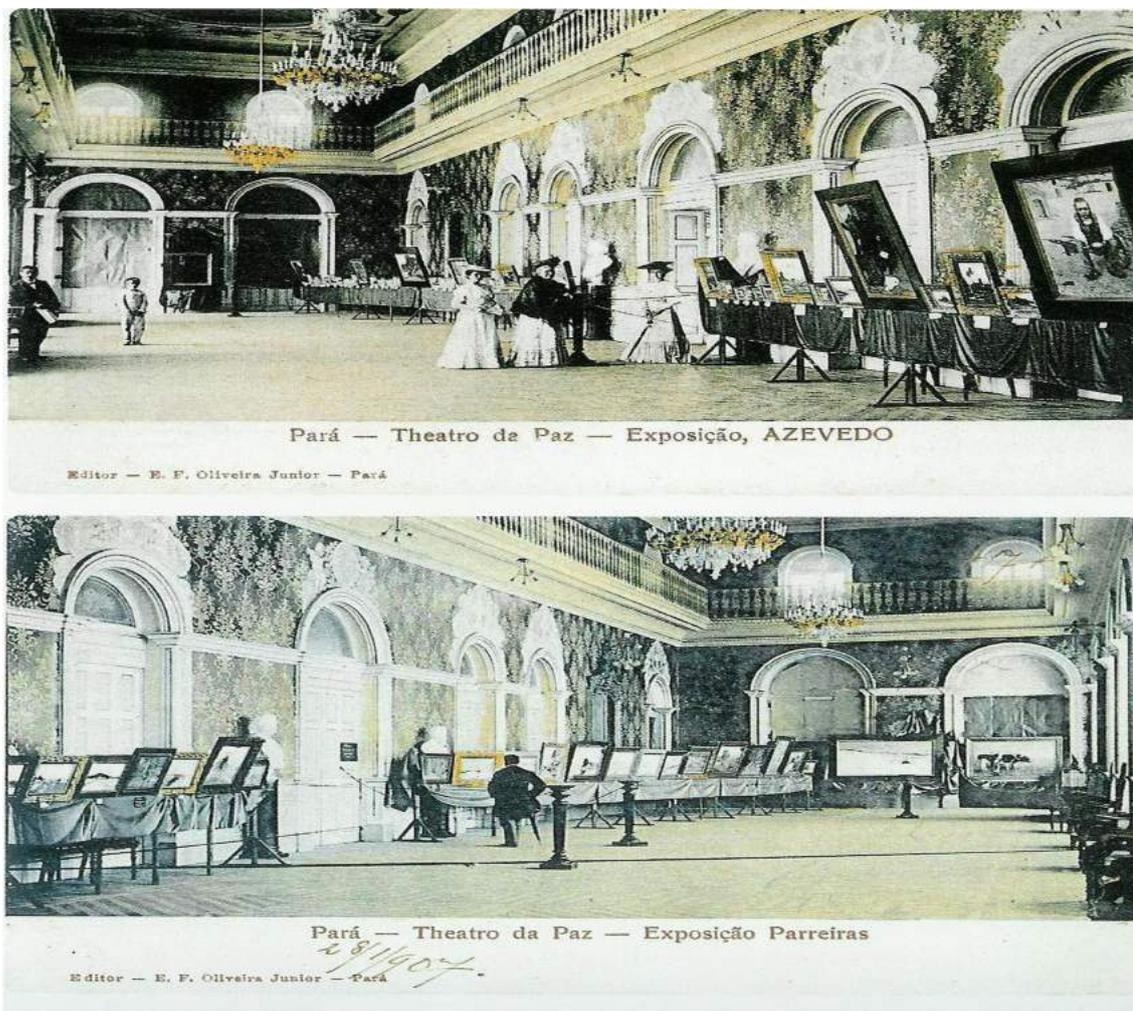
De acordo com Bahia (2012), seguindo fielmente os princípios da obra de Haussmann, Antônio Lemos procurou imprimir em Belém ares de uma cidade moderna, com características de uma época conhecida como *Belle Époque*, materializados em construções de *boulevards*, de praças, de jardins, de bosques e a abertura de longas e largas avenidas. Mas, esse “progresso” era visivelmente direcionado apenas à área central da cidade, onde geralmente quem habitava era a elite local e parte da classe média em crescimento.

Foram construídos ou reestruturados e reinaugurados alguns dos principais espaços e equipamentos de lazer da cidade, como: cafés; casas de espetáculos; o Theatro da Paz (Foto 3); o cinema Olympia; vários largos ou praças, como a Praça da República e a Praça Batista Campos (Foto 4), assim como o Bosque Rodrigues Alves, inicialmente denominado de Bosque Municipal. Com o objetivo de proporcionar o entretenimento da classe burguesa paraense, Lemos mandava buscar grandes companhias artísticas da França, de Portugal e do Rio de Janeiro, para se apresentarem no Theatro da Paz (BAHIA, 2012).

---

<sup>5</sup> As cidades de Belém e Manaus foram as mais impactadas pela economia gomífera no âmbito nacional. Ver Tocantins (1987).

Foto 4 - Salão Nobre do Theatro da Paz.



Fonte: Belém (1998).

Foto 5 - Praça Batista Campos (Antes Parque).



Fonte: Belém (1998).

Os largos ou praças não eram lugares públicos de lazer criados para a frequência do povo, mas espaços para se demonstrar o *status* burguês e serviam para ver e ser visto, sendo este o novo *hobby* da elite. A praça se transformou num lugar onde, por meio da observação do vestuário de seus visitantes, era possível se identificar a que classe cada um pertencia, distinguindo gente do povo e burgueses (BAHIA, 2012).

Para além desses espaços formais como os largos e praças, que foram progressivamente institucionalizados para a prática do lazer na cidade, as manifestações culturais das classes populares apresentaram resistência em terreiros, espaços domésticos e áreas alagadas. Isso porque estas áreas encontravam-se distantes dos olhos vigilantes do poder dominante. Neste contexto, reafirma-se que o lazer é um fenômeno social presente em todas as classes e espaços.

Os largos, que atualmente são conhecidos sob a denominação de Praças Públicas<sup>6</sup>, eram tidos como uma espécie de pátios das igrejas e utilizados pelos sacerdotes para agregar pessoas e disseminar a filosofia católica cristã na região. De acordo com Macedo e Robba (2009), a praça assumiu diferentes funções, quando compreendida a partir da evolução urbana das cidades brasileiras. No período colonial, esteve especialmente a serviço de fins religiosos e militares, utilizada como meio de convívio social e caracterizada por uma estrutura física marcadamente livre de muros, grades e cercas.

No Mapa 3, construído a partir de levantamento bibliográfico ancorado em pesquisa de Soares (2009), é possível se verificar a representação do processo de conformação das primeiras praças em Belém. É possível perceber que esses primeiros espaços públicos, que atualmente são utilizados com fins de vivências de lazer, foram construídos em sintonia com o processo de expansão do Vilarejo, tendo início nos bairros da Campina e da Cidade Velha. Aparecem datados entre os séculos XVII e XVIII, ainda no período colonial, sob a denominação de “largos”, quando a coroa Portuguesa, objetivando a ampliação da ideologia católica-cristã no vilarejo, obteve nas ordens religiosas, um importante aparato consolidador de seus interesses no novo território.

O referido mapa demonstra a localização de 13 largos, com as suas respectivas datas de fundação e nomenclaturas atuais, a citar: Forte do Presépio; Largo da Sé; Largo da República do Líbano; Largo do Carmo; Praça Dom Macedo Costa; Praça Visconde do Rio

---

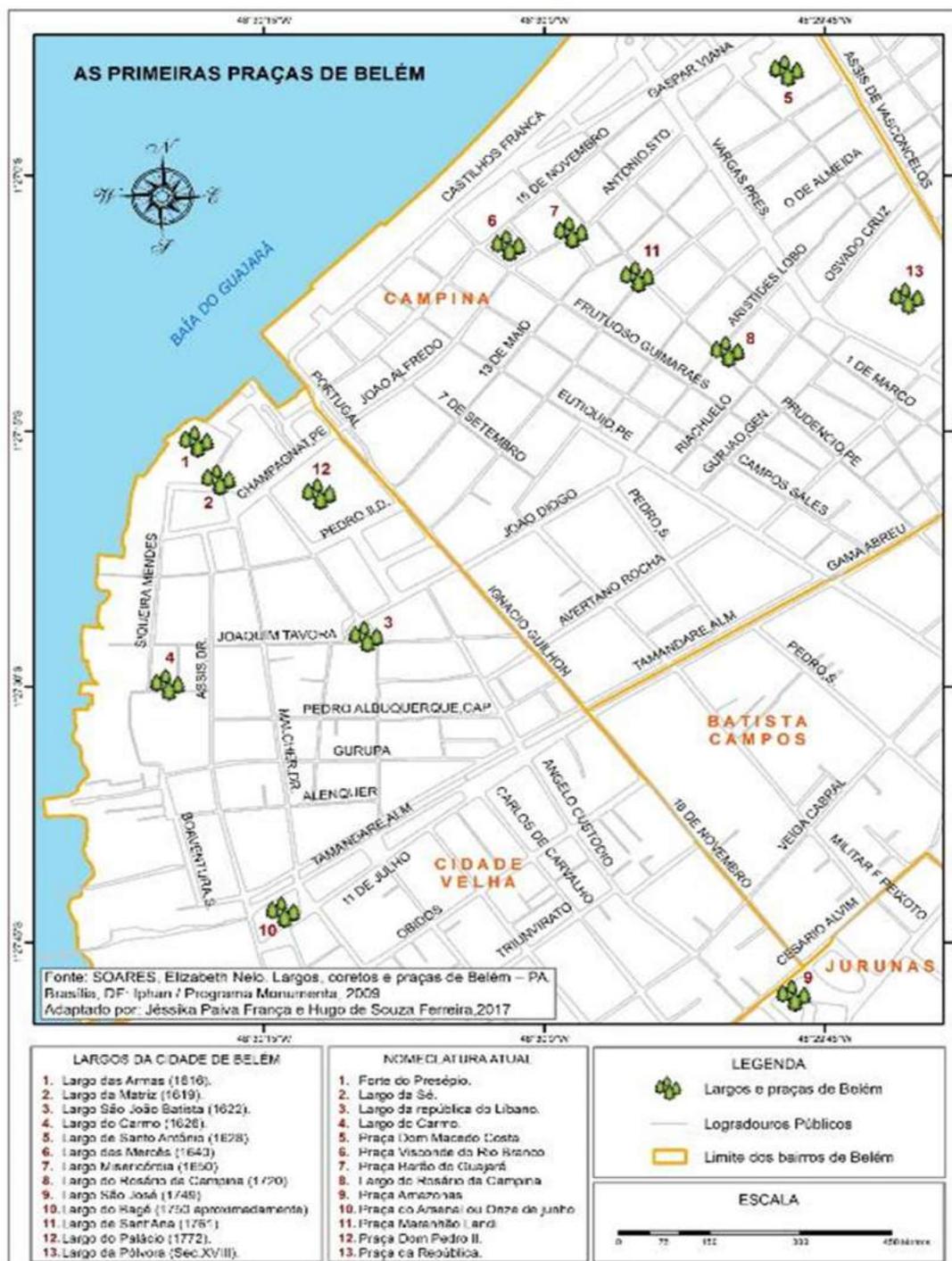
<sup>6</sup> “Praças são espaços livres públicos urbanos destinados ao lazer e ao convívio da população, acessíveis aos cidadãos e livres de veículos, definidos pela malha urbana formal e que não ocupem mais 2 ou 3 quadras consecutivas” (MACEDO; ROBBA, 2009, p. 5).

Branco; Praça Barão do Guajará; Largo do Rosário da Campina; Praça Amazonas; Praça do Arsenal; Praça Maranhão; Praça Dom Pedro II; Praça da República.

