

NAS DOBRAS D
MEMÓRIA OFICIA
CIDADE, IMAGEM E HISTÓ
NA VOZ DE REZADEIRAS
CAPANEMA

NAS DOBRAS DA
MEMÓRIA OFICIAL:
CIDADE, IMAGEM E HISTÓRIA
NA VOZ DE REZADEIRAS DE
CAPANEMA-PA

JERÔNIMO DA SILVA E SILVA

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO ESTADO DO PARÁ, BRASIL

AGENOR SARRAF PACHECO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, BRASIL

NAS DOBRAS DA MEMÓRIA OFICIAL: CIDADE, IMAGEM E HISTÓRIA NA VOZ DE REZADEIRAS DE CAPANEMA-PA

Resumo

Em Capanema, no nordeste do Pará, mulheres rezadeiras, motivadas por fotografias, tecem narrativas históricas desvelando trajetórias de migrantes nordestinos para o município, elaborando representações do conflituoso cotidiano da vida urbana. Por meio de sensibilidades urdidas em simbiose de corpo, voz e imagens, as narradoras produzem práticas de leitura que permitem questionar a escrita convencional da história local, consagrada nos jogos mentais de centenas de moradores. Este artigo, portanto, seguindo a metodologia da História Oral e dialogando com intelectuais dos Estudos Culturais e Antropologia da Religião, ao cruzar a leitura de imagens oficiais com a interpretação dada pelas rezadeiras sobre tramas e dramas da urbe, numa perspectiva “vista de baixo” e popular, esgarça imaginários cristalizados, trazendo para a escrita da história outras experiências e paisagens culturais comumente postas nas dobras de retratos emoldurados pelo discurso do poder hegemônico.

Palavras-chave: Cidade, memórias, imagens.

BENEATH OFFICIAL MEMORIES: CITY, IMAGERY, AND HISTORY IN THE VOICES OF PRAYER WOMEN FROM CAPANEMA-PA

Abstract

In Capanema, northeastern Pará, prayer women, motivated by photographs, weave historical narratives unfolding trajectories of Northeastern migrants to the city, producing conflicting representations of daily urban life. Through sensibilities woven in symbiosis of body, voice and images, the narrators produce reading practices that allow questioning the conventional writing of local history, enshrined in mental games of hundreds of residents. This article, therefore, following the methodology of oral history and dialoguing with Cultural Studies and Anthropology of Religion scholars, when comparing the reading of official images with the interpretation given by the prayers on plots and dramas on the town, under a view "from below" and popular perspective, challenge crystallized imaginary, bringing to the writing of history other experiences and cultural landscapes, commonly placed in the folds of portraits framed by the discourse of hegemonic power.

Keywords: City, memories, images.

EN LOS PLIEGUES DE LA MEMORIA OFICIAL: CIUDAD, IMAGEN Y HISTORIA EN LA VOZ DE LAS REZADORAS DE CAPANEMA-PA

Resumen

En Capanema, en nordeste de Pará, las mujeres rezadoras, motivadas por fotografías, tejen relatos históricos, presentando trayectorias de migrantes nordestinos al municipio, haciendo representaciones en conflicto de la vida urbana cotidiana. A través de las sensibilidades urdidas en simbiosis de cuerpo, voz e imágenes, las narradoras suelen producir prácticas de lectura que permita cuestionar la historia local de escritura convencional, consagrada en juegos mentales de cientos de residentes. En este artículo, por lo tanto, siguiendo la metodología de la Historia Oral y dialogando con los intelectuales de los Estudios Culturales y de la Antropología de la Religión, mientras que cruce las imágenes oficiales con la interpretación ofrecida por las rezadoras sobre tramas y dramas del urbe, en una perspectiva "vista desde abajo" y popular, desafían imaginarios cristalizados, trayendo a la escritura de la historia otras experiencias y paisajes culturales comúnmente realizados en los pliegues de retratos moldurados por el discurso hegemónico.

Palabras-clave: Ciudad, recuerdos, imágenes.

IMAGENS DILATADAS, CIDADES DESVELADAS: PRIMEIROS PASSOS

“No limite, não existe um documento-verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo (...) É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos” (Le Goff 2005: 538).

“Olhe meu filho, não é só o monumento que não diz nada, é tudo (...) Eu digo em segredo por aí que Capanema ainda não foi descoberta (risos) ela não existe porque tudo isso é uma invenção” (Benedita Silva, professora aposentada. Entrevista em 06/03/2010).

As paisagens da Amazônia Bragantina¹ são tecidas por uma diversidade de cidades e povoados, compostos de ribeirinhos, índios, afrodescendentes, afro-índigenas... Refletindo as identificações dos lugares de origem, somam-se a estes piauienses, cearense, paraibanos e maranhenses, originando identidades intercambiantes (Hall 2009: 239), capazes de articular referências e memórias de seus lugares de origem nas encruzilhadas do nordeste paraense.

Muitos moradores de Capanema² acreditam viver em uma cidade sem história, pois ali as famílias foram reunidas pelo acaso, cujos interesses primavam em vender produtos na margem da estrada de ferro, espaço composto por estrangeiros e sem tradição cultural.³ Essas narrativas constituem versões “consagradas” no imaginário de centenas de pes-

soas, as quais produzem generalizações e tentativas de subordinar a dinâmica do local a determinadas atividades ou símbolos (Coelho 2002).

Neste artigo pretendemos compreender como o passado da cidade pode ser reescrito sob a ótica de mulheres benzedoras de origem humilde, formadas no solo de tradições orais. A escuta de suas vozes possibilita descrever não apenas o mundo vivido, mas reordenar a realidade em mutação, expondo percepções e crítica social (Burke 1992). As “entre-vistas” com essas mulheres permitiram revisitarmos a história da cidade de Capanema, a distribuição dos espaços, algumas práticas socio-culturais e conflitos ali desencadeados. Trata-se de vozes que rompem silêncios e desvelam, aos nossos olhos, facetas e dimensões de locais obscurecidos pela “memória oficial”. O manuseio de fotos provoca gestos, esboça sensibilidades e performances, fermentando teias e tramas das narradoras (Pacheco 2011).

Os fios da narrativa versam sobre famílias, locais, sentimentos, dores e lutas. Nesses entrelaçamentos emerge como centro das vivências o panteão das encantarias brasileiras: potências da natureza, fonte de inspiração, saberes e identidades (Prandi 2004). No processo de afloramento das memórias de tradições orais, o uso performático do corpo traduz a vitalidade das reminiscências como esforço de reconstrução contínua do passado, através de gestos, expressões e ritmos. Com isso, as mulheres narradoras cartografam costumes, mantendo a aderência entre experiências passadas e presentes (Thompson 1998:13-24).

A tradução desses saberes nas interfaces, vozes e imagens, deixa ver que a grande contribuição do texto oral não é muitas vezes o que está sendo dito, mas principalmente, o significado desse falar, as experiências subjacentes nesses discursos (Rios 2001). A esse respeito evocamos surpreendentes formas de captar a experiência histórica, por meio da cultura imaterial e material indígena e africana, ainda hoje em reatualizações em povoados amazônicos. Sobre os tambores, um dos patrimônios da cultura africana muito presente em nossa região, e seus variados sentidos e modos de comunicação, Ki-Zerbo assinala:

“Ligados à tradição, os tambores constituem um dos grandes livros vivos da história da África. Alguns são oráculos; outros, estações de transmissão; outros, gritos de guerra que fazem brotar o heroísmo; outros, ainda, cronistas que registram as etapas da vida coletiva. Sua linguagem é, fundamentalmente, uma mensagem repleta de história” (Ki-Zerbo 1982: 371).

