

**“É UMA COMUNIDADE. É UMA COISA COMUM”.
TERRITÓRIOS DE MEMÓRIA E DE LUTA POR MORADIA
POPULAR NA AMAZÔNIA BRASILEIRA (COARI, 1980/2012)***

NELSON TOMELIN JR.

Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM/Manaus). É doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. E-mail: nelsontomelin@yahoo.com.br
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2764-5840>.

MARIA DO ROSÁRIO DA CUNHA PEIXOTO

Professora do Departamento de História e do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) É doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. E-mail: rosario.peixoto@hotmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4113-8922>.

RESUMO: Procura-se neste artigo problematizar processos de luta e organização de moradores de Coari, cidade do interior do Estado do Amazonas, que, a partir de experiências comuns de mutirão articuladas desde diferentes locais de cultura na região, lograram alcançar naquele município um movimento social pela posse de expressiva gleba de terra firme, livres das enchentes dos rios, onde então consolidaram o conjunto de moradias populares do Bairro do Pêra. Migrantes do campo para a área urbana, antigos habitantes da floresta e das águas, vivendo em colocações de extração da borracha e em casas flutuantes, os narradores orais desta pesquisa nos falam de suas histórias, modos de viver, trabalhar e de resistir pelo direito à cidade. São memórias revalorizadas aqui como fronteiras da experiência e espaços de disputas, que apontam para lugares diversos do político e utopias no fazer-se presente de uma comunidade de trabalhadores na Amazônia brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho; direito à cidade; migração interna; Amazônia brasileira; história oral.

* Este trabalho contou com o incentivo da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Edital FAPEAM n. 006/2019 – Universal Amazonas). O apoio interinstitucional no âmbito dos projetos PROCAD/CAPES Trabalho, Cultura e Cidade (PUC-SP/UFAM/UFCCG) e de Professor Visitante (USP/AUCANI/DH/PPGHS) contribuiu para a consolidação de perspectivas metodológicas comuns de pesquisa.

“IT IS A COMMUNITY. IT'S A COMMON THING”. TERRITORIES OF MEMORY AND STRUGGLE FOR POPULAR HOUSING IN THE BRAZILIAN AMAZON (COARI, 1980/2012)

ABSTRACT: This article seeks to problematize processes of struggle and organization of residents of Coari, a city in the interior of the State of Amazonas, which, based on common experiences of joint efforts articulated from different cultural places in the region, managed to achieve a movement in that municipality social for the possession of an expressive piece of land, free from the floods of the rivers, where they then consolidated the set of popular houses in Bairro do Pêra. Migrants from the countryside to the urban area, former inhabitants of the forest and water, living in rubber extraction sites and floating houses, the oral narrators of this research tell us about their stories, ways of living, working and resisting for the right to City. Memories are revalued here as frontiers of experience and spaces for disputes, which point to different political places and utopias in the presence of a community of workers in the Brazilian Amazon.

KEYWORDS: Work; right to the city; internal migration; Brazilian Amazon; oral history.

Recebido em: 30/11/2020

Aprovado em: 18/01/2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.23925/2176-2767.2021v70p261-287>

Na obra coletiva *A invenção do cotidiano*, dirigida por Michel de Certeau, Pierre Mayol traça a partir de Henri Lefebvre o que considera as linhas conceituais que delimitam a definição mais apropriada de um bairro: “uma porta de entrada e de saída entre espaços qualificados e o espaço quantificado”. Em outras palavras, explica Mayol, “o bairro é o espaço de uma relação com o outro como ser social”, quando “a cidade é, no sentido forte, ‘poetizada’ pelo sujeito: este a refabricou para o seu uso próprio desmontando as correntes do aparelho urbano” (CERTEAU, 2013, pp. 41-45). Essa desmontagem, assim acreditamos, é uma das expressões da luta pelo direito à cidade.

A presente pesquisa¹ procura evidenciar resistências de moradores do interior do Estado do Amazonas que, a partir de relações comuns de organização e mutirão articuladas em diferentes locais de cultura na região, lograram alcançar na cidade de Coari um movimento social pela posse de expressiva gleba de terra firme², onde se ergueu o conjunto de habitações populares do Bairro do Pêra. Os narradores aqui apresentados, migrantes de localidades diversas de áreas rurais e urbanas, dizem ser “comum” o ato de dividir com o outro. A partir de suas vivências na Amazônia brasileira, nos contam sobre as suas experiências, sobre dividir o trabalho, o tempo, o convívio, os alimentos e as refeições, falam ainda sobre o lazer, as dificuldades, o espaço de moradia. Relatam práticas comunitárias aprendidas desde a infância, tecidas na lida com a agricultura em situações de exploração econômica de seu tempo, condição que souberam enfrentar e contra a qual resistiram pela criação de saberes e fazeres compartilhados.