Atualmente, todos esses espaços são denominados de Praças Públicas e servem ao lazer e ao turismo em Belém. O Largo da Sé é mais conhecido como Praça Frei Caetano Brandão e possui um importante destaque na produção do lazer local, por sua localização estratégica, no centro histórico, compondo, juntamente com outros espaços, como por exemplo a Igreja da Sé e o Forte do Presépio, um complexo arquitetônico e de lazer na cidade.

Se fala cada vez mais a palavra *requalificação* ao invés de planejamento da cidade, sob a justificativa de necessária ampliação de estratégias de flexibilização, aplicadas ao contexto do urbano. Neste sentido, o termo requalificação tem sido empregado para fazer referência a projetos arquitetônicos que objetivam modificar a funcionalidade do espaço, dado aos mesmos novos papéis no contexto urbano como, por exemplo, o turismo.

Mapa 3: Primeiras Praças de Belém.



Fonte: França (2018). Adaptado a partir do trabalho de Soares (2009).

Segundo dados do Imazon (2003), 25% das praças de Belém teriam sido criadas antes da década de 1950. No gráfico 1, é possível se verificar que os séculos XVII e XVIII foram os mais representativos em termos de conformação de espaços públicos que atualmente são

utilizados para fins de lazer e turismo na cidade de Belém. “De 1950 a 1960 criaram-se 82 mil m<sup>2</sup> de novas praças; posteriormente, na década de 70, houve um incremento de 47mil m<sup>2</sup> de praças e, na década de 90, 135 mil m<sup>2</sup>” (IMAZON, 2003, p. 41).

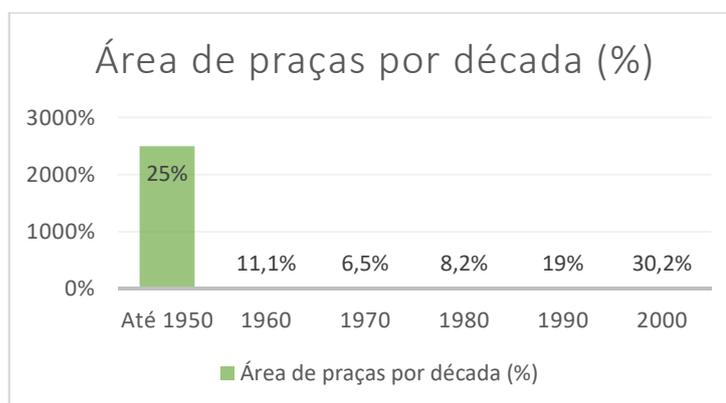
Gráfico 1: Conformação de Espaços Públicos em Belém por século.



Fonte: França (2018).

No ano de 2000, observa-se um retorno no crescimento desses espaços na cidade, o que pode ser comprovado no Gráfico 2. “[...] Nesse período, a área de praças cresceu 53% na cidade de Belém, atingindo 0,61 m<sup>2</sup> por habitante. Vale lembrar que este número ainda está abaixo do índice per capita (0,71m<sup>2</sup>) registrado em 1950 [...]” (IMAZON, 2003, p. 37).

Gráfico 2: Área de praças por década.



Fonte: Imazon (2003, p. 42).

Em pesquisas realizadas por Bahia *et al.* (2008), ao analisarem os diversos espaços e equipamentos de lazer de Belém, os autores identificaram a existência de uma concentração de equipamentos específicos e não específicos de lazer no centro urbano de



<ul style="list-style-type: none"> <li>• Praças – Pra.</li> <li>• Museus – Mus.</li> <li>• Teatros – Tea.</li> <li>• Cinemas – Cin.</li> <li>• Parques – Par.</li> <li>• Mercados – Mer.</li> <li>• Fortes – For.</li> <li>• Igrejas – Igr.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bibliotecas – Bib.</li> <li>• Memorial/Complexo Cultural-Esportivo - Memo/Comp. Cult. Esport</li> <li>• Shopping – Shop.</li> <li>• DAICO - Distrito de Icoaraci</li> <li>• DAMOS - Distrito de Mosqueiro</li> <li>• DAOUT= Distrito de Outeiro</li> </ul>
--	---

Fonte: Bahia *et al.*(2008, p. 71-72).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, identificou-se que as praças de Belém apresentaram um papel de destaque na produção urbana local, bem como em outras cidades brasileiras, servindo inicialmente a fins de expansão territorial e religiosa. Progressivamente, foi se configurando como um espaço de encontro entre diferentes, com reais possibilidades para o embelezamento urbano e práticas de lazer.

Atualmente esse tipo de espaço (praça) é entendido como um espaço representativo da democracia na cidade, por ser gratuito e estar, em sua maioria, livre dos olhares vigilantes da segurança terceirizada.

A conformação urbana de Belém, como foi aqui apresentada, com especial destaque ao papel desempenhado por espaços como largos e praças, objetivou identificar os principais elementos que caracterizam a relação atual entre a praça pública e a cidade no âmbito da produção urbana local.

Os processos construtivos de cidade, sejam materiais ou imateriais, são reformulados processualmente para a continuidade do modo de produção e sustentação de suas bases financeiras. Para Pádua (2015), há necessidade de identificação das bases ideológicas da produção do espaço, considerando a importância das mesmas para a produção da vida social na metrópole.

A hierarquia dos lugares e dos usos decorrentes da centralidade é perceptível na cidade contemporânea; uma das explicações dada a este fato é a redefinição funcional do centro no processo de estruturação do espaço urbano, sendo este um processo essencial para a dinâmica das cidades e fluidez do capital no atual modo de produção.

O espaço público, em especial a praça pública (foco dessa pesquisa), pressupõe muito além da forma física. Abrange questões relacionadas diretamente à diversidade de usos e significados dados por seus usuários, sendo, portanto, considerada, uma categoria constitutiva de cidade. Neste âmbito de discussões, a conformação e reconfiguração de espaços públicos

de lazer na cidade contemporânea é resultante de processos decorrentes das formas de uso espacial pela sociedade, que nele se materializa, conduzidas por processos ideológicos focados no consenso sobre a necessidade de melhoria da qualidade ambiental e de vida da sociedade.

Entendidos também como áreas de sociabilidade e lazer, os espaços públicos são indispensáveis ao cotidiano das cidades e também podem ser percebidos com dupla função, pois, de acordo com Figueiredo (2008), ao mesmo tempo em que proporcionam lazer aos moradores, podem ser vistos como uma pequena amostra cultural do que determinada sociedade possui, atraindo os visitantes que querem conhecer o que pode ser classificado como típico do lugar.

Predominou na província de Belém do Grão Pará, entre os séculos XVII e XIX, um olhar pejorativo sobre o rio e as águas próximas a ele, que pode ser associado aos medos e traumas que as grandes navegações colonizadoras geraram na humanidade. Tragédias marítimas decorrentes de naufrágios, proliferação de doenças e náuseas do mar são apenas alguns dos exemplos citados por Corbin (1989), que fazem muito sentido neste artigo, pois trata da elevação do espaço formal de lazer e da depreciação de práticas culturais manifestadas pelas classes populares, a exemplo do banho de rio e rodas de batuque.

Os espaços de uso hegemônico na cidade, quando olhados sob o ponto de vista da produção urbana, revelam apenas elementos valorativos de embelezamento urbano e desenvolvimento econômico de uma época. Permanecem ocultos as lutas de classes e formas de resistências, como foi possível identificar nas manifestações de lazer e sociabilidades das classes populares, presentes nos séculos que decorreram a fundação da cidade.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Fabiano Homobono Paes de. **De São Braz ao Jardim Público - 1887-1931**: um ramal da estrada de ferro de Bragança em Belém do Pará. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC - Programa de Pós-graduação em História, 2010.

ALMEIDA, Conceição Maria Rocha de. **Belém do Pará uma Cidade entre as águas**: História, natureza e definição territorial em princípios do século XIX. SP: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, 2011.

BAHIA, Mirleide Chaar et al. Os espaços e equipamentos de lazer das Cidades: o caso de Belém. In: FIGUEIREDO, Silvio L. **Turismo, lazer e planejamento urbano e regional**. Belém: NAEA/ANPUR, 2008.

BAHIA, Mirleide Chaar. **O Lazer e as relações socioambientais em Belém – Pará**. Tese de Doutorado. Belém, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará (UFPA) – Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, 2012.

BELÉM, Intendência Municipal de. **Relatório apresentado ao Conselho Municipal de Belém por José Antônio Lemos**. Belém, 1902.

BELÉM da Saudade: a memória da Belém do início do século em cartões-postais. 2. ed., rev. aum. Belém: SECULT, 1998. 278 p.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O espaço urbano**. SP: Ed. Ática, 1989.

CRUZ, Ernesto. **História de Belém**. Belém: UFPA, 1973. 2 v.

FIGUEIREDO, Silvio L. Espaços Públicos nas Cidades: notas sobre o ordenamento, acessibilidade e turistificação. In: FIGUEIREDO, Silvio (Org.). **Turismo, lazer, planejamento urbano e regional**. Belém: UFPA; NAEA, 2008. p. 79-92.

FILHO, Augusto Meira. **Evolução Histórica de Belém do Grão Pará**. 1976. Fundação e História. 1ª edição. Belém: Gráfica e Editora Globo, 1976.

FRANÇA, Jéssika Paiva. **Espaços públicos de lazer e cidade: Desdobramentos em Belém-PA, o caso orla portal da Amazônia**. Tese de Doutorado. São Paulo, Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (USP) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, 2018.

IMAZON. **Belém sustentável**. Belém: Imazon, 2003.

LOBATO, Célio C. de Queiroz. O Plano Urbano de Antônio Lemos: A Planta de Belém de 1905. LOBATO, Célio C. de Queiroz [et. Al.]. **Um olhar sobre aspectos da infraestrutura e do planejamento urbano em Belém do Pará**. Belém: Ed. CESUPA, 2005.

MACEDO, Silvio Soares, ROBBA, Fábio. **Praças brasileiras**. SP: Edusp, 2009.

MOREIRA, Eidorfe. **Belém e sua expressão geográfica**. Belém: UFPA, 1966.

MOREIRA, Eidorfe. Geografias Mágicas – Ensaios. In: MOREIRA, E. **Obras reunidas de Eidorfe Moreira**. Belém: CEJUP, 1989, Vol. VII.

PADUA, Rafael Faleiros de. Produção estratégica do espaço e os ‘novos produtos imobiliários’. In: CARLOS, Ana Fani; ALVAREZ, Isabel Pinto; VOLOCHKO, Danilo. **A cidade como negócio**. SP: Contexto, 2015.

PENTEADO, Antônio Rocha. Belém do Pará. **Estudo da Geografia Urbana**. Vol. 1. Coleção Amazônica. Série José Veríssimo. Belém: UFPA. 1968.

SARGES, M. de N. **Belém: Riquezas produzindo a Belle-époque (1870-1912)**. Belém: Paka-Tatu, 2000.

SARGES, M. de N. **Belém: Riquezas produzindo a Belle-époque (1870-1912)**. Belém: Paka-Tatu, 3ªed. 2002.

SOARES, Elizabeth Nelo. **Largos, coretos e praças de Belém** – PA. Brasília, DF: Iphan / Programa Monumenta, 2009.

STIEL, Waldemar Corrêa. **História do Transporte Urbano no Brasil**. Brasília: EBTU, 1984.

TOCANTINS, Leandro. **Santa Maria de Belém do Grão Pará**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987.

VALENTE, José Duarte. **A história nas ruas de Belém: Cidade Velha**. Belém: CEJUP, 1993, p. 9 - 11.