Durante a realização da pesquisa de campo voltada para a escrita do texto dissertativo, no período de 2009/2010 tivemos a oportunidade de acompanhar as festas públicas, cerimônias religiosas e demais eventos associados à comemoração do centenário de Capanema (1910-2010). Nesse ambiente lúdico, fomos surpreendidos pela quantidade de banners, outdoors com fotos antigas da cidade, provavelmente datadas entre 1950 e 1975. Impregnados por essas visualidades urbanas, em rápida investigação percebemos que o setor majoritário da população

desconhecia a existência dessas imagens.

A curiosidade relativa à existência de outros possíveis álbuns fora contida pela resistência das famílias locais, especialmente pessoas bem sucedidas, empresários, políticos com postura ativa e forte apelo ao discurso da origem tradicional dos antepassados. Envolvidos em uma espécie de jogo de “gato e rato” passamos vários dias indo de uma casa à outra, numa irritante estratégia para desencorajar nossa tentativa de realizar esta pesquisa. A exposição pública oficial das fotos contrasta com a postura defensiva de compartilhar as imagens com sujeitos particulares do cotidiano cidadão.

As esperanças foram reavivadas quando encontramos Deyviane Pinheiro, capanemense, filha de empresários e estudante do curso de arquitetura da Universidade da Amazônia, a qual teve a gentileza de ceder inúmeras fotos e suas pesquisas iniciais para a monografia de conclusão de curso sobre as mudanças urbanas na cidade.

Essa experiência de pesquisa testemunha sentidos políticos do controle das representações públicas que sustenta tradições familiares e guarda perspectiva hegemônica para se contar versões unilaterais das histórias locais. Vencida essa batalha e de posse do conjunto de imagens da cidade de Capanema, sob os olhares, avaliações e rememorações de dona Ângela, dona Fátima, Maria das Dores, Deusa e Esther, problematizamos silêncios do cotidiano da vida urbana elaborados por discursos e fotografias oficiais.

Assim, as imagens foram movimenta-

das pelas vozes dessas mulheres benzedei- ras que vivem e interpretam o lugar a partir de outras cenas e práticas urbanas. Tal metodologia, ao possibilitar reelaborar narrativas em conexão com documentos visuais, tomados inicialmente como propriedade simbólica de outros atores sociais, ajuda a contar uma “história vista de baixo” (Thompson 1966) sob a ótica de uma camada social específica do lugar e muitas vezes duplamente marginalizada: por serem mulheres e benzedei- ras. Os resultados da empreitada permitem compreender o fantástico desempenho das narrativas orais após serem motivadas e iluminadas pelo flash fotográfico, assim como esgarçam paisagens culturais congeladas e as interrogam para revelar vivências subterrâneas e marginalizadas (Pacheco 2011).

Nesse sentido, a fotografia é estruturada como “o meio visual em que os acontecimentos passados são com frequência tornados mais acessíveis pela resposta emocional do momento” (Gaskell 1992: 265). Dessa forma, cruzamos as narrativas das mulheres benzedei- ras, mestras em narrar no corpo e na voz, que tecem paisagens cotidianas de suas lutas, nos trânsitos da casa e da rua e constroem imagens, expondo odores, sabores, sonhos, ultrapassando fronteiras do tangível (Zumthor 1993) com imagens, informações presentes em documentos escritos oficiais e percepções de outros entrevistados na tentativa de esquadri- nar as singularidades emergentes nos nascedouros tempos da urbe.

É de suma importância termos a clareza de que essas mulheres dialogam não apenas com a recordação do lugar en-

quanto imagem territorial do passado, mas refazem, através das experiências culturais acumuladas até o tempo presente, o sentido das lembranças. As narradoras situam-se cronologicamente na cidade de “quando era criança”, “no tempo que dava pra pescar”, dialogam no movimento simbiótico entre o olhar de crianças e jovens que viveram entre os anos de 1950 e 1970 e a interpretação atual. Estamos longe de supor que a “maturidade” da narrativa, idade avançada das narradoras engendre falas cristalizadas e fixas no tempo. Se assim fosse estaríamos negando a essas senhoras o direito de mudança ou mortes prematuras.

IMAGENS E MEMÓRIAS ENTRE O OFICIAL E O POPULAR

Vista como um lugar sem tradição, repleta de estrangeiros, Capanema é definida por seu Antônio Maria como um local onde “aqui era e é só passagem, eles (migrantes) faz a vida e se mandam”.⁴ Tal afirmativa reproduz jargões repetidos exaustivamente em bares, bancas de revista e barbearia, enfatizando a importância de Capanema como fonte de lucro e local para se melhorar de vida. As perigosas sutilezas que circulam nas vozes de pobres e ricos entram em desacordo quando pesquisamos os dados relativos à produção agrícola,⁵ antes e depois da construção da estrada de ferro. Esta produção aparece como fonte de alimento e geradora de trabalho e renda para o setor majoritário da população, na época residente em pequenas comunidades, vilas e roçados de pequeno e médio porte.



Figura 1 – A capacidade de mobilizar serviços, produtos e pessoas em torno da atividade comercial faz com que Capanema seja representada pela população como centro comercial e símbolo do progresso a partir da década de 1950. Fonte: Acervo pessoal de Deyviane Pinheiro.

A narrativa de dona Maria das Dores é esclarecedora ao afirmar que “ali no comércio não tinha quase trabalho não, a maioria do povo vivia era de roça, o comércio mesmo veio de uns tempo pra cá”;⁶ aspecto que minimiza a relevância da atividade comercial. Em perspectiva oficial, a produção agrícola é vista como responsável pela existência da cidade, enquanto o comércio simboliza a mola propulsora do desenvolvimento da estrutura física, polarizando uma concentração de casas e bairros organizados e seguros. Nas falas autorizadas para se contar o nascimento da vida urbana capanemense, emerge o sentimento de pertencer a um grupo formado por homens ligados a um ofício tido como respeitado. Por serem vistos como pioneiros na abertura de estradas e ramais, esses sujeitos intitulam-se verdadeiros “construtores da cidade”.

Assim, enquanto o depoimento de Antônio Maria denota uma percepção de cidade onde ruas, avenidas e bairros representam a *única* forma de organização espacial possível, na voz de Maria das Dores a referência é o deslocamento das pessoas e a luta pela sobrevivência material. Em certo sentido parte da população constrói o cenário de Capanema como “pólo”⁷ comercial a partir do crescimento atual da cidade. Essa elaboração modela significados do passado a partir de movências e transformações vividas no tempo presente. Visibiliza-se, deste modo, estratégias elaboradas por representantes do comércio local para sobrepor suas vozes e memórias a outras leituras dissonantes da cidade.

Paralelo a essas construções, as reza-

deiras confeccionam em suas narrativas outras maneiras de perceber a dinâmica do viver urbano e, nesse sentido, as suas vozes estão em grande sintonia. O depoimento de dona Maria das Dores tem ressonância na voz de dona Fátima quando narra que “aquilo não tinha nada não (comércio), era só um miado de gato (pouca coisa). Como é que tem no matagalzão?”⁸ O que a elite local e alguns sujeitos classificavam como pólo comercial, as benzedeiças viam pontos de venda onde se misturavam nas prateleiras, remédios, querosene, carne, tabaco, tecido e cachaça em locais cercados de matos, cortados por ramais, trilhas e caminhos. No olhar dessas mulheres a “cidade, cidade mesmo não tinha não”⁹, ou seja, a dinâmica da vida no campo ainda determinava parte considerável do ritmo, lógica e movimento do cotidiano dessas pessoas.