São homens e mulheres capazes de fazer praticamente quase tudo o que precisam para viver. Fazem a casa em que vivem, a canoa, o arpão, o arco, a flecha, a rede e o cerco da pescaria. Sabem de plantas e cascas medicinais para a produção de remédios e garrafadas. Inventaram complexas relações com o meio a partir das quais descobriram ou reconheceram a cultura da cura na cultivada floresta amazônica. Plantam,

¹ O conjunto de narrativas orais que fundamentam este trabalho foi registrado no município de Coari em julho de 2011 e em fevereiro de 2012, por ocasião de atividades de docência na cidade no âmbito do PARFOR/CAPES/UFAM (Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica).

² Este termo designa as regiões altas do relevo amazônico em que não há alagamento no período sazonal de enchente dos rios, característica que agrega valor a essas terras para fins de moradia.

colhem, criam animais e preparam a comida que comem. São também profundos conhecedores de relações sociais fraternas e duradouras, vivenciadas com companheirismo e solidariedade.

Ao narrarem tais trajetórias de vida, esses trabalhadores evidenciam a criação de importantes saberes produzidos a partir de suas experiências cotidianas de organização política, o que lhes possibilitou a ampliação das noções do direito à vida e da cidadania em suas comunidades, de origem e de agora. São barqueiros, canoeiros, pescadores, marceneiros, agricultores, líderes comunitários, sindicalistas, acumulando, a maioria deles, todos esses saberes. São homens e mulheres que preservaram e ainda preservam o valor e a dignidade das relações de vizinhança, vencendo juntos situações de exploração, carestia e pobreza.

As palavras “comum” e “comunidade” relacionam conteúdos distintos em sociedades e momentos históricos diversos, sugerindo desde relação conjunta sob um ordenamento participado, a distinções de classe, os comuns entre si (WILLIAMS, 2007). A comunidade, e seus aspectos comuns, tal como aparecem pelas reflexões dos narradores, talvez dialoguem mesmo com a noção de “pedaço”, conceito identificado por José Guilherme Magnani (1984) em culturas urbanas da periferia de São Paulo nos anos de 1980. Nesse campo de análise, reforçam-se cuidados metodológicos na utilização do termo “comunidade” e suas derivações, afastadas as concepções uniformizadoras do social (TARDE, 2000) ou os modelos exclusivistas liberais de transformação da sociedade (FOURIER, 1974). No campo da pesquisa em história, com a aplicação do termo, deve-se atentar para o risco de se refazerem os caminhos teóricos de perigosos mitos de origem (HOBSBAWM, 1984), no caso, o “mito comunitário”,

Na contracorrente dessa tendência, a atenção para as ambiguidades, assim como para as resistências que se articulam em formas de supostos conformismos sociais, e vice-versa (CHAUI, 1986), tanto quanto para as indeterminações, contradições e diversidades constitutivas do presente (BENJAMIN, 1993), abre espaço para a leitura de táticas, utopias, projetos alternativos de sociedade, e lugares diversificados do político, em movimentos de avanço e de recuo dos sujeitos históricos e de suas lutas. Trata-se de refletir historicamente um meio em que o urbano e o rural se relacionam, também no campo da memória (SÃO PAULO/SMC, 1992 e

FENELON *et al*, 2000). Na trilha de Homi Bhabha, propõe-se a “colocação de questões de solidariedade e comunidade em uma perspectiva intersticial”, buscando abrir “um espaço interrogatório (...) entre o ato da representação – quem? o quê? onde? – e a própria presença da comunidade” (BHABHA, 1998, p. 21-22).

A cidade de Coari está localizada a pouco mais de quatrocentos quilômetros da capital do Estado do Amazonas. Não existem estradas de Manaus para lá. A viagem de barco regional tem a duração de aproximadamente um dia e meio. Desde a instalação de uma das principais sedes da Petrobrás na região, a base petrolífera de Urucu, o município conta com expressivos recursos de royalties como compensação financeira pela exploração mineral. Trata-se da quarta maior arrecadação municipal do Estado. Com uma população estimada em 85 mil habitantes, a região se caracteriza pela deficiência em serviços estatais de esgotamento de rejeitos domésticos e industriais sólidos, sem tratamento adequado da água ou investimentos públicos expressivos em educação e na capacidade produtiva local. Com altas taxas de mortalidade infantil, a saúde na região é uma calamidade. Mesmo os avanços nacionais nesse quadro introduzidos pelos governos Lula e Dilma produziram em Coari alterações tímidas, o que evidencia a natureza política de seu enfrentamento na cidade. Com os Programas Bolsa Família, Minha Casa Minha Vida, Mais Médicos, Pronaf, a taxa de mortalidade infantil local cai entre 2011 e 2016 de 19,21 para 12,76 (por mil nascimentos). Em 2017, um ano após o golpe de estado que afasta a presidenta Dilma Rousseff, aquela taxa volta ao patamar de 18,12³. Já estávamos então na ditadura que se inicia com o governo Michel Temer⁴.