Recebido em: 22/04/2019  
Aprovado em: 28/07/2019



## PAISAGEM E PERCEPÇÃO SOCIOAMBIENTAL EM ÁREAS DE VÁRZEAS URBANIZADAS, BELÉM-PARÁ

Viviane Corrêa Santos<sup>1</sup>  
Márcia Aparecida da Silva Pimentel<sup>2</sup>  
Carla Cristina de Azevedo Sadeck<sup>3</sup>  
Aline Maria Meiguins de Lima<sup>4</sup>

### RESUMO

As várzeas são áreas importantes no contexto da paisagem amazônica. A sua ocupação remete à história dos primeiros grupos humanos na região. O processo de ocupação urbana, na sua história mais recente, tem modificado a dinâmica dessa unidade especialmente no seu sistema hidrológico, que passa a se readaptar aos padrões de urbanização. O objetivo deste trabalho é discutir as propostas para o ordenamento urbano em áreas de várzea no município de Belém (PA), a partir da percepção das comunidades sobre o processo de reconstrução da paisagem. Os procedimentos metodológicos utilizados referiram-se inicialmente à revisão de literatura sobre os conceitos e materiais técnicos utilizados. Posteriormente, foram aplicados questionários, com questões abertas e fechadas, para os moradores que residem nessas áreas. Os resultados forneceram informações para compilação de material cartográfico e enfatizaram a percepção das questões sociais e ambientais apresentadas pelas comunidades. Para discussão dos dados foi utilizada a análise hierárquica desenvolvida no *software Expert Choice*. Como conclusão, considera-se que os instrumentos técnicos relevantes para demonstrar a relação entre as respostas obtidas e levou à constatação de que, geralmente, os planejadores urbanos ainda persistem em propor projetos sociais que desconsideram a diversidade cultural dos moradores. Ressalta-se que percepção da paisagem expressa todo um significado social que só é sentido por aqueles que a vivem e tem sua história como herança de vida. Assim, as ações de gestão e planejamento devem ser incorporadas nesta lógica, devendo-se questionar até que ponto a manutenção de determinadas condições não amplia a vulnerabilidade socioambiental de uma comunidade.

**Palavras-chave:** Espaço urbano. Bacias hidrográficas. vulnerabilidade.

### ABSTRACT

The floodplains are important areas in the context of the Amazonian landscape. The urban occupation process, in its most recent history, has modified the dynamics of this unit especially in its hydrological system, which is now adapted to urbanization patterns. The objective of this work is to discuss the proposals for urban planning in floodplain areas in the city of Belém (PA), based on the communities' perception of the process of landscape reconstruction. The methodological procedures used initially referred to the literature review on the concepts and technical materials used. Subsequently, questionnaires, with open and closed questions, were applied to residents living in these areas. The results provided information for the compilation of cartographic material and emphasized the perception of social and environmental issues presented by the communities. For discussion of the data, the hierarchical analysis developed in the Expert Choice software was used. As a conclusion, it is

---

<sup>1</sup> Professora Mestre em Geografia Física da Universidade do Estado do Pará – UEPA E-mail: Viviane.santos@gmail.com

<sup>2</sup> Pós-Doutora em Geografia da Universidade Federal do Pará – UFPA. E-mail: mapimentel@ufpa.br

<sup>3</sup> Professora Mestre em Ciências Ambientais pela Universidade Federal do Pará – UFPA. E-mail: carla.sadeck@gmail.com

<sup>4</sup> Doutora em Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará – UFPA. E-mail: alinemeiguins@gmail.com

considered that the technical instruments were of significant relevance to demonstrate the relationship between the answers obtained and led to the finding that, generally, urban planners still persist in proposing social projects that disregard the cultural diversity of the residents. It is emphasized that perception of the landscape expresses a whole social meaning that is only felt by those who live it and has its history as inheritance of life. Thus, management and planning actions should be incorporated into this logic, and it should be asked to what extent the maintenance of certain conditions does not increase the socio-environmental vulnerability of a community.

**Keywords:** Urban space. Watersheds. Environmental.

## INTRODUÇÃO

A paisagem pode ser entendida, segundo Mezzomo (2010, p. 30), “a partir da interação dos componentes naturais com as ações antrópicas, [...]”. Da mesma forma que “O conceito de paisagem abrange dinâmicas e conexões estabelecidas entre os seguintes elementos: as relações culturais, o apego ao lugar, às marcas da resistência, as formas de sobrevivência, entre outros.” (SANTOS, 2012, p. 30). Ao se relacionar “[...] a paisagem a partir da percepção do espaço vivido-concebido, há de se entender que a paisagem é um elemento componente da natureza, mas também é constantemente transformado de acordo com as relações econômicas e culturais dos diferentes grupos sociais que moldam constantemente a construção da forma, do conteúdo e do processo dessas paisagens para melhor se adequar a seus traços culturais” (SANTOS, 2012, p. 33).

Ainda em meio a essa contribuição, “a percepção, em especial a ambiental, foi desenvolvida a partir da perspectiva de que os atributos do meio ambiente sejam eles natural ou construído, acabam tendo influência sobre o processo perceptivo dos sujeitos, possibilitando o reconhecimento da qualidade ambiental e, por conseguinte a formação da mesma imagem por vários sujeitos desses grupos” (SANTOS, 2012, p. 41).

Para Vitte (2009), a qualidade de vida está ligada também a manifestações e construções históricas. E o lugar é pensado como o suporte da almejada qualidade de vida, num sentido mais amplo que chega a abarcar elementos econômicos, sociais, políticos, culturais, ambientais. Que em conjunto, vem a participar das construções das identidades e do sentido de pertencimento da comunidade.

O fato de se considerar a bacia hidrográfica como unidade de gestão do território, implica na necessidade de implantar o controle de ocupação do mesmo, em especial das áreas de várzea; uma vez que, a bacia hidrográfica pode contribuir como um instrumento de planejamento de ações urbanas de controle e contenção de fenômenos que acontecem nas cidades brasileiras (MERWADE *et al*, 2008; GORAYEB *et al*, 2009).

Ter a bacia hidrográfica como uma unidade de gestão seria uma tentativa de amenizar os prejuízos socioambientais e econômicos, de criar uma relação mais sustentável entre o sistema fluvial e o urbano, e assim evitar que as enchentes e inundações tragam sérias consequências em momentos de extremos hidrológicos ou que a urbanização gere a degradação hídrica em termos de qualidade e quantidade (CARNEIRO *et al*, 2010).

A ocupação de ambientes naturalmente perigosos é uma situação associada às áreas de várzea. A ameaça está diretamente vinculada às condições naturais e antrópicas ligadas a precariedade das moradias, o que favorece uma situação de vulnerabilidade. Esta é caracterizada por um conjunto de fatores sociais, culturais, educativos que determina se uma comunidade está mais ou menos exposta a um evento, sejam por suas características ou por sua capacidade de responder e de se recuperar de tal evento (KENYON, 2007; SAMPAIO *et al*, 2012).

O intenso processo de urbanização associado ao uso e ocupação das planícies naturais de inundação, a obstrução dos cursos d'água por obras hidráulicas inadequadas e pelo lançamento de lixo, a impermeabilização dos solos urbanos, dentre outras, são ações que contribuem para agravar o impacto socioambiental e econômico (PIMENTEL *et al*, 2012; TARGA *et al*, 2012). Com relação às degradações socioambientais, Ribeiro (2008) demonstra que essas ações são resultado de alterações feitas pelas sociedades à natureza, independentemente de seu desenvolvimento.

Em relação à cidade de Belém - PA é praticamente impossível não ter percebido que no decorrer do tempo, particularmente entre 1990 e 2012, as áreas centrais passaram por um processo de modernização, que ainda hoje vem modificando a paisagem de Belém e de outros municípios da Região Metropolitana.

No processo histórico de urbanização de Belém, pode-se ter como marco a expansão da ocupação das várzeas a década de 1950, momento este a partir do qual houve uma intensa expansão horizontal para além de uma vasta extensão de terras, denominada de “Cinturão Institucional”. A ocupação em áreas inadequadas foi mais uma vez resultado de situações como: crise econômica, desemprego, crescimento demográfico intenso, somado ao baixo poder de investimento do setor público (MATOS *et al*, 2011; PIMENTEL *et al*, 2012).

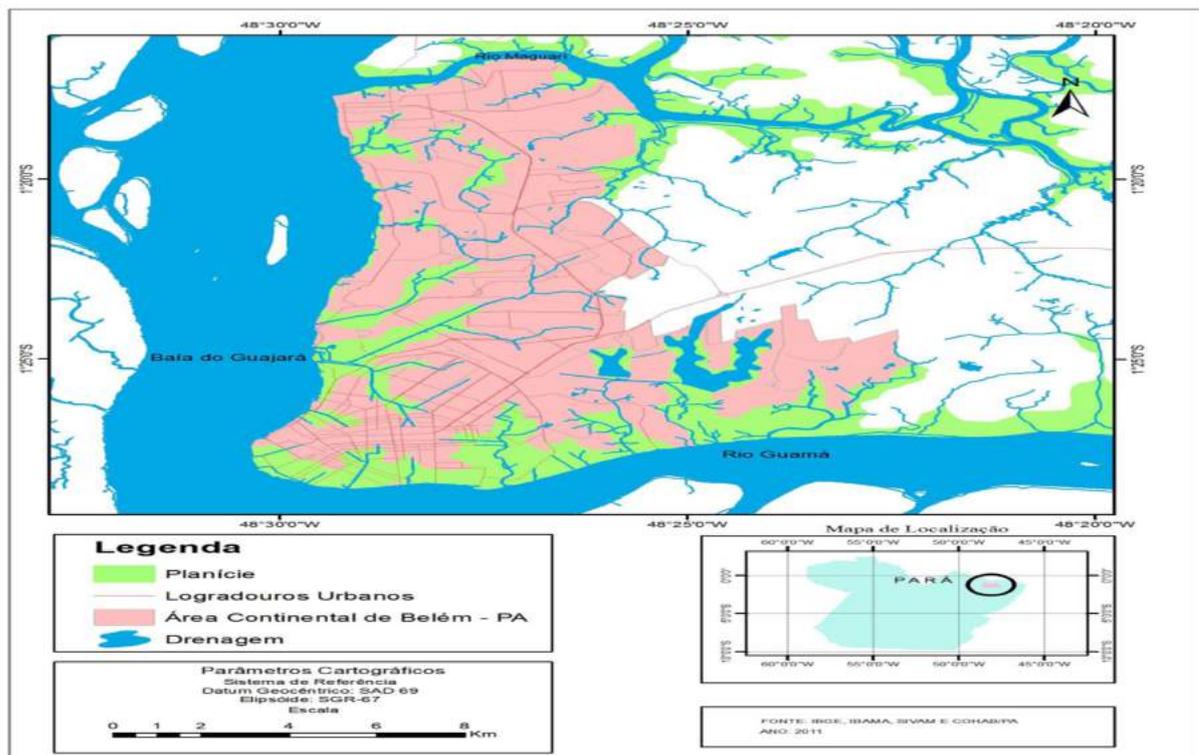
A urbanização na Amazônia tem na rede hidrográfica um forte aspecto, que teve de lidar com a convivência com a água, sendo esta a lógica da ocupação da periferia (áreas tidas como “residuais” ou de “expansão” para os interesses do mercado imobiliário) derivada de um tipo de ocupação precária marcada pela pobreza urbana, bem como, pelo impacto sobre áreas de proteção ambiental em geral (XIMENES, 2007).

Nessa discussão, insere-se uma abordagem relacionada aos comportamentos e relações entre o humano e o lugar habitado, que dizem respeito à familiaridade ou apego ao lugar (topofilia) ou sua aversão (topofobia) (SILVA, 2002; TUAN, 2012; SILVA *et al*, 2014). Para Rodrigues *et al* (2012) a percepção ambiental é inerente a cada indivíduo, que percebe, reage e responde as ações exercidas sobre o meio, sendo capaz de fornecer subsídios ao processo de gestão e formulação de políticas públicas. Neste contexto, objetivou-se contribuir para o tratamento da subjetividade da percepção social, tendo como estudo de caso o processo de reconstrução da paisagem de várzea em uma área urbanizada localizada na margem direita da baía de Guajará, no município de Belém-PA.