As benzedeiças não tinham relação de proximidade social, viviam e narravam suas experiências em espaços diferenciados: enquanto algumas habitavam em ruas consideradas centrais (Rua 14 de Março, Av. Barão de Capanema) outras em áreas rurais do município (Tauari, Vila do km 11). Assim, o conceito de cidade reinventado pelas narradoras não acusa separação entre espaço urbano e agrário. Em suas reflexões de mestrado Pacheco discute como o viver citadino é ressignificado a partir das relações com o espaço da floresta, criando uma lógica capaz de compor sentidos diversos de cidade em territorialidades Amazônicas (Pacheco 2006: 24).

“Quando vim pra cá ainda não era nem Capanema. Já morei nos interior tudinho quase, Tauari, Mirasselas, Onze

da Pará-Maranhão, na Sétima, na Santa Cruz, passava naquela igreja de São Francisco. Me lembro que aqui era uma mata bruta ainda, os político mandou [...] Manoel Costa, Almir Martins tinha terra, aí eu comprei três lote aí. A primeira casa que fez foi aquela casa bem dali, a primeira casa, daquele lado. Primeira casa foi de um senhor, depois foi a minha, aí eu morei na Monte Castelo, era um terreirão grande. Aí não passava luz, eu tava estragando as minha coisa, geladeira, tudo, aí eu me mudei pra cá. Quando eu cheguei aqui a luz passou lá, agora quem mora lá é seu Saulo do Anexos”.¹⁰

Outra percepção extremamente polêmica é a crença de que a cidade não tem tradição cultural ou referência histórica no sentido “factual” do termo, pois a cultura teria se perdido com a chegada de “culturas estrangeiras”. A professora aposentada Cristina Gaspar caminha na contramão dessas assertivas ao sustentar que:

“Capanema teve e tem muita cultura sim! A meu ver isso é uma desculpa muito antiga e esfarrapada das dezenas de prefeito que já passaram aqui e que não tinham compromisso com as manifestações culturais do nosso povo. Você tira pela feira cultural em Capanema [...] Vixe! Chega fico é com vergonha só de lembrar [...] Então eles vem com essa conversa de povo que não valoriza cultura, alienado... Essas besteira que a gente ouve vez por outra”.¹¹

Mesmo não se tratando de um enfrentamento entre dominantes e dominados nos moldes tradicionais, porque existem diferentes facetas que exigem desmontar dicotomias, as percepções narradas por

determinados moradores são posições políticas do lugar assumido na luta cultural conformadora do espaço urbano em construção (Hall 2003).

A descrição de leis, fatos, datas comemorativas, monumentos e relatos “oficiais” representam *uma* das formas de compreender o surgimento de povoados, vilas, comunidades e cidades. Entretanto, sabemos que a história de uma comunidade pode ser pensada através de linguagens, cenários, formas de vestir, costumes e tradições, assim, as experiências de identidades que refazem seus sentidos na cidade de Capanema, ultrapassam formas de registros e documentações “convencionais” (Thompson 1981).

Dona Ângela chegou ao Pará em 1953, tendo morado inicialmente em diver-

sas localidades. Em sua narrativa explica a história de Capanema a partir de sua chegada. O tempo de existência da cidade é a da década de sessenta quando passou a viver no local, aspecto que denota a referência pessoal para demarcação do tempo social. Ao contrário dos relatórios, cartas e documentos que indicam uma cidade em pleno crescimento econômico, a partir da década de sessenta, vemos emergir nas lembranças de dona Ângela um cenário de poucas casas, ruas “tomadas pela mata” e ausência de energia elétrica.

Falar de um passado agrícola ruralizado não remete necessariamente a um cenário harmônico, bem como as representações tecidas no meio urbano dialogam intrinsecamente com os valores simbólicos campesinos. Deste modo, a



Figura 2 – A residência de comerciantes, proprietários de terra e políticos eram espaços de manifestações religiosas, festividades e outras sociabilidades. Espaços privados metamorfoseavam-se em locais de afirmação do poder político. Fonte: Acervo particular de Deyviane Pinheiro, década de 1960.

elaboração de significados que fazemos dos espaços – campo/cidade – escondem formas de conflito, desigualdades, tradições reforçadas, adaptações contínuas (Williams 1989: 11). Dona Ângela oferece-nos outra perspectiva:

“Capanema era uma cidade calma – de silêncio mermo, sabe? – uma cidade que era muito difícil dizer assim: ‘Uma pessoa morreu de parto, uma pessoa morreu de infecção do pulmão’. Às vezes, as pessoa morria e não sabia de quê, porque nunca chegou pra nós descobrir. Agora com muita inteligência os médico foi descobrindo [...] É doença de todo jeito aparece. Quando a gente sabia que morreu, ninguém num sabia! Agora devido aos médico, as inteligência do médico foi que descobriu. E Capanema num matava ninguém, agora uma pessoa faz num sei o quê, matavo logo era de tiro. Capanema era muito calmo”.¹²

A cidade tem o poder de fazer viver ou morrer, tornar feliz ou infeliz: “Cap-

nema num matava ninguém”. A ideia de que a sociedade pode ser sintetizada como organismo vivo e coeso, sob a forma de nação, estado ou comunidade, evidencia uma postura que não se percebe enquanto agente de transformação, capaz de potencializar seus projetos pessoais de vida. O termo cidade impõe cadência própria: a linguagem que a personifica é uma estratégia de poder, que busca enfraquecer os sujeitos, negar-lhes o direito de reais agentes do mundo em que vivem (Williams 2007: 76-77).

As narrativas das mulheres rezadeiras passam a ser mais detalhadas quando relativas aos difíceis processos de deslocamentos vividos por suas famílias, conhecidos e outras populações nordestinas para o Pará entre as décadas de 1950 – 1970. A esse respeito, lembranças de Dona Ângela refazem sentidos de pertencimentos e distanciamentos provocados pelo ato de migrar:

“A viagem tinha muita gente, quando



Figura 3 – Identidades aquáticas: as encantarias persistem nas águas do rio Garrafão, 2010.

nós chegamos aqui era num navio super cheio de gente. Veio foi muito conhecido nosso, conheço muita gente daquelas banda do Ceará, padre Cícero, São João Batista, Juazeiro e tudo conheço. Naquela época era bom lá, só vim por causa do marido. Sim, senhor! No Piauí tinha muito trabalho, muita fartura, tinha água doce, água do mar [...] e eu tenho duas irmã e um irmão lá. Só que eu não procuro, que eu não gosto de gente que esses pessoal que só quer ser, eu caio fora. Tinha até um rio aqui que se parecia com os de lá, é sim... O rio Garrafão era rio fundo, lá morreu uma mulher afogada, parece que foi a cobra que mordeu, foi sucurijú.¹³ Num achavo, mas procuram pra lá, [...] Mãe d'água tinha na beira do rio, jogava as roupa, as coisa tudo pra ela, ela era a mãe d'água. Ela ficava lá, ela é a dona do rio, do mar. Tem o peixe (inaudível), tem o tubarão, tem o pacu,¹⁴ se cê olha pra ele parece uma cobra, tem os olho deste tamanho e o rabão, aí se for peçonha cê morre. A gente pensa que não? [...] os encante vem prá nós, se tem rio, eles te segue".¹⁵

O fenômeno da migração nordestina no Pará criou formas peculiares de adaptação entre as terras paraenses e as sensibilidades de outrora, construindo conexões indissociáveis nas representações campo-cidade (Williams 1989). A terra deixada para trás poderia ser um local de tormento, sofrimento e violência, ao mesmo tempo em que era transfigurada pelo poder da narrativa em ambiente farto, com caça, pesca e felicidade. Esse mesmo olhar também construía uma Amazônia de oportuni-

dade/sobrevivência que se transformava em saudade/doença.