Coari alcançou reputação nacional por gravíssimos escândalos de corrupção e outros crimes ligados às disputas políticas locais. O acesso ao bairro do Pêra se dava ainda por um igarapé em 2011. No momento desta pesquisa, o projeto de construção de uma ponte aprovado pelo governo do Estado já contava mais de dez anos, com denúncias inúmeras de desvios de

³ Dados e estimativas a partir do último censo IBGE de 2010, disponíveis em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/coari/panorama>.

⁴ O presente texto foi escrito em meio à pandemia de COVID-19 e as consequentes diretrizes de isolamento social, quadro que evidencia, com o saldo de milhares de mortos no Brasil, e no mundo, o resultado de décadas de exploração por políticas neoliberais na área da saúde, com o recurso, em muitos países, como o nosso, de golpes de estado e da instalação de ditaduras para esse fim.

recursos públicos na rubrica. Quando da realização das entrevistas para esta pesquisa, no bairro, já eram mais de quatro mil habitantes. Chegavam então até suas casas com o apoio de catraias ou por um caminho de madeira suspenso sobre boias de assacu, bastante instável e motivo de afogamentos e quedas constantes, também de motos. A ponte foi construída em 2016.

Nos diálogos reproduzidos adiante foram abordados temas especialmente relevantes para a reflexão sobre os atuais modos de viver urbanos e rurais na Amazônia brasileira. Serviram como orientação para esses encontros a metodologia de História Oral proposta por Alessandro Portelli, ao lembrar que a entrevista “não pode criar uma igualdade que não existe, mas ela pede por isto” (1997, p. 10). A esse percurso metodológico, ancorado na valorização dos aspectos dialógico e participativo, somam-se os aportes teóricos de E. P. Thompson (1981) quanto à importância da reflexão no campo da pesquisa em História sobre as experiências dos sujeitos, como forma de superação de determinismos do pensamento em sobrevoos de classe, tanto quanto do equívoco de aparecerem as ações organizadas de homens e mulheres como *espasmódicas*, movimento naturalizado, ou desprovido de planejamento e saber.

Ainda no campo da História Oral, acompanhamos Alistair Thomson (2002, p. 341), quando enxerga no movimento humano físico da migração de um lugar para o outro “apenas um evento em uma experiência migratória que abarca velhos e novos mundos e que continua por toda a vida do migrante e pelas gerações subseqüentes”. A esse aspecto, soma-se a certeza de que a memória oral pode ser um importante elemento problematizador de dimensões ideológicas da história oficial, ainda mais em se tratando de grupos sociais marginalizados.

Os homens e mulheres que participaram deste trabalho são migrantes internos da Amazônia, fundadores de um bairro constituído ao longo da década de 1980 a partir de um processo de luta e conquista do direito à moradia digna na zona leste da cidade de Coari. Em 1982, da convergência de seus interesses e valores sociais, as famílias daqueles trabalhadores, a quem até então era permitido apenas viver em casas flutuantes, conquistam a terra firme e, sobretudo, uma nova frente social de articulação de seus saberes comuns. O Bairro Pêra de Santa Luzia tem data de nascimento e sujeitos históricos definidos. Evidenciando grande

capacidade de negociação tática e enfrentamento da classe social dominante de então, moradores de flutuantes inventaram novo território de resistências e memória popular na cidade, tendo deslocado nesse movimento arraigados poderes da elite política e econômica local.

As ambiguidades e contradições que marcam a trajetória daquelas lutas não são diferentes de posições e reposicionamentos frente ao poder que vemos na formação e criação social de muitas instituições que constituem os modos culturais de viver nas cidades brasileiras. Trata-se de alcançar o significado histórico de um processo específico e de seus momentos mais relevantes na invenção de um lugar do político (PAOLI *et al*, 1983), tornados visíveis pela memória dos vizinhos envolvidos naquela conquista por valores fundamentais de defesa e manutenção de suas vidas, com a participação na definição dos rumos sociais de seu próprio futuro.

“É COISA COMUM”

O encontro com Odineia aconteceu em 10 de julho de 2011. Respeitada no Bairro do Pêra, assume, frente às contradições de gênero e de classe que lhe conferem, cotidianamente, a posição de um firme e contínuo enfrentamento pelo direito à cidade. Como liderança comunitária e mulher migrante, distingue-se no seu grupo social por seu papel em defesa das redes familiares e seus laços com a comunidade ampliada, pela valorização de princípios étnicos e manutenção da tradição cultural, relacionados ainda tais aspectos com dinâmicas identitárias intergeracionais (BODNAR, 1996). A conversa se deu no quintal da casa de parente de Odineia. Ela assava na brasa uma cambada⁵ de piranhas para os amigos. O seu telefone celular chamava ininterruptamente. O dia era de descanso e de confraternização: “porque toda a vida, a minha mãe, o meu pai, e, até hoje, eu também, aonde a gente tá as pessoas gostam muito, sabe”. Odineia conta que ainda jovem foi também professora, “dava aula com lamparina, alfabetizando” adultos. À época desse encontro, Odineia já era uma mulher madura. Nascida em uma colocação de seringa na localidade de Ará, situada acima do município de

⁵ Trata-se de termo regional para designar certa quantidade de peixes, a exemplo do que se refere em outras localidades do país como “enfizadas” e “enfieiras”, expressões que descrevem o costume de espetar pela guelra os pescados em pedaços de galhos de árvores, ou linhas de nylon, para o seu posterior transporte e venda.