## 1. MATERIAL E MÉTODOS

A cidade de Belém localiza-se numa península cercada ao sul pelo rio Guamá, a oeste pela baía do Guajará, ao norte pelo furo do Maguari e a leste se limita com o município de Ananindeua. As características geomorfológicas mostram um relevo de baixo a levemente ondulado, situado entre terrenos secos e alagados. Santos (2012) analisa que Belém era composta territorialmente por uma área de planície (várzea), que alcançava em torno de 40% de seu território (Mapa 1).

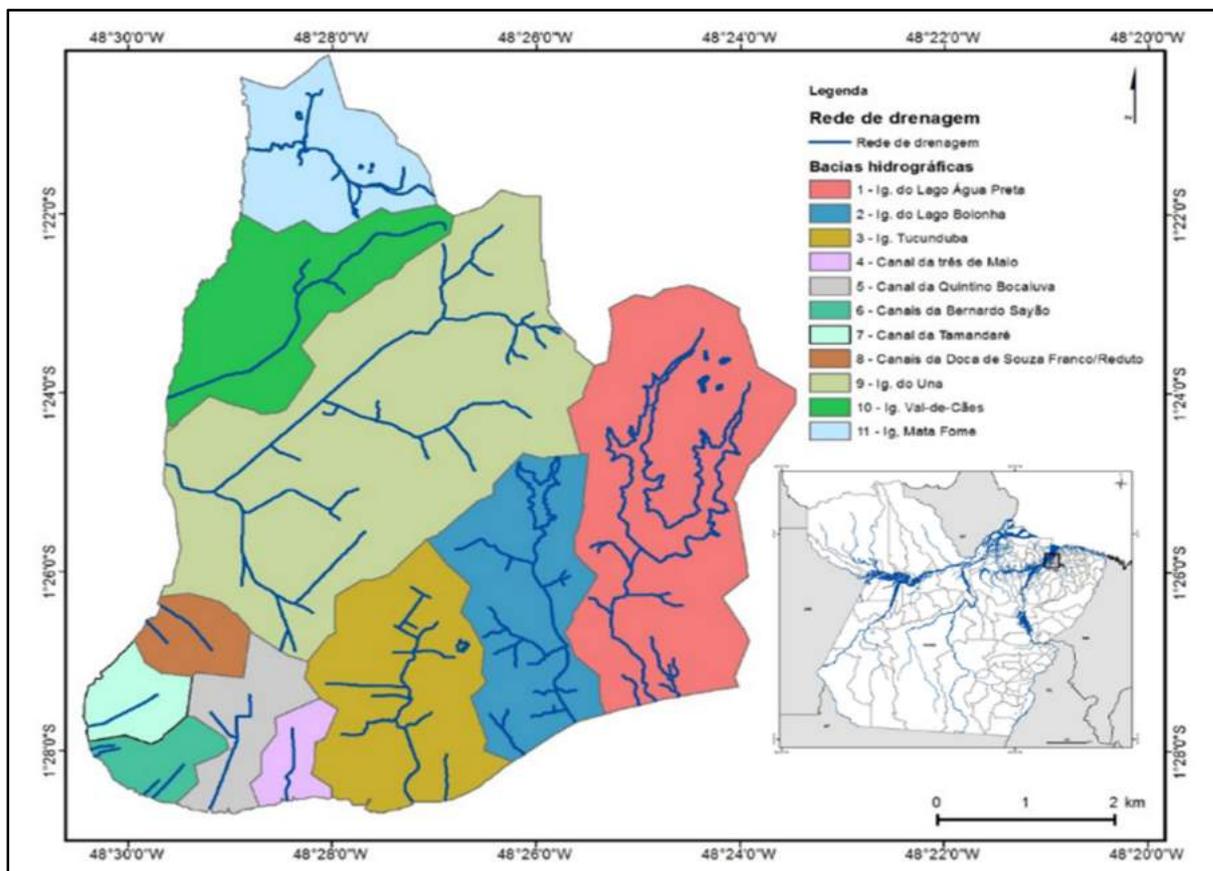
Mapa 1. Espacialização da área de várzea de Belém-PA



Fonte: Santos, 2012.

A área de estudo, localmente conhecida como Vila da Barca, localiza-se no bairro do Telégrafo sem Fio, o qual está inserido na bacia hidrográfica do Una. (Mapa 2).

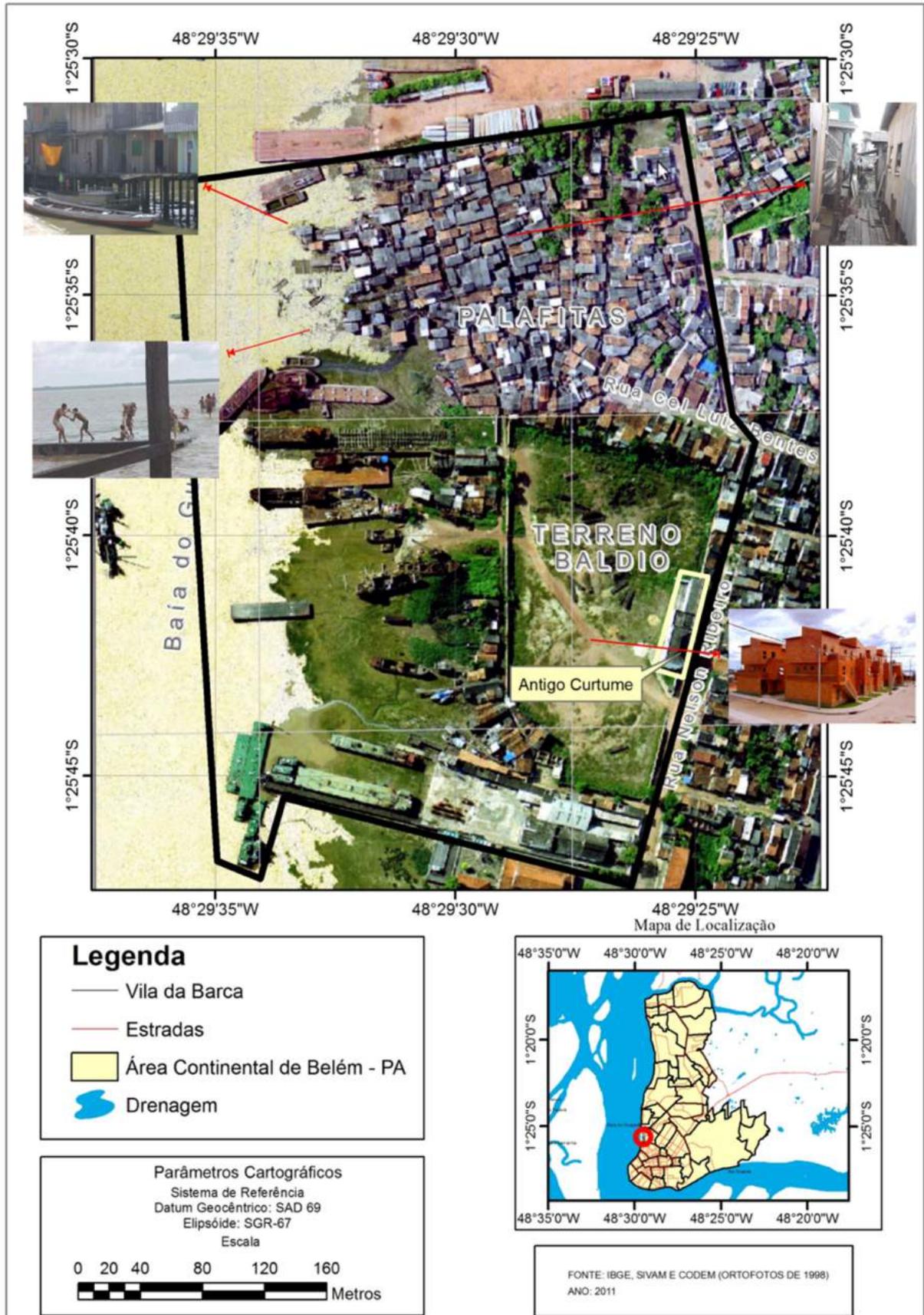
Mapa 2. Bacias hidrográficas de Belém-PA



Fonte: Resultado de dados da pesquisa.

O bairro do Telégrafo Sem Fio, dentre outros de Belém, se organizavam de forma semelhante, uma vez que ocupavam espaços que tinham níveis topográficos que variavam de 5 a 10 m, em encostas dos vales dos igarapés ou margem direita da baía de Guajará. Eram bairros residenciais com uma população pobre, que residiam em barracas, habitações construídas sobre estacas, algumas sujeitas às dinâmicas da maré e poucas casas de alvenaria, térreas ou assobradadas (Mapa 3) (PENTEADO, 1968).

Mapa 3. Características da área de estudo



Fonte: Santos, 2012.

A constituição histórica e geográfica de Belém se deu a partir de suas características ribeirinhas, onde os cursos d'água serviam como via, atrativo e campo de ação militar (SILVEIRA; BASSALO, 2012). Com o tempo, grande parte destes foram aterrados ou retificados em decorrência desse processo de ocupação urbana, perdendo com isso, sua importância social anterior, que era de lazer, retirada de recursos naturais para subsistência, tráfego, entre outros (SANTOS 2012).

Os canais afluentes do rio Guamá presentes em meio urbano, passaram a ser vistos como empecilhos ao processo de ocupação da área central de Belém, que se tornaram mais valorizadas em decorrência da concentração de serviços e da escassez de espaço nessa área (XIMENES, 2006). A política de aterramento vigente na cidade ocasionou a constante perda do equilíbrio do ecossistema urbano, uma vez que o próprio ambiente tem o seu “sistema de macrodrenagem” (rios, igarapés, córregos e lagos) de determinada parcela do solo, que respondem pelos movimentos cíclicos de enchentes e vazantes (PIMENTEL *et al*, 2012).

No processo de definição do modelo de percepção da paisagem foram adotadas 3 etapas:

- 1) levantamento da percepção socioambiental local por meio de entrevistas;
- 2) avaliação conceitual das intervenções sofridas;
- 3) aplicação da Análise Hierárquica (AHP), na avaliação das respostas obtidas.

Na análise da percepção ambiental e avaliação conceitual das intervenções, foram adotados os conceitos de topofilia e topofobia de Tuan (2012), o qual vem analisar a relação do sujeito com o lugar ou meio ambiente que este interage. Dessa forma, topofilia é entendido como o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico, vivido e concreto como experiência pessoal; e a topofobia como a relação negativa entre o sujeito e o lugar ou o meio que o cerca (SILVA, 2002; SILVA *et al*, 2014). Tendo em vista que esse conceito ressalta a insegurança que o indivíduo sente por algum motivo por estar inserido em determinado ambiente.

Para o teste da aplicação da AHP na avaliação da percepção social foram escolhidas 22 pessoas com o seguinte perfil quanto:

- (a) ao sexo - 59,1% masculino e 40,9% feminino;
- (b) a faixa etária - 31,8% menor ou igual a 30 anos, 36,4% de 30 anos a menor ou igual a 50 anos e 31,8% maior que 50 anos;
- (c) a origem - 63,6% de Belém e 36,4% de outras localidades;
- (d) a natureza da moradia - 63,6% em palafitas e 36,4% de alvenaria;

(e) ao tipo de ocupação - 68,2% com atividade externa e 31,8% sem atividade (passa a maior parte do tempo em casa).

Com isso, objetivou-se agregar os principais perfis de moradores da região (SANTOS, 2012). A aplicação da AHP, de acordo com Silva *et al* (2006), tem quatro vantagens principais:

a) descreve como as mudanças em prioridades nos níveis mais altos afetam a prioridade dos níveis mais baixos;

b) os sistemas montados hierarquicamente desenvolvem-se mais eficientemente do que aqueles montados de um modo geral;

c) oferecem detalhes de informação sobre a estrutura e as funções de um sistema;

d) é estável porque pequenas modificações têm efeitos pequenos e flexível porque adições a uma hierarquia bem estruturada não perturbam o desempenho.