Desmontando sentidos da migração, Franciane Lacerda define esses processos na Amazônia como um fenômeno que não pode ser enclausurado nas motivações econômicas (período gomífero) e fatores climáticos (seca). O estudo sobre as experiências migratórias devem ser pensados tendo em vista histórias de vida, narrativas e sensibilidades dos sujeitos viajantes, distanciamentos familiares, possíveis conflitos e desavenças como elementos de igual relevância:

“Não se pode pensar o processo de migração de nordestinos para a Amazônia de forma homogênea, mas dentro de sua pluralidade, percebendo-se, por exemplo, que tipo de atividade foi desenvolvida por esse migrante, em função dos espaços que ele ia ocupando, seja nos seringais, na capital paraense, nos núcleos coloniais” (Lacerda 2003: 73-74).

Na dimensão da memória a natureza é plasmada: Entre Capanema e Luzilândia (cidade natal de dona Ângela), a imagem dos rios interligava não apenas a memória das cidades, mas tornara possível uma interpenetração dos cenários urbanos na identidade religiosa, onde os encantados responsáveis pelo dom da reza acompanham/protegem os seus escolhidos. Em sinal de gratidão, as benzedoiras realizam oferendas para a Mãe d'água.

A viagem marítima de homens e mulheres nordestinos era acompanhada pelos encantados da água que transitavam mares, rios, açudes, cacimbas e riachos

com seus poderes, sinais e aparições. A preocupação em descrever o papel de peixes, anfíbios e cobras existentes na vida marinha, traduz a importância desses animais como capazes de alterar a dinâmica do cotidiano. O elemento da água surge como o elo entre culturas distintas, cenário natural de mediações culturais e trânsitos espirituais (Eliade 1996:152; Maués 1995: 206-207; Cascudo 1965:10-16).

A multiplicidade de experiências das entrevistas reportava, muitas vezes, às dificuldades econômicas mais básicas:

“No tempo de menina que era [...] ia me embora vender açaí. Mãe botava o cesto na minha cabeça, botava pra trás e pra frente, e ia me embora até outro lado da cidade até a praça São Sebastião. Ia com uma meninazinha puxando nas beira da saia. E tem mais, se demorasse ainda apanhava, no tempo de uma cobra engoli a gente! Mais nós era danado demais... Não tinha um dia que não ia no rio banhá, era um gapozão era bem dizer um mar dentro da cidade [...] eita riozão! Ei tempo bom que não volta... Só saudade, só saudade. Quando o trem passava a gente corria pra esguetar, se pendurava mermo. A bicha (locomotiva) vinha devagar matando tchá, tchá, tchá [...] quando vinha o rabo dela nós subia (risos) ia se embora. Hum! Se mamãe sonhasse era peia pra ficá estirado no chão”¹⁶

O trabalho penoso responsável pelo sustento da família era conciliado com as formas de diversão. A disciplina familiar contrastava com a possibilidade de aproveitar o rio (Ouricuri) e passear clandestinamente na locomotiva. Nas

lembranças de infância da rezadeira havia brincadeiras e “aventuras” que inspiram nostalgia. Entregamos para dona Franci uma fotografia do atual estado do rio Ouricuri. Ela olha fixamente para a imagem, aponta com o indicador e questiona, “é isso aqui? Ele tá assim, é?” Balança a cabeça negativamente, esboça um sorriso melancólico, comenta serenamente: “tá todo aterrado”.

Contar a história de Capanema na perspectiva das rezadeiras é viajar no mundo da oralidade, onde cada palavra é um recomeçar, novos fazeres interpretativos da memória. No sentido de aguçar a memória, dilatar imagens, visualizar sons, odores e sentimentos, apresentamos a essas mulheres algumas fotos e imagens da cidade, contrastando imagens antigas e recentes. As memórias passadas são reinventadas pelas representações da vida na cidade do presente (Pacheco 2006), (Cardoso & Mauad 1997).

A relação entre oralidade e fotografia torna possível a recriação de vivências perdidas nas memórias pessoais entre silêncios duradouros e esforços de rememoração de locais e pessoas. A luz das imagens impõe-se no “corpo-a-corpo” da entrevista. Temos a sensação de participar de um “quebra-cabeça”, em que emerge a necessidade de ajustar datas, “tempos”, fazer associações para recompor os tempos históricos das experiências sobre a cidade do passado nas vozes presentes das rezadeiras. Dona Fátima reconstrói momentos da cidade:

“Olhe, o que eu tenho pra te contar é que aqui foi sofrimento, isso aqui era os trabalhador dos ramal (silêncio) essa criatura aqui eu conheço, era o



Figura 4 – Para dona Fátima os nordestinos foram os verdadeiros construtores de Capanema. Fonte: Acervo pessoal de Deyviane Pinheiro, década de 1960.

neto de Aribá. Isso aqui era pessoal da prefeitura que limpavo, manda limpá tudo [...] esse home sofrero muito, se perdiam nesse igapó [...] acho que era do Ceará, Maranhão, sei lá. Era tanto que tinha muita pensão na época – lá onde era o posto do Bila¹⁷ tinha uma pensão pros de fora. Isso na época que eu tinha dez anos. Era muito nego necessitado da seca, dava era pena, se o senhô visse o tamanho do flagelo, as pessoa iam chegando e se virando, nós fomo assim também (silêncio) nós sofremo muito nos trecho da caatinga pra cá, até folha comia”.¹⁸

As lembranças pessoais revelam os dramas e as péssimas condições de vida de homens que através da força de trabalho “cortaram” a floresta abrindo estradas e ramais do local. A ausência de alimentação adequada e equipamentos fizeram com que muitos homens viessem a óbito,

mediante aquisição de infecções ou vítimas de animais peçonhentos. A maioria dos migrantes nordestinos foi empregada pela prefeitura municipal com o objetivo de trabalhar na abertura de ramais e ruas, proporcionando o significativo crescimento da cidade.

O discurso que explora os benefícios da migração nordestina não é hegemônico. Tanto rezadeiras migrantes como filhas de famílias paraenses pontuam o aumento da violência e criminalidade como provenientes de “brabos”¹⁹ nordestinos.