Fonte Boa, na região do rio Juruá, migrou daquele interior do estado para Coari aos nove anos de idade, com a família, pai, mãe e irmãos, em busca de trabalho.

Nós viemos de canoa, no remo, naquela época não existia rabetinha. Muitos dias, não sei nem quantos dias nós passamos pra chegar a Coari. A gente vinha fazendo escala nos portos, sabe. Nessa época, só éramos três [irmãos] (Odineia).

Provenientes do Peru, as águas da extensa calha do rio Juruá atravessam todo o Estado do Acre para desaguardem na margem direita do Rio Amazonas, entre os municípios de Fonte Boa e Tefé, logo acima de Coari. Muito mais do que a descrição de um caminho da geografia física, guardam memórias de trabalhadores, em sua maioria, nordestinos que, no final do século XIX e meados do século XX, chegam à Amazônia em grandes fluxos migratórios para a extração da borracha.

O périplo, vencido a remo, em percurso fluvial de mais de quatrocentos quilômetros, situa as lembranças de Odineia em um tempo e espaço social de desafios. A imagem não é idealizada, repete-se com frequência no cenário de proporções gigantescas da Amazônia: uma família migrante em um pequeno e modesto barco na imensidão dos rios e da floresta. E essas são águas perigosas, demandam da navegação em canoa provisões de sobrevivência calculadas, além de saberes ainda maiores do que a força e a coragem exigidas. Odineia relembra que será ainda da extração da borracha e da castanha nas imediações de Coari, que seu pai, sua mãe, e ela própria, ainda criança, tirarão o sustento: “E eu também cortei seringa. Eu cortei seringa até os meus quinze anos, dezesseis”.

A experiência de vida e trabalho do seringueiro na Amazônia é marcada pela inteligência e capacidade de cálculos complexos. Estima o tempo da plantação e da colheita. Se for fazer a roça, planeja as tarefas pelo fluxo da cheia e vazante dos rios. Planta na vazante, colhe na enchente. Caso esteja envolvido com a economia da borracha e da castanha, colhe primeiro a borracha, depois a castanha, “que lá é três meses, né. A borracha é mais, a borracha é seis mês, oito mês”, explica Odineia. São manejos que envolvem, quando a vida permite, períodos de estada na colocação e na cidade, articulando nesses dois espaços perspectivas, modos de trabalhar, prazos de produção e retorno financeiro em momentos diversos.

Intrínseca à exploração do trabalho do seringueiro é também a exploração dos seus saberes e capacidade de organização. A compreensão da dinâmica interna dessa realidade contribui para a desconstrução da ideologia referente ao investidor seringalista, suposto homem de planejamento, sagaz, que ensina, molda e “emprega” na produção a força de trabalho dos “incultos” nordestinos.

A imagem social laudatória do “patrão-doutor” é uma das faces da violência contra a classe trabalhadora no Brasil. As figuras do “empregador” e do “empregado” são resultado de uma construção ideológica elaborada com a implantação das leis trabalhistas do governo Vargas⁶, em um período que igualmente marcaria a região Amazônica, como a segunda grande frente de extração da borracha (1942-1945) e seu “exército” de “soldados” durante a Segunda Guerra Mundial. Também o vocabulário de guerra utilizado no período para aquela devastadora economia produtiva esconde ideologias que fazem crer na eficiência dos “saberes” de uma elite planejadora. No entanto, esse trabalho jamais seria possível sem os conhecimentos dos trabalhadores. A dicotomia entre planejamento e execução, como observa Cornelius Castoriadis⁷, atento leitor de Marx, fundamenta as bases centrais da “divisão do trabalho”, quase sempre desarticuladas e deslegitimadas pela luta e experiência dos trabalhadores⁸, em distintas áreas de ofício: Odineia descreve o processo de “impicar” a seringa, abrindo as “picadas”, as “estradas” percorridas pelos seringueiros para a colocação das tigelas, de árvore em árvore, a fim de aparar o leite, o futuro látex. Trabalho árduo que exige conhecimento, planejamento e tenacidade. O conhecimento de Odineia e de sua família, com a experiência de solucionar problemas e criar oportunidades, de produzir um saber comum a partir de atividades de mutirão, é condição necessária para a realização dos trabalhos de extração de matérias-primas da mata.

⁶ O tema é problematizado por Kazumi Munakata em *A legislação trabalhista no Brasil* (1985).

⁷ Conf. do autor, o livro *A experiência do movimento operário* (1985).

⁸ Marilena Chaui discute o tema a partir das chamadas “greves do zelo”, experiência da classe trabalhadora organizada que consiste em aplicar zelosamente os manuais dos departamentos de engenharia das indústrias, evidenciando nessa operação falhas estruturais da linha de montagem. Com esse processo de resistência demonstram o quão imprescindíveis são os conhecimentos dos trabalhadores no processo de produção, esses os verdadeiros engenheiros e inventores de criações, soluções e práticas estruturantes do trabalho. Conf. CHAUI (1986).