No emprego da AHP foi utilizado o *software Expert Choice* que executou uma análise hierárquica das categorias determinando o grau de importância a partir das variáveis consideradas. Tendo sido adaptada a sistematização de Marins *et al* (2006), onde inicialmente é definido o problema a ser tratado: a percepção da resposta socioambiental do processo de urbanização da orla de Belém. E a seguir os critérios a serem adotados:

(a) Tempo de residência no local - implica em avaliar o quanto este influencia no nível de resposta obtido, tendo sido dividido em 4 períodos: menor que 5 anos, de 5 a 20 anos, de mais de 20 anos até 50 anos e maior que 50 anos.

(b) Grau de satisfação com o projeto de urbanização - procura entender as relações das pessoas com seu ambiente geográfico, assim como sua relação com o espaço e o lugar, sendo classificado como: não satisfatório (NF), pouco satisfatório (PS), satisfatório (SF) e muito satisfatório (MS).

(c) Tipo de melhoria (qualidade de vida) que o projeto proporcionou - onde são identificados os elementos que significam em uma mudança positiva advinda do projeto, definidos pelas respostas obtidas pelos entrevistados: implantação de serviços de saneamento básico (SSB), construção de moradias mais seguras (ME), melhoria das condições de saúde (Sd), melhoria das condições de segurança (Sg), proporciona ambiente de lazer (Lz) e vias de acesso estruturadas (ruas) com pavimentação (VAE).

As respostas foram analisadas por meio de procedimentos de agregação e de classificação. O Quadro 1 resume as formas de agregação adotadas em função das relações obtidas.

Quadro 1. Diagrama de relações adotado.



Fonte: Adaptado de Marins *et al* (2006) e Silva *et al* (2006).

## 2. RESULTADOS E DISCUSSÃO

### 2.1 PERCEPÇÃO SOCIOAMBIENTAL

Para entender as repostas do reordenamento da paisagem em função das intervenções de ordenamento do espaço urbano foi necessário uma análise da percepção destes sujeitos residentes na região; como estes sentem e compreendem a chegada desse novo elemento de atuação (ALVAREZ; MERINO, 2008).

Quanto ao perfil dos entrevistados, grande parte são nascidos em Belém, sendo seus pais, migrantes dos municípios do interior do Pará. O tempo de moradia dos entrevistados variou entre de menor que 4 anos à 71 anos de residência no bairro. Portanto, o maior tempo no local, configura uma percepção mais ampla sobre as transformações que ocorreram na paisagem (BARROS, 2006).

No contexto da topofilia, ou seja, os sentimentos positivos em relação ao lugar, o fator da localização geográfica da Vila da Barca, que está próximo ao centro da cidade, recebeu maior destaque. E isso é explicado pelo acesso aos serviços disponíveis na área central da

cidade. Nota-se que fatores como segurança e tranquilidade foram mencionados e relacionados ao projeto de urbanização da vila.

A relação com a vizinhança, o lazer na beira do rio e os antigos banhos na maré foram lembrados como valores relevantes de convivência comunitária. Em decorrência dessas percepções que traduzem sentimentos positivos, nenhum dos entrevistados se imagina morando em outro lugar. Os moradores mais antigos mostram-se satisfeitos com os avanços infraestruturais, pois vivenciaram a chegada de alguns projetos, como o da substituição gradativa das habitações de palafitas.

Mas o sentimento de topofobia é um reflexo do longo período anterior de abandono do poder público em investimentos no local. A imagem negativa divulgada pela mídia explicitava, frequentemente, os casos de assassinatos, venda de drogas e furtos. Os programas de urbanização reduziram essas ocorrências, repercutindo no sentimento de segurança e tranquilidade, apresentados nos relatos para a pesquisa.

Representações da paisagem ribeirinha são recorrentes mostrando forte ligação com o rio, principalmente pelos que ainda estão nas palafitas, como local de lazer, onde tomam banho e se encontram com amigos. Tem ainda os moradores que desenvolvem atividades voltadas à pesca, que a tem como um auxílio a sua sobrevivência ou como subsistência nos momentos de desemprego.

### **3. AVALIAÇÃO CONCEITUAL DO PROJETO DE URBANIZAÇÃO**

No contexto das reivindicações nas áreas de baixada, a comunidade da Vila da Barca, que vem se organizando há quase duas décadas através da Associação dos Moradores da Vila da Barca (AMVB), sempre buscou por meio de discussões e reivindicações perante o Estado, a construção de um projeto que visasse melhorar sua qualidade de vida, tendo em vista, sanar prioritariamente a ausência de alguns serviços básicos (SOUZA, 2006).

O Projeto de Habitação e Urbanização da Vila foi idealizado em 2000 e iniciou sua implantação em 2004. Ele foi fragmentado em três etapas, as quais, cada uma está inserida em programas como: Morar Melhor (concluído em 2007 com 136 unidades habitacionais), Palafita Zero (construção de 92 unidades habitacionais, incluindo elementos como: a mobilização e organização sócio-política, educação sanitária e ambiental e geração de trabalho e renda) e PAC (construção de 406 unidades habitacionais, com pavimentação, esgoto, drenagem e equipamentos urbanos). Para Baggio (2014) nas chamadas políticas de revitalização, se projetam interesses urbanísticos e territoriais de grande impacto, tanto na

estrutura como na vida urbanas, tendo no capital imobiliário o vetor fundamental dessas frentes de expansão e valorização.

A percepção dos moradores sobre qualidade de vida, depois da implementação do projeto de urbanização, foi avaliada considerando: implantação de serviços de saneamento básico (SSB), construção de moradias mais seguras (ME), melhoria das condições de saúde (Sd), melhoria das condições de segurança (Sg), criação de ambiente de lazer (Lz) e vias de acesso estruturadas (ruas) com pavimentação (VAE).

Os resultados destacam situações associadas à implantação dos elementos que compõem melhorias das condições de vida, como: os serviços de saneamento básico, realizado pela Estação de Tratamento de Esgoto (ETE); as moradias mais seguras, representadas pelo uso de alvenaria; a abertura de ruas e respectiva pavimentação; e a coleta de lixo. Outro fator, foram os serviços de segurança pública, com a maior presença de policiamento, decorrente do próprio processo de valorização da área.

Porém, foram percebidas situações associadas à falta de credibilidade dos moradores sobre o projeto, tais como: a qualidade das construções que apresentavam constantes rachaduras e infiltrações nas paredes dos apartamentos; além da falta de ventilação e desconforto térmico, dado pelo uso de materiais com capacidade de maior retenção de calor; e redução do espaço de convivência familiar em função do tamanho dos compartimentos.

Quando se discute a qualidade de vida, se abrange variados aspectos que perpassam por elementos materiais e elementos simbólicos, não estabelecendo qualquer ordem de superioridade entre ambas, se destacando, no entanto, a necessidade mais expressiva de cada grupo (VITTE, 2009).

Nessa análise da percepção da paisagem, que considera os seus aspectos socioambientais, são consequência da relação entre a sociedade e o ambiente, refletindo o uso dos recursos naturais utilizados para sua subsistência e as alterações das relações entre os sujeitos, de acordo com os seus interesses (AMORIM & OLIVEIRA, 2008; TRES *et al*, 2011).

Ressalta-se que como objetivo específico do projeto de urbanização para a Vila da Barca, seria implementado um programa de educação ambiental, para melhorar as condições sanitárias e o uso adequado dos recursos naturais pela comunidade, como o uso das áreas de várzea. No entanto, essa pauta não foi atendida, ficando o projeto reduzido à construção das habitações, sem as demais ações complementares.

O estudo do processo de ocupação da Vila da Barca e da percepção ambiental dos moradores sobre as transformações ocorridas nesse espaço demonstrou a necessidade de uma

leitura entre paisagem e território, constituindo uma análise integrada entre dinâmicas naturais, sociais e aspectos da política e da cultura (BERTRAND & BERTRAND, 2009; GUERRA *et al*, 2012).

É pertinente refletir sobre o processo de degradação dos recursos naturais (sobretudo a ocupação das várzeas e o uso da água) e sobre as ações mitigadoras dos impactos sociais e ambientais decorrentes desses usos, desde investimentos mais adequados em infraestrutura urbana aos programas de educação ambiental (SILVA *et al*, 2012; PAULA *et al*, 2014).

Para a construção de tais projetos e programas, um elemento essencial é a sua discussão com os sujeitos que são diretamente afetados, e de forma consensual, elencar as principais necessidades dos moradores, fato que viria contribuir para a melhora de suas condições e qualidade de vida (TORRES *et al*, 2008; TRES *et al*, 2011).

Oportuno trazer nesse contexto de participação social o conceito de governança, como resultado da relação mais próxima entre sociedade civil organizada e Estado, para que ambos construam juntos Políticas Públicas voltadas à sociedade, uma vez que é esta última, que vive em seu cotidiano, as relações sociais e conhecem as condições ambientais adversas de sua moradia (VASCONCELLOS *et al*, 2009; RODRIGUES *et al*, 2012).

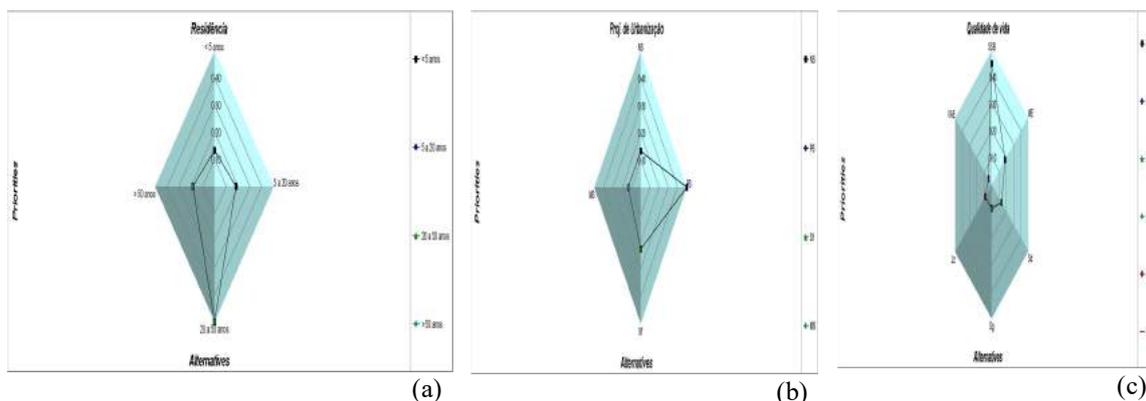
#### **4. APLICAÇÃO DA ANÁLISE HIERÁRQUICA**

Para AHP o problema associado foi “a percepção da resposta socioambiental do processo de urbanização da orla de Belém”. Os critérios adotados foram relativos aos fatores de: tempo de residência na área, grau de satisfação com o projeto de urbanização e o tipo de melhoria (qualidade de vida) que o projeto proporcionou.

O Gráfico 1 resume os resultados obtidos, onde nota-se que predominam moradores de 20 a 50 anos de moradia na área, que consideram pouco satisfatórias as melhorias obtidas e o que mais se destacou foram as mudanças na área do saneamento básico, associadas a coleta de resíduos sólidos e abastecimento de água.

O Gráfico 1. Apresenta estes critérios relativos: (a) Tempo de residência (< 5 anos; 5 a 20 anos; 20 a 50 anos; > 50 anos); (b) Projeto de urbanização - não satisfatório (NF), pouco satisfatório (PS), satisfatório (SF) e muito satisfatório (MS); (c) Tipo de melhoria (qualidade de vida): serviços de saneamento básico (SSB), moradias mais seguras (ME), condições de saúde (Sd), condições de segurança (Sg), ambiente de lazer (Lz) e vias de acesso estruturadas (VAE).