“Num viu! O pessoal que vem da baixa da égua, chovendo, chegar aqui nesse lugar, porque [...] os cearense, os paraibano. Eles vem só fazer o mal, paraibano é uma praga, vêm fazer mal. Não, quando eu cheguei aqui num demorou chegou primeiro um, chegou um casal,

depois veio chegando, chegando e chegou foi muito. Eles eram tudo pobrezinho.²⁰ Depois os homem enricaram, num sei nem como foi que eles enricaram tão rápido e teve outros que enterravo muita gente nos mato e nos rio. A gente só ficava trancado em casa, ouvindo os grito e brechando nas tauba (tábua) da porta, ninguém falava nada e até hoje não fala, os homem chegavo em casa e era só silêncio, mas nós sabia de qualquer jeito. Agora na época da bala de fogo é que era”.²¹

Durante a madrugada, os ramais, estradas, botecos, cabarés e festas eram o cenário onde a violência emergia, chegando até essas mulheres pelo ouvir da vizinhança, nos rumores da mercearia e círculos de oração do fim de tarde. Apesar de excluídas de parte da vida noturna da cidade, criavam formas de leituras baseadas em silêncios, climas e olhares, conseguindo registrar, na memória, mensagens de sangue e lágrimas. Comungamos com Portelli o interesse das narradoras em contar histórias com o objetivo de “tomar as armas contra a ameaça do tempo, resistir ao tempo ou controlar o tempo. O contar uma história preserva o narrador do esquecimento” (Portelli 2000: 297).

A prosperidade material de alguns migrantes desperta na população local um sentimento de revolta, atribuíam genericamente práticas criminosas ao enriquecimento das famílias recém chegadas. Há relatos que minimizam a relação entre migração nordestina e violência. Dona Fátima partilha desse olhar:

“Do começo mermo era mais nordestino, quase não tinha paraense, eles só começaram a vir pra cá depois que o

negócio foi crescendo. Aqui era quase tudo nordestino, sabe? Maranhense, cearense, pernambucano, piauiense e por aí vai [...] as família brigavam, né? Mas era família daqui mermo, uma queria terra da outra, então era bala e faca, no sábado e domingo era sagrado! Toda vez tinha notícia de um furado no bucho, não tinha um que livrasse. Isso tudo no antigo mercado. Lá os colônio (colonos-proprietários de terra) vinha tomar garapa (caldo de cana-de-açúcar), no correr das prosa era certo! Nordestino também mata e rouba como todo mundo de baixo do céu, mas tem muita lacoera²² quando falo de nós”.²³

A luta pela posse de terra, as rixas de família e o excesso de álcool são os responsáveis pela violência, ao contrário de outras narrativas, a presença nordestina fez a prosperidade local, desenvolvendo o comércio e demais serviços. Ao desfazer a relação de violência atribuída aos nordestinos, enfatiza o aumento populacional como explicação para o crescente enriquecimento das famílias migrantes.

Temos a cidade construída através dos feixes narrativos e imagéticos (Silva, 2006) dessas mulheres, não um olhar sobre Capanema do passado, mas a rememoração/reinterpretação presente, atual e inédita dos olhares. Dona Deuza Rabêlo assinala: “Essa cidade é “azarada” mesmo, né? O nome já diz (risos), agora se os índio do passado não conseguiam vivê direito, imagina nós, é por isso que o povo criou essa chacota daqui, ninguém deixa ninguém crescer. Agora eles (nordestinos) falam que aqui é do azar, mas eles não volto praquelas desgraça não, né? Uhum!”²⁴

Durante décadas o significado do nome da cidade tem sido alvo de inúmeras controvérsias. Com o passar do tempo, a discussão simples e despretensiosa adquiriu ares e tonalidades políticas.²⁵ Embora o monumento mencione Guilherme Schuch como fundador da cidade, não há registros de passagem do Barão no Estado do Pará. A inscrição que menciona o ano de 1904 não guarda relação alguma com fatos ou documentos da história da cidade ou de seu pretense fundador.

Monumentos, estátuas, coretos e ruas revelam uma tentativa de construir uma história local oficial. Ao valorizarem perspectiva do poder público, das elites políticas e interesses particulares, ignoram pessoas “comuns” que povoaram e trabalharam no exercício do “fazer-se” cidadão. Esses homens e mulheres ao narrarem suas percepções e vivências quebram silêncios e teimam em contar outras histórias da urbe. Estamos em conformidade com Mattos ao direcionar nosso olhar para as tramas das experiências cotidianas, ampliando abordagem metodológica no sentido de tentar compreender os múltiplos locais da construção histórica das imagens cidadinas (Matos 2002: 29-30).

Em conversa informal, algumas pessoas sugeriram que a associação ao termo “mato azarado” deveu-se a insatisfação política da população na década de cinquenta, quando alguns políticos instruídos descobriram o significado tupi da cidade, provocando a fúria dos poderes instituídos locais. A propagação desse significado entre a população teria sido rápida, mas o uso político da

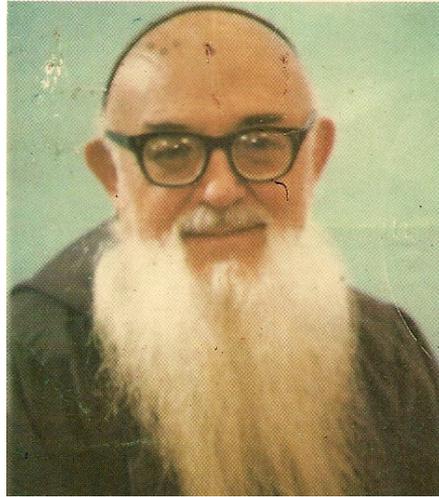


Figura 5 – Frei Hermes Recanati em 1992.
Fonte: Álbum de Jerônimo Silva.

expressão alcançou debates ácidos em comícios nas eleições municipais, como nas expressões “vamos acabar com a maldição do azar em nossa cidade”.

O monumento ao Barão de Capanema e os símbolos impostos pelo poder local são substituídos por outros sujeitos no imaginário construído pelas rezadeiras. Um deles gira em torno do sacerdote capuchinho Frei Hermes Recanati.²⁶

No primeiro momento a memória das benzedadeiras versa sobre episódios relativos à disciplina, obediência e controle moral defendida pelo padre capuchinho, em seguida, vem à tona a identidade de um homem representado “padre rezador-curador”.

“Não! Ele era assim, se você chegasse com decote e bainha alta na saia era melhor nem entrá na Igreja, era só passar vergonha. Namoro por trás da Igreja ele ralha (repreende) também (risos). Tinha época que andava com corda da batina só pra dá

cipuada em quem tivesse com safadeza atrás da Igreja (...) se tivesse marido querendo casar de novo (divórcio) ele ia era lá resolvê tudo. Não tinha medo de nada não”.²⁷

O controle moral, em especial, relativo à temática da sexualidade evidencia a autoridade conferida ao sacerdote para intervir e punir vários sujeitos transgressores da postura cristã ortodoxa. A imagem do religioso, com uma corda agredindo os jovens enamorados publicamente, evoca a representação paterna consolidada no imaginário católico. Exerce o poder de intervir para além dos muros da Igreja sua influência nos espaços de domínio político, empresarial e familiar (Neves 2010: 183-200). No cenário de medo, insegurança e violência narrado pelas entrevistadas, emerge a figura de Frei Hermes como o único que teve coragem de enfrentar criminosos e baderneiros locais.