A partir de sua própria experiência como trabalhador originário da região rural no País de Gales, Raymond Williams observa, em *A importância da comunidade*, que o “hábito da obrigação mútua” entre os núcleos sociais da classe trabalhadora, para os quais o trabalho é sempre demasiadamente penoso para ser realizado individualmente, “facilmente se torna o terreno em que é possível a exploração” (WILLIAMS, 2015, p. 168). Destaca ainda o autor que “quando se tem a percepção desse tipo de dever natural em relação aos outros, pode-se estar muito cruelmente vulnerável, em um sistema de exploração consciente do trabalho” (WILLIAMS, 2015, p. 168).

Odineia nos fala da importância de sentimentos de respeito, solidariedade, ajuda mútua como definidoras das relações de vizinhança:

Porque no interior você é muito, como é que se diz, ligado aos vizinhos. Porque no interior é assim, é distante. Até aqui na cidade mesmo. Mais no interior. Difícil o pai de família que tem dois, três filhos. É cinco, seis. Aí, quer dizer, a família do fulano, os filhos do fulano, com a sua, com a do outro se uniu, já se torna assim uma amizade, uma família, né. Aí chega, o camarada chega, ele traz farinha, traz isso, aí junta todo mundo, senta todo mundo no chão assim, come tudo. Quer dizer, é uma comunidade, né, é uma coisa comum. Comum é aquilo que você reparte com o outro. Quando um não tem, o outro tem.(...) Porque o pessoal diz, ah, por que naquele tempo: “se o Lula entrar vai virar comunismo”. Eu digo: “queria que virasse comunismo”. Porque hoje, quem vê, quem vê até no comunismo é os índios. Os índios é que vê no comunismo. Porque eles tá com a tribo dele, se um matar uma caça, assa pra todos os índios. (...). Porque, quando chega na minha casa, eu pergunto logo: “Tu já comeu? Quer almoçar?”. A minha família toda faz isso. Até das minha cunhada, né. Todos nós é assim. Mas tem pessoa que tu chega na casa e ele não te oferece nem se tu quer água. Tá vendo tu suado, mas ele nem pergunta se tu quer água (Odineia).

As redes de sociabilidade são aspecto importante da experiência da migração. Os processos de troca no interior das famílias e da arena social mais ampla de comunidades de migrantes, lembra Alistair Thomson (2002, p. 345), evidenciam a construção complexa de identidades e valores comuns que desafiam “teorias monocausais, lineares e econômicas, reformulando as maneiras pelas quais a migração é entendida”. Para os narradores do Pêra, a defesa daquelas conexões familiares e comunitárias como costumes comuns vitais para a sobrevivência material e afetiva do grupo se estende à experiência que se refaz na cidade por aprendizados construídos também no campo, envolvendo, ainda, saberes preservados de encontros étnicos. O entrosamento entre povos indígenas moradores originários da região com as comunidades rurais recentes de que provêm muitos desses narradores é

memória viva. Por vezes, a proximidade entre esses sujeitos alinha traços consuetudinários comuns ao ponto de parecerem um único povo.

Nessa época, a gente brincava todo mundo junto, né. Nessa época, eu tô dizendo, eu com 13, 14 anos. Eu vim de lá pegando os meus 14, lá do Piorini. 14, 15 anos. Eu lá, eu queria fazer a mesma coisa que eu fazia lá. Era uma inocência desgraçada. Eu andava de calcinha, só de calcinha. E quando eu cheguei aqui na cidade, a gente continuava andando assim, só que a mamãe brigava, sabe. Porque aqui já era mais... já pensou uma menina de 13, 14 anos, né. Só que eu não tinha seio, não tinha nada, sabe. Era toda lisinha. Toda, né. Respeitavam. Lá era respeito. Lá família dormia tudo numa casa só. Como índio, índio, é. Todo mundo se respeitava. De noite era rede, rede, rede. Você nunca ouviu falar dizer: “olha, fulano mexeu com a filha do fulano, com a esposa de fulano, não”. Até por onde eu passei não existia isso não, né (Odineia).

Também Ataíde, outro morador do Pêra, mencionou aspectos de união e construção de valores comuns entre a sua própria comunidade e a população indígena. Seu Ataíde, antes de tudo, é pescador: “médio Solimões, o alto Solimões, baixo Solimões, Lagos, e Lagos, isso aí eu conheço, viu, como a ponta dos meus dedos, a palma da minha mão, eu conheço”. Nascido na comunidade São José da Boca do Juçara, migra para Manaus com a família, repetindo o destino de muitos na região. Tece sua primeira tarrafa ainda criança: “fiz ela com duas braças de altura. Foi, de altura”. A partir de então, participa ativamente da economia doméstica.