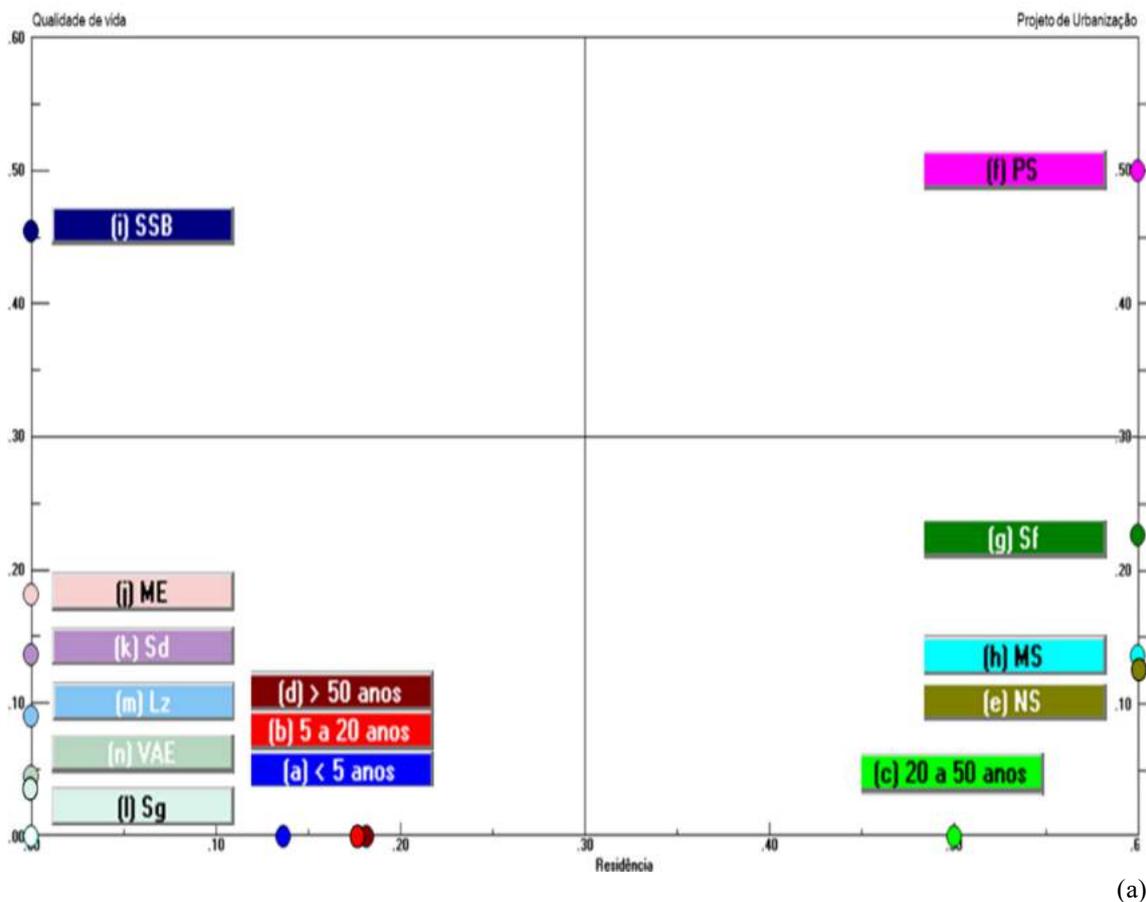
Gráfico 1. Critérios adotados relativos:

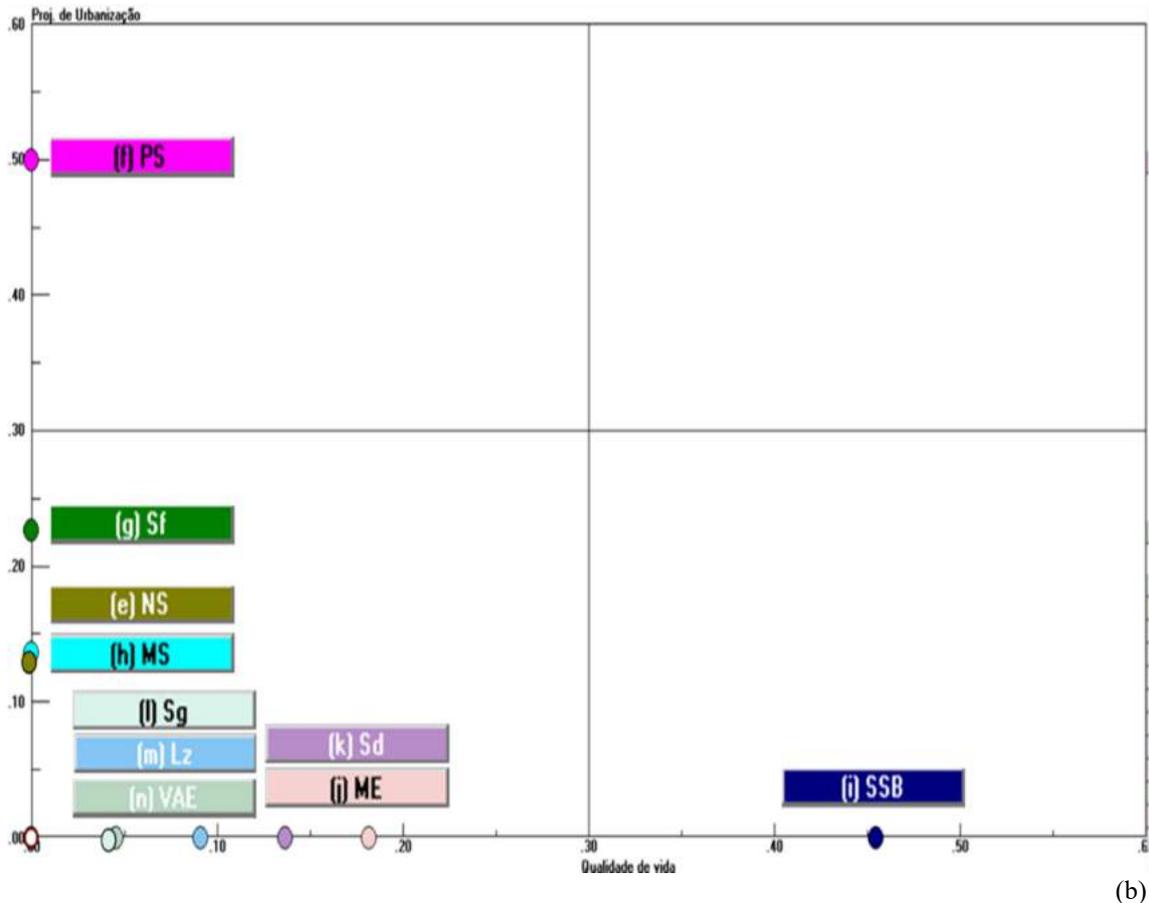


Fonte: Resultado de dados da pesquisa.

A Figura 1 demonstra as relações de percepção obtidas entre: tempo de residência na área x, grau de satisfação com o projeto de urbanização x, o tipo de melhoria (qualidade de vida) que o projeto proporcionou; e o tipo de melhoria (qualidade de vida) que o projeto proporcionou x o grau de satisfação com o projeto de urbanização.

Figura 1. Relações de percepção obtidas





Fonte: Resultado de dados da pesquisa.

O Tempo de residência < 5 anos, 5 a 20 anos e > 50 anos apresentou uma baixa relação (Figura 1a) com a compreensão do projeto de urbanização considerada não satisfatório (NS), satisfatório (SF) e muito satisfatório (MS); e com o tipo de melhoria as moradias mais seguras (ME), condições de saúde (Sd), ambiente de lazer (Lz) e vias de acesso estruturadas (VAE). Uma moderada com a avaliação pouco satisfatório (PS) e com os serviços de saneamento básico (SSB).

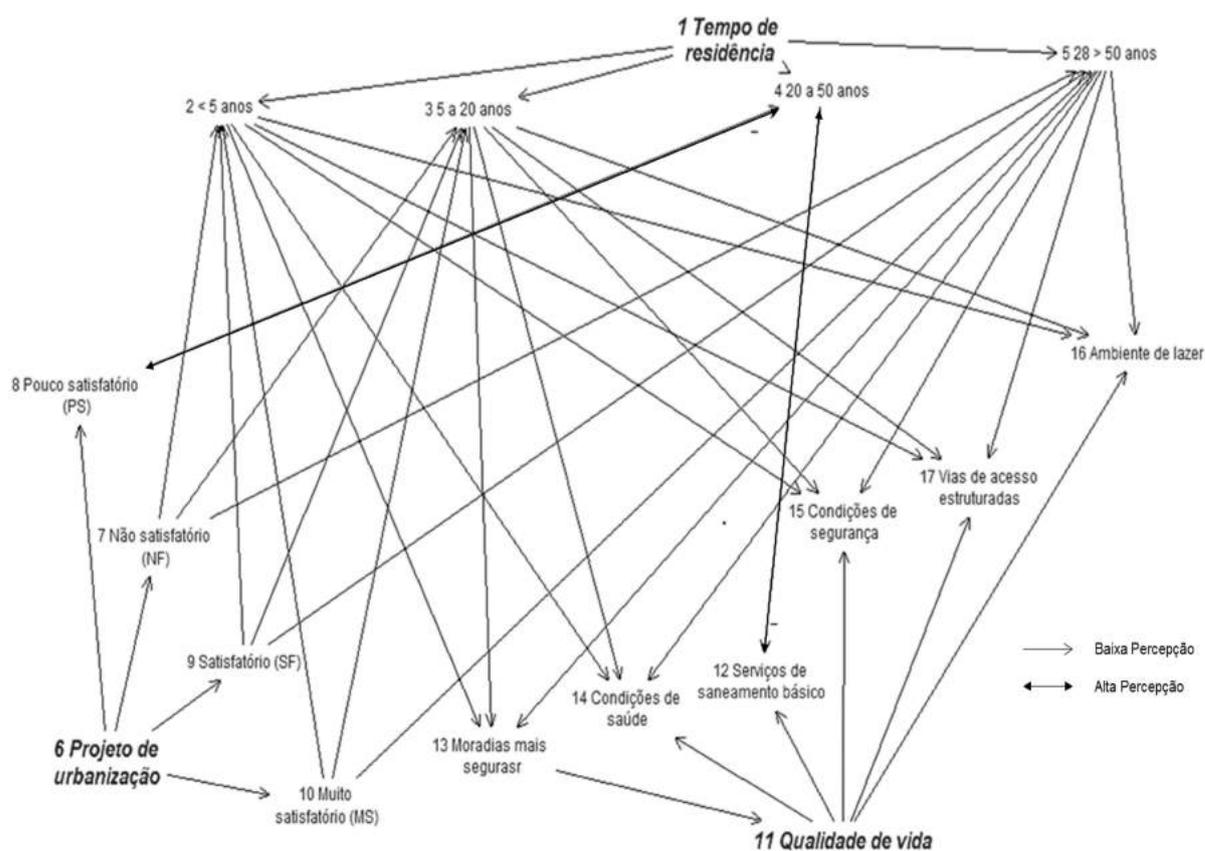
A faixa de 20 a 50 anos teve uma moderada relação com a percepção do projeto de urbanização considerada não satisfatório (NS), satisfatório (SF) e muito satisfatório (MS); entendendo como melhoria as moradias mais seguras (ME), condições de saúde (Sd), ambiente de lazer (Lz) e vias de acesso estruturadas (VAE). E alta com a avaliação pouco satisfatório (PS) dos serviços de saneamento básico (SSB). Ou seja, as melhorias induzidas pelo saneamento básico não atenderam às expectativas locais, tendo alta percepção pouco satisfatória e moderada como uma ação que pode ser considerada na média como satisfatória (Figura 1b).