“Essa eu vi! Sim, senhor! Era lá na matriz no arraial de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (...) tinha uns cabra fazendo arruaça lá que não tinha quem pudesse. Nem prefeito, vereador, delegado... Ninguém! Nesse dia, Frei Hermes chegou e mandou ele embora, eles bateram boca, e no final da briga o pistoleiro disse que não ia brigar com o frei porque não batia em homem de saia (...) o frei disse na hora: ‘é, né? Pois tome cuidado que pode ser a última vez que tá apontando esse dedo pra mim’. Assim que o frei calou o home foi pegá uma celveja no bar, pegô o sopro da friagem teve um dirrame (derrame) e ficou torto a vida toda, justamente na parte do corpo que apon-

tou pro Frei Hermes. Vê a Gaúcha! O senhor lembra? Foro quebrá a quaresma, ele bem que avisou ‘onde Deus não tá o diabo tá’ (...) lugá que não abre até hoje. Depois que viram o diabão dançando. Aí foi aquela correria (risos) disque ele dançava era se arrastando no chão, parecia uma cobra e tinha os olhos de fogo avermelhado, num instante soubero ir pra casa (...)”.²⁸

A incapacidade do poder público no combate a violência denota como essas mulheres não alimentavam expectativas de serem assistidas pelas autoridades locais (prefeito, vereador, juiz, delegado). Frei Hermes, na ótica das benzedeadas, é instituído como protetor da cidade, homem revestido de poderes sobrenaturais para punir os violentos e descrentes. Dona Ângela narra um episódio extremamente lembrado e revivido pela população, concernente as festas religiosas tradicionais. Em algumas cidades do interior a suspensão de festas/eventos durante a quaresma era uma prática antiga, no caso de Capanema, Frei Hermes criticava publicamente no altar da Igreja os insistentes. Ao ser contrariado, recorria ao discurso demonizador, lançava maldições, proferia blasfêmias como uma forma de atemorizar os desobedientes.

No final da década de 1980, a danceeteria “Gaúcha” representava o local predileto da juventude na busca de entretenimento. O fato narrado por dona Ângela refere-se à realização de uma festa na quaresma. Numa missa da tarde o frei capuchinho sentenciou a presença do diabo no salão de dança e a falência comercial do proprietário. A

memória da benzedeira tem conexão a dezenas de versões e leituras que confirmam o desfecho do acontecimento.

Notamos a importância do padre no esforço e intensidade da narrativa na voz de outra depoente. As palavras de dona Maria das Dores buscam, na entonação da voz, nas exclamações sucessivas e no levantar dos braços, exaltarem o poder pastoral, daquela autoridade religiosa, numa verdadeira “dança” performática que atinge o auge ao descrever sua capacidade de rezar e dominar os espíritos:

“Vou lhe dizer que Frei Hermes foi o maior rezador de Capanema, ninguém lembra disso, mas eu sei. Quando tinha doença estranha podia levar que ele rezava e já era. Tinha um menino de seis ano que foi batizá e nesse dia ele ficou atuado na Igreja. Ele segurava as coluna parecia bicho preguiça em pé de pau (...) era bem uns três home prá segurá e não saía. As coisa não queria batizá ele não. Ele [Frei Hermes] veio de lá com raiva mesmo, sabe? Zangado, falou umas rezas que eu nunca ouvi! Falava umas língua estranha (...) mas o menino foi folgando, folgando... Até sair de vez. Tem uma professora aqui perto que sofria com sapo de boca costurado que amanhecia no pátio (...) dizem que quando foi visitar a professora ele não contou conversa, entrou no quarto, pegou uma boneca recebida pela filha dela de natal e tocou fogo no terreiro e rezava (...) “o diabo morava na boneca”, ele disse. A última que ouvi foi de uma menina pras banda do campinho que se atava e quebrava copo, colocava pedra nas panela de casa sem abrir a tampa

(...) Frei Hermes foi lá, chamou a menina segurada pelo pai e haja a menina caí no chão, rolava e brigava com ele falando outras língua também [...] eles passaro foi hora falando nessas língua, até que foi se acalmando, acalmando até saire da menina”.²⁹

O imaginário construído pelas rezadeiras evoca a presença de Frei Hermes como um padre rezador-curador que tem o poder de, através da palavra oral, esconjurar, amaldiçoar, descobrir segredos contra feitiços. A força do poder eclesial é (re) significada pelas benzedeadas com o propósito de, no processo de identificação, afirmarem um lugar de poder em suas identidades. O ato de controlar espíritos, “domar” possessões, falar na língua dos espíritos ou mortos faz com que pensemos na representação de um padre com as características de um xamã (Eliade 1960), (Lewis 1971). A identificação das mulheres benzedeadas com Frei Hermes pode ser entendida pela forma surpreendente com que o padre vivenciava experiências que se aproximavam da cosmologia dos encantados.

NAS DOBRAS DAS IMAGENS CONVENCIONAIS: UM PASSO FINAL

Pensar a possibilidades de contar as trajetórias de constituição do espaço urbano de Capanema na Amazônia Bragantina através das narrativas orais das rezadeiras é parte de um esforço para produzir versões, direitos de voz e escuta de outros sujeitos geralmente alijados da escrita da história convencional. Dar a essas mulheres um lugar na escritura impressa na resma

do livro da vida não significa apenas uma oportunidade de falar do passado, mas o privilégio de interpretar, reviver e acertar as contas com o presente, projetando, oportunamente, imersão de suas identidades na mobilidade das histórias individuais e coletivas do lugar (Gagnebin 2004: 91).

Inserir as fotografias no ato de lembrar possibilita o entrelaçar de três formas de narrções, camadas sobrepostas e intercambiantes que envolvem a narrativa oral, representação imagética e narrativa gestual. Dona Fátima caminha lentamente para frente de casa com a foto (fig. 04) com o objetivo de descrever o local exato onde os trabalhadores braçais desbravaram a Avenida João Paulo II (antiga Av. Presidente Médici). Ao seguir manuseando o documento visual aponta, olha para um lado e outro da rua, busca sinais, árvores antigas, postes, casas das famílias antigas, a observação fixa da imagem oscila com a visualidade urdida na paisagem presente. Em alguns instantes a narradora inseri na fotografia elementos atuais, em outros, quer transfigurar o texto fotográfico para o cenário urbano. O clímax do ato narrativo esboça quando ergue a foto no paralelo da rua, fundindo esforço performático, memória e imagens imaginárias (Bédarida 2005; Gertz 1989; Zumthor 1993).

As mulheres rezadeiras são exímias no ofício do narrar e curar. Seu sistema de identificação está associado às práticas xamânicas construídas nos trânsitos, circuitos das migrações, suor, lágrimas, trabalho, representações de universos culturais fugidios... Para, além disso, elas desmontam o caráter institucional das

paisagens urbanas, monumentos, símbolos pretensamente universalizantes. Estamos conectados a Le Goff quando afirma que o “documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si própria” (Le Goff 2003: 538).

Nessa rede de incorporações, negociações, esquecimentos, lembranças, dominações e transgressões, as vozes populares movimentam imagens da cidade do passado capturadas pelas lentes de fotógrafos profissionais, provavelmente contratados pelo poder público para registrar as cenas da vida urbana desejadas, problematizam a concepção tradicional de patrimônio, requerendo o direito de inclusão social como agentes históricos também construtores de Capanema. Assim, a metodologia utilizada em cruzar a leitura de imagens oficiais com a interpretação dada pelas rezadeiras, numa perspectiva “vista de baixo” e popular, esgarça, na contramão, representações cristalizadas da cidade, trazendo para a escrita da história outras experiências e paisagens culturais de sociabilidades e tensões, comumente postas nas dobras de retratos emoldurados pelo discurso do poder hegemônico.