O papai, o meu pai e a minha mãe, eles tavam na agricultura, arrancando mandioca, com meus irmãos, e ele entregava a responsabilidade pra mim: — Ataíde, hoje você vai dar conta do pescado, pra gente, o almoço e janta. — Tá bom! Eu pegava o caniço e ia m'embora. Nós era onze irmãos dentro de casa, né? Aí todos os onze tava no trabalho, e eu tinha que dar conta pra nós todos, de casa.

A perspectiva do mutirão, ou “mutira” – termo, segundo Ataíde, utilizado pelos índios para o processo de trabalho coletivo – abrangia todas as dimensões da vida comum, também da luta pela defesa da floresta contra os madeireiros. A comida, sempre dividida entre os indígenas, consolidava valores que os faziam estranhar costumes individualistas.

Aí, você amostrar uma banana pra um, Deus o livre, tem que ter pra tudinho. Se amostrar uma garrafa de refrigerante, ou qualquer coisa, tem que ter pra tudo. Não quer e fica bravo. Tem que ser pra tudo. Fica bravo (Ataíde).

A realização das tarefas cotidianas de produção da vida na aldeia envolve igualmente a todos: “Vai tudinho. É rápido. Faz o trabalho. De repente. Rapidinho”. O conceito de “subsistência”, compreensão

determinística e teleológica do capitalismo, que põe a realização do produto do trabalho em termos exclusivos de utilidade, nada explica sobre a atividade coletiva do mutirão.

Trata-se de princípios compartilhados e instituintes de perspectivas sociais democráticas e éticas (ESPINOSA, 2015; LA BOÉTIE, 1982; LEFORT, 1983; NEGRI, 2002; SADER, 1988).

O PÊRA

Referência de espaço de trabalho, o bairro do Pêra recebe o nome do igarapé que lhe dá acesso. Lugar antigo, de muita caça, às suas margens teria sido encontrado uma “pêra”, cesto tecido em formato de gamela, de abertura lateral, para ser levado nas costas. Trata-se de um tipo de paneiro,⁹ e serve para carregar animais e outros conteúdos de volume e formato variados, contidos com cordame de fibra de embira. Odineia explica.

Pêra, por causa de um paneiro, é. Só que ele é feito só uma banda. Ele é feito assim a costa todinho do tamanho do paneiro. Aí é feito uma beira assim, uma beira. Aí faz, bota um, faz todinha a beira dele. E deixa tipo uns cadarcinhos, assim, para meter a embira nele todinho. (...) Aí ele amarra tudinho com a embira. Vai nas costas. (...) Então, aqui nesse igarapé tinha muita caça. Aí o cara esqueceu na beira do igarapé o paneiro, a pêra que ele vinha trazendo. (...) Isso há muito tempo. Aí esqueceram. Aí, como não tinha nome, aí eles botaram, igarapé... aí botaram aqui aonde que ficou a pêra, eles botaram Igarapé do Pêra (Odineia).

Ao nome do bairro se acrescentaria ainda a referência de experiências comunitárias no campo da esperança e da fé religiosas, sendo designado após a conquista do terreno de Bairro do Pêra de Santa Luzia: “porque a Santa Luzia era da barreira, mas eu peguei a Santa Luzia (risos)”, completa Odineia. O núcleo constitutivo daquelas lutas pela moradia em terra firme acumulou perspectivas de práticas comuns também em encontros religiosos na comunidade da barreira, ocupação em área de risco da cidade. Os futuros moradores do Pêra frequentavam o lugar, onde fundaram o chão da sua união.

Aí da barreira eu comecei, eu formei a comunidade. Aí um senhor me chamou pra tirar a ladainha lá. Aí nós fumo, fumo dois anos. Aí quando nos três a terra caiu. A terra era barreira, né. Aí ele não tinha onde

⁹ O que comumente se designa na região pelo termo paneiro é um cesto redondo e aberto na parte superior, igualmente preso aos ombros, e bastante utilizado na coleta da castanha.

colocar a santa. Eu digo: “eu levo pro Pêra”. Até hoje ele diz que eu tomei a santa dele (risos), Santa Luzia. Aí como eu tinha uma sede bem ali, onde é lá naquela mangueira alta, aí nós no outro ano já fizemo o festejo lá. Faz um festejo, tipo um arraialzinho, né, um arraial. Aí passemos um ano, no outro ano, com três anos, aí ele queria levar pra cidade. E eu disse: “não”. Aí eu registrei na paróquia. Aí ele disse que eu tomei a santa dele (risos) (Odineia).

Odineia comenta que no princípio eram cinco as famílias que moravam no terreno, tendo o seu núcleo familiar iniciado a ocupação. A primeira etapa da disputa foi pela legalização da terra. Eram muitas as famílias que buscavam instalar-se na propriedade, momento em que a organização do movimento passou a exigir a sua aquisição pela prefeitura: “aí eu fui, juntei os cinco comunitários que eu tinha, fizemos o documento e levamos pra prefeitura. Pra comprar essa terra aqui que era dum cidadão chamado Irineu”. A narrativa abaixo contribui para observarmos as correlações de força e contrapesos presentes naquela disputa.