As demais ações que implicam em uma melhoria do ambiente tiveram uma baixa à moderada percepção. Tais resultados indicam que pelo grupo entrevistado, o empreendimento

não está atendendo ao esperado ou suas ações não estão sendo apresentadas à comunidade, de forma a esclarecer corretamente os seus benefícios.

Quando eliminada a dispersão observada nos campos de “Moderada Percepção” e observa-se, como ilustrado no mapa cognitivo da Figura 2, que existe uma definição clara da linha de Alta Percepção ligando o “Pouco Satisfatório” as condições de “Saneamento”. E uma indecisão quanto das demais categorias, no campo da “Baixa Percepção”.

Figura 2. Mapa cognitivo com os campos extremos: alta e baixa percepção



Fonte: Dados da pesquisa

A demanda por infraestrutura urbana é um elemento de destaque vinculado a noção de qualidade de vida (RODRIGUES *et al*, 2012; SAMPAIO *et al*, 2012), mesmo em situações onde o ambiente natural (como é o caso dos ambientes de várzea) tem a vocação de ser destinado a conservação. Situações naturais como a ocorrência sazonal de cheias, passam a se tornar uma ameaça, definindo estas áreas como de risco a ocorrência de inundações. Neste momento, a ideia central é que a inundação torna-se o problema e não a opção por moradia na várzea (GORAYEB *et al*, 2009; CARNEIRO *et al*, 2010).

O comportamento difuso do mapeamento realizado, com uma grande quantidade de variáveis nos campos de “Baixa e Moderada Percepção” e com a pouca indicação de segmentos bem definidos, ilustra que a inserção socioambiental do projeto, segundo o grupo amostrado, é fraca. O que amplia a vulnerabilidade socioambiental da área, uma vez que as mudanças efetivadas não foram completamente internalizadas de forma física e conceitualmente. Com essas áreas sendo incorporadas sob o ponto de vista da necessidade de espaço, tendo o seu consumo erroneamente valorizado (RESENDE, 2013).

O ambiente percebido, segundo o mapeamento realizado, representa um exemplo das relações de ocupação urbana em regiões metropolitanas. Nestes espaços, as relações são influenciadas pelos pacotes tecnológicos que desempenham um papel importante, onde a cidade não surge de uma atividade produtiva própria, ela evolui e se desenvolve pouco a pouco (WANDSCHEER *et al*, 2012); com a entrada dos habitantes migrantes de outros meios, como o rural, traduzindo em formas de ocupação vinculadas ao preenchimento de espaços “vazios” ou de qualidade de vida insatisfatória.

A melhor solução seria a execução de propostas de zoneamento com a identificação e delimitação de situações ambientais com diferentes características, que passariam a ser definidas com o objetivo de delimitar unidades de planejamento, a partir de abordagens vinculadas a gestão das classes de uso/ocupação do solo, observando-se as características ambientais de cada tipo de ocupação (ARAGÃO *et al*, 2014).

## CONCLUSÃO

As alterações geradas na paisagem a partir da tentativa de ajuste do ambiente instalado, de ocupação irregular de áreas de várzea, por meio de um projeto de urbanização em uma área situada na bacia do Una (Vila da Barca, Belém-PA) teve como premissa, a melhoria da qualidade de vida desses moradores. Porém, o mapeamento realizado observou que seus resultados não foram percebidos, como esperado, na comunidade local.

A urbanização de ambientes naturais deve considerar o processo de construção histórica de uma região, que tem um significado que vai para além de um lugar com função de moradia para a comunidade envolvida. Mais que isso, sua paisagem expressa todo um significado social que só é sentido por aqueles que a vivem e tem sua história como herança de vida.

As ações de gestão e planejamento ambiental devem ser incorporadas nesta lógica, devendo-se questionar até que ponto a manutenção de determinadas condições não amplia as condições de vulnerabilidade socioambiental de uma comunidade; ou qual o investimento de

infraestrutura realmente necessário para adequação de determinada comunidade ao ambiente em que ela está inserida.

Belém é uma cidade intensamente drenada com bacias urbanas, onde as áreas de várzea representam espaços que devem ter propostas diferenciais, com planos de urbanização específicos para as suas necessidades, adequando tanto das demandas sociais de infraestrutura, aos aspectos naturais que condicionam sua dinâmica, minimizando assim os impactos sobre os sistemas fluviais existentes.

## REFERÊNCIAS

AMORIM, R. R.; OLIVEIRA, R. C. **As unidades de paisagem como uma categoria de análise geográfica: o exemplo do município de São Vicente-SP.** Sociedade & Natureza, v. 20, n. 2, p. 177-198, 2008.

ARAGÃO, A. K. O.; ALOUFA, M. A. I.; CAVALCANTE, J. S. I.; COSTA, D. F. S. **Zoneamento ambiental como instrumento estratégico para a gestão municipal na microrregião do Vale do Açu (RN).** Geografia, v. 23, n. 2, p. 95-112, 2014.

BAGGIO, U. C. **A metrópole sob a perspectiva da alienação e da apropriação de espaços: incursões pelo centro antigo de São Paulo.** Rev. do Departamento de Geografia, v. 28, p. 157-179, 2014.

BARROS, J. A. **História, espaço e tempo: interações necessárias.** Varia Historia, v. 22, n. 36, p. 460-475, 2006.

BERTRAND, G.; BERTRAND C. **Uma Geografia transversal e de travessias: o meio ambiente através dos territórios e das temporalidades.** Maringá: Massoni, 2009, 332p.

CARNEIRO, P. R. F.; CARDOSO, A. L.; ZAMPRONIO, G. B.; MARTINGIL, M. C. **A gestão integrada de recursos hídricos e do uso do solo em bacias urbano-metropolitanas: o controle de inundações na bacia dos Rios Iguaçu/Sarapuí, na Baixada Fluminense.** Ambiente & Sociedade, v. 13, n. 1, p. 29-49, 2010.

DIAS V. S. B.; SILVA A. B. **AHP na modelagem da vulnerabilidade ambiental do mini corredor ecológico Serra Das Onças (BA).** Rev. Brasileira de Cartografia, v. 66, n. 6, p. 1363-1377, 2014.

FERREIRA, V. O. **A abordagem da paisagem no âmbito dos estudos ambientais integrados.** GeoTextos, v. 6, n. 2, p.1 87-208, 2010.

GORAYEB, A.; LOMBARDO, M. A.; PEREIRA, L. C. C. **Condições ambientais em áreas urbanas da bacia hidrográfica do rio Caeté, Amazônia Oriental, Brasil.** Rev. da Gestão Costeira Integrada, v. 9, n. 2, p. 59-70, 2009.

GUERRA, M. D. F.; SOUZA, M. J. N.; LUSTOSA, J. P. G. **Revisitando a teoria geossistêmica de Bertrand no século XXI: aportes para o GTP (?)**. Geografia em Questão, v. 5, n. 2, p. 28-42, 2012.

KENYON, W. **Evaluating flood risk management options in Scotland: a participant-led multi-criteria approach**. Journal of Ecological Economics, v. 64, p. 70-81, 2007.

MARINS, C. S.; SOUZA, D. O.; FREITAS, A. L. P. **A metodologia de multicritério como ferramenta para a tomada de decisões gerenciais: um estudo de caso**. GEPROS, n. 2, p. 51-60, 2006.

MATEO RODRIGUEZ, J. M.; SILVA, E. V. **La geoeología del paisaje como fundamento para el análisis ambiental**. REDE – Rev. Eletrônica do Prodema, v. 1, n. 1, p. 77-98, 2007.

MATOS, F. C.; TARGA, M. S.; BATISTA, G. T.; DIAS, N. W. **Análise temporal da expansão urbana no entorno do Igarapé Tucunduba, Belém, PA, Brasil**. Rev. Biociências, v. 17, n. 1, p. 7-16, 2011.

MERWADE, V.; OLIVERA, F.; ARABI, M.; EDLEMAN, S. **Uncertainty in flood inundation mapping: current issues and future directions**. Journal of Hydrologic Engineering, v. 13, n. 7, p. 608-620, 2008.

MEZZOMO, M. D. M. Considerações sobre o termo “paisagem” segundo o enfoque Geocológico. In: NUCCI, João C. (Org.) **Planejamento da Paisagem como subsídio para a participação popular no desenvolvimento urbano**. Curitiba: LABS/DGEOG/UFPR, 2010, 277p.

MORAES, R. P.; CARVALHO, T. M. **Cobertura da terra e parâmetros da paisagem no município de Caracará - Roraima**. Rev. Geográfica Acadêmica, v. 7, n. 1, p. 46-59, 2013.

PAULA, E. M. S.; SILVA, E. V.; GORAYEB, A. **Percepção ambiental e dinâmica geocológica: premissas para o planejamento e gestão ambiental**. Sociedade & Natureza, v. 26, n. 3, p. 511-518, 2014.

PIMENTEL, M. A. S.; SANTOS, V. C.; SILVA, F. A. O.; GONÇALVES, A. C. **A ocupação das várzeas na cidade de Belém: causas e consequências socioambientais**. Rev. Geonorte, v. 2, n. 4, p. 34-45, 2012.

RESENDE, U. P. **Especulação imobiliária e verticalização urbana: um estudo a partir do Parque Municipal Cascavel em Goiânia**. Geografia, v. 22, n. 2, p. 79-102, 2013.

RIBEIRO, W. C. **Impactos das mudanças climáticas em cidades no Brasil**. Parcerias Estratégicas, n. 27, p. 297-321, 2008.

RODRIGUES, M. L.; MALHEIROS, T. F.; FERNANDES, V.; DAGOSTIN DAROS, T. **A percepção ambiental como instrumento de apoio na gestão e na formulação de políticas públicas ambientais**. Saúde e Sociedade, v. 21, n. 3, p. 96-110, 2012.

SAMPAIO, S. F.; DELLA JUSTINA, E. E.; BEZERRA, S. F.; ARAÚJO, M. S. **Características socioeconômicas dos moradores de área de risco da bacia do igarapé Grande- Porto Velho (RO)**. Rev. Geonorte, v. 1, n. 4, p. 501-514, 2012.

SANTOS, Viviane Corrêa. **Requalificação urbana da paisagem de várzea da Vila da Barca - Belém/Pará e suas consequências**. 2012. 131f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

SANTOS ALVAREZ, M. V.; GARCIA MERINO, M. T. **Environmental uncertainty: the side object of perception**. Innovar, v. 18, n. 32, p. 65-74, 2008.

SILVA, C. A. **O turismo no contexto da Geografia Humanística: espaço e lugar**. Boletim Goiano de Geografia, v. 22, n. 2, p. 73-92, 2002.

SILVA, E. F.; COSTA, E. M. A.; MOURA, G. J. B. **Topofobia e topofilia em “A Terra”, de “Os Sertões”**: uma análise ecocrítica do espaço Sertanejo Euclidiano. Sociedade & Natureza, v. 26, n. 2, p. 253-260, 2014.

SILVA, J. T. M.; CABRERA, P. A. L.; TEIXEIRA, L. A. A. **Aplicação do método de análise hierárquica no processo de tomada de decisão: um estudo com o empreendedor agrícola da região de Divino/MG**. Rev. Gestão e Planejamento, v. 7, n. 14, p. 19-30, 2006.

SILVA, E. V. **Geografia Física, geocologia da paisagem e educação ambiental aplicada: interações interdisciplinares na gestão territorial**. Rev. Geonorte. v. 4, n. 4, p. 175-183, 2012.

SILVEIRA; F. L. A.; BASSALO, T. F. R. **Corpos em equilíbrio: imagens e cotidiano ribeirinho no porto do Açaí e na ilha do Maracujá, Belém (PA)**. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 19, n. 3, p. 1049-1073, 2012.