NOTAS

¹ Cunhamos a expressão “Amazônia Bragantina” para enfatizar hábitos alimentares, linguagens, religiosidades, costumes, movimentos e dinâmica das populações que transitam em vilas, sítios, comunidades, “terrenos”, encruzilhadas e “beira de estrada” no entre – lugar do campo/cidade dessa área do nordeste do Pará.

² A cidade de Capanema está localizada no nordeste Paraense, na microrregião Bragantina, tem relações limítrofes com Traquateua, Maracanã, Salinópolis, Bragança, Peixe-Boi e Ourém, tendo distância em linha reta de Belém o equivalente a 160 km pela rodovia BR 316. Abrange uma área de 614,026 km², população de 63.628 hab. Densidade de 103,62 hab./km², um clima equatorial úmido, atualmente uma vegetação voltada para a criação de gado e agricultura. IBGE. Enciclopédia dos municípios Brasileiros. Capanema-PA.

³ Informações adquiridas mediante entrevistas realizadas com os antigos moradores: Juscelino Paiva, 87 anos; Tereza Silva, 75 anos; Luís Ferreira, 55 anos e Reginalva Moura, 63 anos. As entrevistas foram realizadas entre os meses de maio e setembro de 2009.

⁴ Antônio Maria da Silva Domingues, 61 anos. Entrevista realizada em agosto de 2009.

⁵ O plantio de feijão, milho e mandioca despontam como gêneros agrícolas constituintes para o bom andamento da economia agrícola. Uacima, babaçu, junco e fibras de buriti são outros potenciais vegetais explorados. A cobertura vegetal de floresta densa dos baixos platôs Pará/Maranhão foi quase que totalmente substituída pela floresta secundária, ou de capoeira, pela ação dos desmatamentos para o plantio de espécies agrícolas de subsistência e por campos artificiais destinados à pecuária de leite e de corte. Estatística Municipal. in *Gerência de base de dados estatísticos do Estado*, 2008, pp. 31-36, 20-24.

⁶ Maria das Dores é rezadeira nascida em Capanema, filha de paraenses, 89 anos. Entrevista realizada em maio de 2010.

⁷ Inicialmente essa ideia está associada à posição geográfica “central” da cidade. O município era constituído de distritos (povoados menores que subsistiam de caça, pesca e atividade agrícola reduzida), a luta pela sede municipal envolvia disputas pelo

poder político, posse de terras e controle de verbas provenientes da esfera estadual. Entre 1908 e 1913 a sede do município funcionou na vila de Cachoeira, posteriormente denominado de Mirasselas, como resultado da necessidade do então governador, Augusto Montenegro de dar continuidade ao estabelecimento da estrada de ferro, ocupando as suas margens – tornando a localidade a primeira parada da estrada de ferro na região bragantina (IBGE 2010 – Capanema-PA).

⁸ Entrevista realizada com dona Fátima, 67 anos, em maio de 2010.

⁹ Dona Fátima, depoimento citado.

¹⁰ Entrevista realizada com dona Ângela 73 anos, em Abril de 2010.

¹¹ Entrevista realizada com Cristina Gaspar de 77 anos, nos meses de julho e Setembro de 2010.

¹² Dona Ângela, depoimento citado.

¹³ “Sucurijú”, “sucuri gigante”, “gigante da boa”, “anaconda”: expressão popular para descrever tipo colossal de serpente, uma sub-espécie do comum verde Sucuri (*Eunectes murinus*), mas algumas especulações científicas propõem que fosse um descendente do “gigantophis”, uma grande serpente do Eoceno. Algumas tribos da Amazônia descrevem à Sucurijú como serpente de 40 metros e equivalente a cinco toneladas, tido ainda nas religiões indígenas como criador do rio Amazonas, controlador dos rios onde habita.

¹⁴ Pacu é o nome dado a várias espécies de peixes caracídeos da subfamília Serrasalminae, que também inclui as piranhas. Típico da região amazônica pode chegar a 25 kg. Fonte: disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/Sucuriju_Gigante. Acessado em 28 de Fevereiro de 2011.

¹⁵ Dona Ângela. Depoimento citado.

¹⁶ Entrevista com dona Fátima, outubro de 2010.

¹⁷ Posto de combustível Guajará, localizado na Av. Barão de Capanema, centro da cidade.

¹⁸ Dona Fátima, depoimento citado.

¹⁹ Expressão utilizada na cidade pelos mais idosos para designar as famílias nordestinas que migrando para Capanema, desenvolveram atividades criminosas, associadas à violência e pistolagem – uso ilícito de arma de fogo para transgredir leis e amedrontar populares. Durante muitos anos, Capanema teve no imaginário bragantino a imagem de cidade “mafiosa” e “violenta”, felizmente nos últimos vinte anos a referência tem diminuído.

²⁰ A pedido da entrevistada retiramos trechos referentes a nome de locais e pessoas.

²¹ Entrevista realizada com Dona Deuza, 77 anos, outubro de 2010.

²² Grito, barulho desordenado, alarde desnecessário.

²³ Dona Fátima, depoimento citado.

²⁴ Dona Deuza, depoimento citado.

²⁵ Capanema significa mato imprestável. Sm. (Tupi, Kaá panéma) os indígenas utilizavam o termo para indicar o local com escassez de caça. Segundo relatos de populares, a convivência com fartura, tanto de caça, pesca e agricultura, ao longo das décadas de 1950 a 1980, contrastava com aquelas antigas representações locais. Entretanto, o antropólogo Raymundo Heraldo Maués adverte-nos que a designação tupi pode ser entendida como “mato ou floresta mágica”, um local capaz de mudar o potencial zoo-vegetativo. Na verdade, o nome da cidade é uma homenagem a Guilherme Schüch, posteriormente Guilherme Capanema, primeiro e único Barão de Capanema, nascido em Ouro Preto, no dia 17 de janeiro de 1824 e faleceu no Rio de Janeiro em 28 de julho de 1908. Ele foi um naturalista, engenheiro e físico brasileiro, responsável pela instalação da primeira linha telegráfica do Brasil. Na passagem do século

XIX para o XX um grupo de técnicos veio para a região instalar a rede telegráfica Maranhão-Pará. Durante o período as pessoas se referiam ao local onde os trabalhadores estavam de Capanema. Com o passar dos anos, a nomenclatura foi se firmando como topônimo da cidade. Oficialmente temos a Av. Barão de Capanema como homenagem a Guilherme Schuch. A palavra Capanema foi adotada pelo Barão em homenagem a uma serra, nas proximidades de Ouro Preto onde havia nascido (Souza 2010: 32-35). IBGE. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Guilherme_Sch%C3%BCh. Acessado em 04/02/2011. Algumas informações foram adquiridas com José Firmino, ex-morador de Capanema, atualmente em Bragança, entrevista realizada em 14 de junho de 2010.

²⁶ Frei Hermes de Recanati (1915-1993) nasceu em Spirano, Itália. Chegou ao Brasil em 1946 destinado a função de realizar desobrigas em Abaetetuba e Igarapé Miri, depois de idas e vindas entre o Pará e Maranhão, retorna em 1964 como pároco interino de Capanema, assumindo no fim da década de 1960 papel representativo na liderança da Igreja Católica na cidade até sua morte no dia 15 de maio de 1993. Há vários relatos orais dos moradores de Capanema que descrevem atos heróicos, milagres, poderes sobrenaturais e controversos sobre o sacerdote. Nesse trabalho, no entanto, elencamos alguns depoimentos relacionados às vozes das mulheres rezadeiras, em particular. (Miranda 1994).