Aqui era só castanhal. Aí levamos pra ele comprar pra fazer a comunidade. Foi quando nós levamos, que era o prefeito que já morreu, seu Roberval, em 82. Aí ele... deixei lá, que quando passou um dia, que foi lá, aí ele foi e disse: “olha, Padilha, Odineia”, ele me chamava de Odineia, “tantos vereadores assinaram, mas teve dois que não assinou, né”. Aí eu disse: “tudo bem, qual foi eles?” Aí ele foi e disse. Aí eu fui, fiz um ofício, né. Mandeí fazer um ofício e entreguei na Câmara. Aí eles mandaram chamar lá, né. Aí nós fumo, chegamo lá, tava reunido, assim. Seu Roberval tava lá também nesse dia da Câmara. Aí, como eles [os dois que não assinaram] não vieram, eu fiz outro ofício, e fui pra plenária e entreguei pro presidente. Exigindo que eles viesse, né. Aí nós tinha uma sedezinha aqui em cima, da gente. Que tinha feito, a comunidade. Aí eles marcaram que vinham. Aí ajeitemo tudinho. Isso era de manhã, né. Fizemo um suco de fruta e tal, ajeitemo tudinho, que era pra coisar. Aí os meus comunitário tudo ao redor, né. Era como, assim, um cachorro bom de caça. Eu dizia: “olha, pega eles!”. Eles iam e pegavam mesmo (risos) (Odineia).

A expectativa do poder local de constranger o movimento por conhecidas estratégias de intimidação seria frustrada. Odineia comenta episódios de enfrentamento direto com aqueles representantes.

Aí ele chegou e disse que num ia assinar. Que não sei o quê, porque a verba, sabe... Aí eu fui, falei coisado. Aí ele disse pra respeitar, e bateu na mesa, né. Eu digo: “você não tem voz ativa pra bater na mesa, nem gritar, porque você aqui tá na nossa comunidade. Então lá na Câmara você é o vereador, aqui você é apenas um convidado. Agora eu vou lhe mostrar como vocês vão assinar esse papel aqui”. Dei-lhe. A jarra de

suco subiu todinha (risos). Daí o pessoal fecharam nele, né. Quando ele batia assim com toda força mermo. Rapaz, quando eu bati, ele: “não, não, vamos acalmar Padilha. Num é assim, nós viemo...”. Aí eu disse: “então assina”. Aí o pessoal: “dê pra ele, comadre, pra assinar”. [Dirigindo-se ao vereador] “Assina!”. Assinaram e nem leram o papel (risos). Eu digo: “eu quero ainda este mês esses documentos!” (Odineia).

A prefeitura adquire o terreno, reconhecendo a capacidade de organização e união do conjunto de comunitários. A confrontação direta com o vereador local consolida o saldo positivo de uma conquista, resultado concreto daquele enfrentamento, produto que difere da lógica clientelista de favores recebidos por proximidade ou relação com o poder. Passados quinze dias desse episódio, o Secretário de obra entrega a Odineia o documento de compra do terreno, alegando que a Prefeitura não tinha verba para desmatar, ao que ela replica: “Não, não se preocupe não, a gente desmata.” E assim foi feito.

A dignidade do trabalho e a luta comunitária pela conquista do Pêra aparecem relacionadas no relato de Odineia, lembrança da infância, do convívio com o pai: “porque caboclo nunca mandou nele. E é por isso que eu sou assim”.

A expectativa, por parte do poder público, de realizar o loteamento do terreno, através do trabalho não remunerado dos comunitários, para, posteriormente retomá-lo com vistas a atender a demandas eleitorais e políticas estranhas àquela conquista da comunidade, foi uma aposta frustrada.

Tratava-se de um direito conquistado, o que se evidencia ainda na força da narrativa de Odineia: “só pra quem lutou, só pra quem tava dependendo. Por exemplo, as pessoas que tavam, que era da comunidade, foi os que ganharam. Por isso eles estão tudo na beira”. Os registros urbanos daquela luta continuam visíveis na vizinhança, e também na memória.

Aqui, nesse primeiro lote aqui, todos estavam no primeiro movimento. Então a prioridade foi deles. Nós derrubamos, destocamos, medi na corda, fizeram as casas. Que nós ajudou a fazer. Eu ia pra mata serrar madeira pra fazer as casas. Tudo no mutirão. Cobria. Umas cobertas de palhas, outras cobertas de telha. E assim foi vivendo. Então é uma luta. Por isso eu tenho uma história muito grande. (Odineia)
(...)

Eles queriam tomar conta para dar pros amigos. Como deram o segundo lote [Pêra-2]. Porque aí pra trás, o terceiro [Pêra-3], eu fiz outro [pedido]. E como encheu o primeiro, aí eu comprei. E fiz outro pedido. E pedi, né. Já o segundo lote, o homem queria vender, essa parte pra lá. Aí essa mesma pessoa, que não queria que eu distribuísse, aí ela não me deixou mais na minha mão. Disse que não ia ficar mais na minha mão. [Eu disse] “Tudo bem” (Odineia).