SOUZA, Solange Silva. **Os Caminhos da urbanização da Vila da Barca: passado, presente e perspectivas futuras**. 2006. 130f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Centro Socioeconômico, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

SOUZA, T. A.; CUNHA, C. M. L. **Representação da paisagem através da carta de unidades geoambientais em áreas litorâneas**. Mercator, v. 13, n. 3, p. 105-119, 2014

TARGA, M. S.; BATISTA, G. T.; DINIZ, H. D.; DIAS, N. W.; MATOS, F. C. **Urbanização e escoamento superficial na bacia hidrográfica do Igarapé Tucunduba, Belém, PA, Brasil**. Ambi-Agua, v. 7, n. 2, p. 120-142, 2012.

TORRES, D. F; OLIVEIRA E. S. **Percepção Ambiental: instrumento para educação ambiental em unidades de conservação**. Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambiental, v. 21, p. 1517-1256, 2008.

TRES, D. R.; REIS, A.; SCHLINDWEIN, S. L. **A construção de cenários da relação homem-natureza sob uma perspectiva sistêmica para o estudo da paisagem em fazendas produtoras de madeira no planalto norte catarinense**. Ambiente & Sociedade, v. 14, n. 1, p. 151-173, 2011.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012, 342p.

VASCONCELLOS, M.; VASCONCELLOS, A. M. A.; SOUZA, C. A. Participação e governança urbana. In: VASCONCELLOS, M.; ROCHA, G. M.; LADISLAU, E. (Org.). **Desafios políticos da sustentabilidade urbana**. Belém: NUMA/UFPA, 2009, 179p.

VESTENA, L.; GEFFER, E.; ALMEIDA, D. E. F.; VESTENA, C. L. B. **Percepção ambiental sobre as causas das inundações, Guarapuava/PR: em busca da cidade resiliente**. Rev. do Departamento de Geografia, v. 28, p. 280-294, 2014.

VITTE, C. C. S. A qualidade de vida urbana e sua dimensão subjetiva: uma contribuição ao debate sobre políticas públicas e sobre a cidade. In: VITTE, C. C. S.; KEINERT, T. M. M. (Org.) **Qualidade de vida, planejamento e gestão urbana**: discussões teórico-metodológicas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009, 312p.

WANDSCHEER, E. A. R.; DUTRA, E. J. S.; FONTOURA, L. F. M. **A relação entre o rural e o urbano: transformações e dinâmica na formação espaço-temporal de Canguçu e Horizontina, Rio Grande do Sul, Brasil**. Geografia, v. 21, n. 1, p. 163-183, 2012.

XIMENES, J. **Cidade e água**: Belém do Pará e estratégias de reapropriação das margens fluviais. Arqtextos, v. 085, p. 2, 2007.

XIMENES, J. **Sustentabilidade, desenvolvimento e planejamento urbano -reconfiguração de margens fluviais em Belém (PA)**. Rev. Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, v. 8, p. 27-44, 2006.

Recebido em: 13/08/2019  
Aprovado em: 16/08/2019



## **ENSAIOS ETNOFOTOGRAFICOS**

**GIRA DE SANTO E CABOCLO NO “RECANTO DE OGUM” DE PAI KANZILÊ –  
IMAGENS DE UM TERREIRO NAGÔ DA CIDADE DE SOURE (MARAJÓ/PARÁ)**Wladirson R. da S. Cardoso<sup>1</sup>

As imagens reunidas neste ensaio constituem o acervo de fotos registradas e utilizadas em tese de doutoramento, intitulada “Para além da juventude – “antropologia da experiência” e do “modo de vida gay” de homossexuais masculinos em processo de envelhecimento da cidade de Soure (Marajó/Pará)”, *realizada no e defendida pelo* Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFGA), entre os anos de 2010 e 2014, sob a supervisão e orientação do Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

Neste sentido, tais imagens resultam de trabalho de campo, que, no contexto da pesquisa etnográfica, permeia a inserção do antropólogo em um outro universo simbólico e material e, conseqüentemente, norteia sua interpretação e descrição – as quais se materializam em etnografias da realidade vivida de sujeitos e grupos.

Em linhas gerais, é possível caracterizar a experiência e vivência de campo aqui apresentadas como uma múltipla possibilidade de reconstrução epistemológica da questão do envelhecimento gay, em vista de um deslocamento de olhar que descentraliza o debate dos grandes núcleos urbanos e citadinos para um outro contexto existencial de uma cidade localizada, por sua vez, no “interior” da Amazônia Marajoara.

As imagens produzidas e aqui expostas a um público de leitores e amantes da Antropologia dizem respeito ao Terreiro “Recanto de Ogum”, de Pai Kanzilê, que, na condição de homossexual em processo de envelhecimento – ou envelhecete (!) – desempenha um papel social relevante em sua comunidade, a medida que consegue desconstruir a lógica da heteronormatividade e das relações de gênero e sexualidade, quando, investido de poder sacerdotal, possui o respeito total de seus filhos de santo, vizinhos e convidados. Esse respeito se torna reverência e devoção, exatamente no momento em que Kanzilê, “virado em Oxum”, isto é, a deusa mãe do amor (na cosmologia das religiões de matrizes africanas) desce à terra, na festa de e abençoa seus fieis com o seu axé...

Como se pode ver, então, o presente ensaio denota as convergências de algumas linhas de força – política-religião-e-homossexualidade – que, por sua vez, asseguraram a etnografia de duas giras – uma de Santo e outra de Caboclo – num mesmo terreiro de Umbanda e Candomblé, precisamente localizado em um bairro na periferia de Soure, numa paisagem

---

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social e Pós-Doutor em Currículo. Docente no CCSE/DFCS/PPGCR - UEPA e NEB/PPEB - UFPA. E-mail: wladirson.cardoso@gmail.com

bucólica e pitoresca, nas cercanias do rio Paracauari. O ensaio fotográfico em tela apresenta a dinâmica de organização e funcionamento pulsantes do Recanto de Ogum, qual seja, um Terreiro de Nação Nagô, situado numa área de ocupação popular, distante da vida comercial e relativamente agitada do cotidiano sourense, caracterizado pela atividade comercial, presença de hotéis de médio porte, bares e alguns restaurantes, dados à disposição do turismo veranista. O lugar pertence, tal qual já se destacou acima, pertence ao Pai Kanzilê que, na condição de homossexual envelhecete e de líder religioso, contribuiu significativamente para a compreensão do cotidiano e do modo de vida gay no contexto de Soure, em particular no que respeita ao lugar que ele mesmo ocupa no interior do seu mundo de Caboclos e Orixás.

Em tempo, destaque, ainda, que as imagens deste ensaio se inscrevem nos horizontes de uma Antropologia Visual e da Imagem que, em razão da natureza mesma do trabalho etnográfico desenvolvido durante o período de doutoramento – e anteriormente explicitado – correlaciona-se a uma Antropologia da(s) Sexualidade(s), contribuindo para uma nova tentativa de interpretação e reflexão acerca da diferença no campo da diversidade e performatividade de gênero e sexualidade. Mais uma vez, portanto: o ensaio que ora se apresenta é fruto de uma etnografia das práticas e representações da homossexualidade masculina envelhecete e suas respectivas nuances expressas mediante resultado de observação participante e imersão no tempo-espaço da pesquisa e do presente do Recanto de Ogum de Pai Kanzilê.





















## LADAINHA<sup>1</sup> EM LOUVOR A SÃO MIGUEL DA COMUNIDADE TAUERÁ DE BEJA (ABAETETUBA/PA)

Jocenilda Pires de Sousa do Rosário<sup>2</sup>

Samuel Antonio Silva do Rosário<sup>3</sup>

Rilvanda Maria Pires Santos<sup>4</sup>

Há quase um século uma prática cultural e religiosa ocorre na localidade chamada Tauerá de Beja, zona rural do município de Abaetetuba, Pará, Brasil. Trata-se da ladainha em homenagem a São Miguel, o anjo guerreiro. Uma característica marcante e bem peculiar dessa festa religiosa é a prática de cantar ladainhas de maneira tradicional com vozes bem divididas e utilizando-se de palavras em latim vulgar, algo que se mantém há gerações e que acabou se tornando uma das essências dessa tradição religiosa, misturando devoção e memórias.

A referida prática religiosa confunde-se com a própria história da família Pires, família com a qual a tradição, em particular, originou-se na localidade e que tem se mantido firme durante anos. É um momento de celebrar a fé e o reencontro familiar. Neste sentido,

as festas revelam a essência fundante de respeito à fé e à fraternidade comunal, que alimentam as manifestações religiosas e perpetuam as tradições que constituem um verdadeiro patrimônio cultural (JURKEVICS, 2005, p. 74).

Segundo informações<sup>5</sup>, a tradição teria iniciado por meio de uma missa em homenagem ao santo, realizada no barracão São Miguel, pertencente à família Pires, sempre no terceiro domingo do mês de outubro de cada ano. Celebrada em latim, pelos padres italianos que haviam chegado a Abaetetuba, a tradição, desde essa época, já era prestigiada por muitas pessoas da comunidade Tauerá de Beja. Com o passar dos anos, os padres não celebraram mais a missa como de costume, em virtude da construção de uma igreja, na mesma comunidade, que homenageava outros santos. Nesse novo cenário, é iniciada a tradição da ladainha cantada em louvor a São Miguel, feita pelos próprios membros da família Pires que aprenderam a tradição com seus antepassados.

---

<sup>1</sup> Prece em forma de invocação sucessiva (Minidicionário prático: língua portuguesa de A/Z. São Paulo: DCL 2010. p. 192).

<sup>2</sup> Doutoranda em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará. E-mail: jofpa16@gmail.com

<sup>3</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia da Universidade Federal do Pará – Campus Bragança. Professor EBTT do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (Campus Marabá Industrial). E-mail: samuel\_mat2009@hotmail.com

<sup>4</sup> Especialista em Análise Literária pela Universidade da Amazônia. E-mail: rilvanda@gmail.com

<sup>5</sup> Informações obtidas por meio de entrevistas realizadas em julho de 2018, com Plínio Baía Pires, Leontina Baía Pires, Elza Pires de Sousa, Élide Pires e Dorival Pinheiro.

No início, José Luís Pires era quem liderava a voz masculina durante o canto, recebendo a denominação de Capitulante<sup>6</sup> e Benedita Pires liderava a voz feminina ao responder a ladainha e, por esta função, recebia a denominação de Cabeçária<sup>7</sup>. Com o passar do tempo, houve a necessidade de contratar um grupo de rezadores, visto que os filhos, já idosos, não conseguiam mais firmar as vozes durante o canto. Vale ressaltar, que outras vozes foram se firmando com o passar dos anos, como a de Élide Pires (filha de José Luís Pires) que hoje exerce a função de Cabeçária, após ter aprendido a tradição com seu pai.

A ladainha em homenagem a São Miguel é um momento religioso, mas também um momento de comunhão familiar. Nesse sentido, mencionamos a importância de manter viva esta tradição que resgata o passado ao manter vivas as memórias familiares. Assim, “A memória coletiva é um instrumento revelador para as intenções e experiências [...]. Ela abre espaço para a paixão, o afeto, a comunicação do ser/estar junto” (LUÍNDIA, 2001, p. 09). Além disso, ressaltamos a devoção ao santo o que prolonga a ladainha cantada em latim vulgar, transmitida de geração a geração e que ainda está presente nesta comunidade.

## REFERÊNCIAS

JURKEVICS, Vera Irene. Festas religiosas: materialidade da fé. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 43, p. 73-86, 2005. Editora UFPR.

LUÍNDIA, Luiza Elayne Azevedo. **Festas, festas de santo: rituais amazônicos**. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação – Campo Grande /MS – setembro, 2001.

---

<sup>6</sup> Termo usado pelos entrevistados para denominar a função exercida no momento da ladainha.

<sup>7</sup> Termo usado pelos entrevistados para denominar a função exercida no momento da ladainha.













**Nova Revista Amazônica**

[novarevistaamazonica.ufpa@gmail.com](mailto:novarevistaamazonica.ufpa@gmail.com)