²⁷ Dona Fátima, depoimento citado.

²⁸ Dona Ângela, depoimento citado.

²⁹ Maria das Dores, depoimento citado.

REFERÊNCIAS

Antonacci, M. A. 2004. Culturas da voz em circuitos África/Brasil/África, in *VIII*

- Congresso Luso – Afro – Brasileiro de Ciências Sociais em Coimbra*, pp. 1- 12. Coimbra. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel7/MariaAntonacci.pdf>. Acesso em 13/07/2011.
- _____. 2001. Tradições de oralidade, escrita e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940. *Projeto História* 21:105-138.
- _____. 2009. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas, in *Tempo e Argumento* 1(1):46-67.
- Ansart, P. 2004. História e memória dos ressentimentos, in *Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Organizado por S. Bresciani e M. Naxara, pp. 15-36. Campinas: Unicamp.
- Bédarida, F. 1994. Tempo presente e presença da História, in *Usos e abusos da história oral*. Organizado por J. Amado e M. M. Ferreira, pp. 219-229. Rio de Janeiro: FGV.
- Benjamin, W. 1994. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- Brasil, M. C. 1977. Os Fluxos migratórios na região norte nas décadas de 70 e 80: uma análise exploratória. Disponível em <http://www.fundaj.gov.br/docs/text/mabrasil.doc>. Acesso em 04/09/2010.
- Burke, P. 1992. *A escrita da história*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Unesp.
- _____. 2010. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cancela, C. D. 2006. População e cidade, in *Casamento e relações familiares na economia da borraça. Belém (1870-1929)*. Tese de Doutorado em História Social, Universidade de São Paulo.
- Cardoso, C. F. & Mauad, A. M. 1997. História e imagem: os exemplos da fotografia e do cinema, in *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Organizado por C. F. Cardoso e R. Vainfas, pp. 401-417. Rio de Janeiro: Campus.
- Cascudo, L. da C. 1965. *Made in África*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Castells, M. 1999. *O poder da identidade*. Vol. II. 3. ed. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra.
- Chambouleyron, R. 2010. *Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial*. Belém: Açai.
- Coelho, G. M. 2002. *No coração do povo: o monumento à república em Belém (1891-1897)*. Belém: Paka-Tatu.
- Eliade, M. 1991. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 1960. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México/Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Figueiredo, A. de M. 1993. Pajés, médicos & alquimistas: uma discussão em torno de ciência e magia no Pará oitocentista. *CADERNOS DO CFCH* 12(1-2):41-54.
- _____. 2008. *A cidade dos encantados: Pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: Edufpa.
- Gagnebin, J. M. 2004. Memória, história, testemunho, in *Memórias e (res) sentimentos: indagações sobre uma questão sensível*. Organizado por S. Bresciani & M. Naxara. Campinas: Unicamp.
- Gaskell, I. 1992. História das imagens, in *A escrita da história*. Organizado por P. Burke, pp. 236-271. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Unesp.
- Gertz, C. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Hall, S. 1999. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva,

- Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. 2009. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: UFMG.
- IBGE. 1957. Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Vol. XIV. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes.php. Acesso em 17/02/2011.
- Lacerda, F. G. 2010. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*. Belém: Açaí.
- Le Goff, J. 2003. *História e memória*. Campinas: Unicamp.
- Lewis, I. 1971. *O êxtase religioso. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.
- Martín-Barbero, J. 2001. Comunicação e mediações culturais. *Diálogos Midiológicos* 23(1):151-163.
- Matos, M. I. S. 2002. *Cotidiano e cultura: história, cidade e trabalho*. Bauru: EDUSC.
- Maués, R.H. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo*. Belém: Edufpa.
- _____. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup.
- Maués, R.H. & G. M. Villacorta. 2008. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Edufpa.
- Miranda, F. D. R. 2001. *Necrológico dos frades menores capuchinhos da província do Maranhão – Pará – Amapá (1892-2001)*. Ministro provincial. São Luís: Caldeira.
- Neves, F. A. de F. 2010. A interiorização do catolicismo na Amazônia: as visitas pastorais de dom Macedo Costa (segunda metade do século XIX), in *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Editado por J. L. Alonso & R. Chambouleyron, pp. 183-200. Belém: Açaí.
- Oliveira, P. de S. 2004. Avós e netos nas classes populares: a recusa de não se sentir em lugar algum e a redescoberta de novo projeto de vida, in *Memória e (re) sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Organizado por S. Bresciani & M. Naxara, pp. 269-277. Campinas: Unicamp.
- Pacheco, A. S. 2006. *À Margem dos “Marajós”: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” – Melgaço-PA*. Belém: Paka-Tatu.
- _____. 2011. Visualidades na voz: memórias, patrimônios e conflitos na Amazônia Marajoara, in *Anais do VIII Colóquio de História da Arte*. Belém: UFPA.
- Pinto, M. I. M. B. 2002. Iconografia compulsiva da modernidade, mágicas mecânicas e urbanização. *Revista Amazonense de História* 1(1):31-39.
- Pollak, M. 1992. Memória e identidade social. *Estudos Históricos* 5(10):200-212.
- Portelli, A. 1997. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na história oral. *Projeto História* 15:13-33.
- _____. 1997. Forma e significado na história oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História* 14:7-24.
- _____. 1996. A filosofia e os fatos. *Tempo* 1(2): 59-72.
- _____. 2000. O momento da minha vida: funções do tempo na história oral, in *Muitas memórias, outras histórias*. Organizado por D. R. Fenelón, L. A. Maciel & P.R. Almeida, pp. 297-313. São Paulo: Olho d'água.
- Prandi, R. 2004. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Rios, K. S. 2001. A seca nos atalhos da oralidade. *Projeto História* 22: 287-301.

- Sarlo, B. 1997. *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação*. Tradução Rúbia Prates e Sérgio Molina. São Paulo: Editora da USP.
- Sousa, T. de J. 2010. *Capanema: minha terra, nossa gente e sua história*. Capanema: Vale.
- Silva, J. da S. 2007. *Congregação do preciosíssimo sangue: um estudo sobre a memória das irmãs em Capanema*. Monografia. Curso de Especialização em História da Amazônia, Universidade Federal do Pará.
- Silva, M. A. P. 2009. *A cidade vista através do porto: múltiplas identidades urbanas e imagem da cidade na orla fluvial de Belém-PA*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará.
- Siqueira, J. L. F. de. 2008. *Trilhos: o caminho dos sonhos (Memorial da Estrada de Ferro de Bragança)*. Bragança: Tumas.
- Thomas, K. 2010. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Thompson, E. P. 1966. History from below, in *The Times Literary Supplement*, pp. 279-280, 7 de abril. Cambridge.
- _____. 1998. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1981. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Thomson, A. 1997. Reconstituindo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. *Projeto História* 15:51-71.
- Khoury, Y. A. 2001. Narrativas orais na investigação da história social. *Projeto História* 22: 79-103.
- Ki-Zerbo, J. 1982. *Metodologia e pré-história da África*. Tradução de Beatriz Turquetti et al. São Paulo: Ática/Unesco.
- Williams, R. 1989. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. Tradução Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2007. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Tradução de Sandra Gardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo.
- Zumthor, P. 1993. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Cia. das Letras.

Recebido em 18/04/2011.

Aprovado em 27/08/2011.