O processo de organização social a partir do qual se alcançou o acesso à moradia digna é ameaçado pelo rápido adensamento populacional da comunidade, fragilizando-se o que nela havia de comum e contribuindo para desarticular a memória e os significados da participação popular. Odineia descreve o processo de fragmentação dos valores comunitários no Pêra.

é... e a minha intenção era aumentar a comunidade, sabe. É, era quanto mais gente pra mim melhor. E foi muito pior, entendeu. Porque quando era pouca gente era fácil de reunir e fazer qualquer trabalho, entendeu (Odineia).

Na ocasião dessa narrativa, o bairro estava na quarta etapa: o Pêra-4. Apresentava padrões sociais estranhos às características iniciais do assentamento. Não ter moradia não era mais exigência para integrar a ocupação. A comunidade organizada já tinha pouco, ou nenhum, protagonismo no ordenamento do espaço.

Conforme diz a narradora, as dimensões concretas “de fazer, de reunir, fazer mutirão” se constituem como aprendizado que surge da participação e do diálogo.

Trata-se antes de um costume que se origina da prática, um pensamento comum que vem do exercício político. O trabalho, nesse caso, é “criar poder popular”,¹⁰ movimento distinto de concepções idealistas de convencimento. Talvez seja por isso que Walter Benjamin (1987, p. 14) lembre “aos homens” que “convencer é infrutífero”.

Os anos 1980, período da conquista do Bairro do Pêra, foram também o momento de expressivos confrontos com a ditadura civil-militar (1964-1985) por parte dos movimentos sociais em várias frentes de luta em todo o país (por direitos trabalhistas, à saúde, à educação, à segurança alimentar), e marcaram igualmente o alargamento do campo social urbano como espaço

¹⁰ Palavra de ordem que marcou a resistência dos movimentos sociais populares contra a ditadura de Augusto Pinochet no Chile (1973-1990).

de resistência pelo direito à cidade. A chamada “década perdida” para o capital, em setores econômicos diversos, seria palco de importantes lutas políticas¹¹: as greves do ABC de 1978/79/80; o Novo Sindicalismo; o PT (Partido dos Trabalhadores) e a CUT (Central Única dos Trabalhadores) são fundados; o SUS (Sistema Único de Saúde) passa a ser pensado como uma realidade possível em meados daquela década; a Constituição Federal de 1988 nasce daquelas lutas; da organização em áreas rurais pela reforma agrária é criado o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra); as lutas de Chico Mendes e de muitos outros seringueiros, em defesa da vida e dos espaços de trabalho comunitários na Amazônia acreana, contra os interesses de latifundiários locais e internacionais, ampliam, com alcance planetário, o sentido humano e importância social do meio ambiente; O PT, com Luiza Erundina, assume a prefeitura de São Paulo (1989-1992) e, nas periferias da cidade, crescem as mobilizações constituídas a partir da associação em pastorais da igreja católica e em organizações de bairro, criam-se movimentos de mutirão e autogestão pelo direito à moradia digna, a partir das quais se consolidam resistências: a UNMP (União Nacional por Moradia Popular) e a CMP (Central de Movimentos Populares).

Como produto desse processo, em 1991, foi encaminhado ao Congresso Nacional um projeto de iniciativa popular que desenhava um sistema de financiamento para enfrentar a questão do direito à habitação e à cidade no Brasil, o qual propunha um modelo federativo de articulação de orçamentos sob o controle social, à maneira do que já se conhecia com o SUS, cujo eixo central era a participação popular. O Ministério das Cidades, o Sistema Nacional de Habitação (SNH), o Conselho Nacional das Cidades, o Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social (FNHIS), bem como a instituição das Conferências Nacionais das Cidades a partir de 2004, resultado de expressiva participação da sociedade, conformaram o desenho de uma nova administração pública que nascia da sabedoria da classe trabalhadora do país (BONDUKI, 1998 e 2009). O Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV), lançado pelo governo federal em 2009 (Lei n. 11977/09), durante o mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, foi o resultado mais expressivo dessa trajetória de lutas. A oportunidade de construção de

¹¹ É importante referência para essa discussão o filme *Chão de Fábrica*, longa-metragem em treze episódios dirigido por Renato Tapajós e Hidalgo Romero em 2018.

milhões de moradias no âmbito dessa política de governo teve origem naquelas várias frentes de criação do direito à cidade, sendo representativas de um salto civilizatório sem precedentes na história do Brasil. Tratava-se de um complexo sistema social e político que envolveria as três esferas do Estado brasileiro, o qual convive com desigualdades, mas também com resistências inúmeras, que se acumulam em diversas experiências instituintes de direitos humanos (ROLNIK, 2015, p. 299).

O PMCMV foi implementado em Coari no início de 2013 (Lei Municipal n. 598/13), tendo contratado a construção de mais de quinhentas casas na cidade. A partir desse Programa, todo um conjunto de outros direitos pôde ser afirmado no país, em um momento da nossa história em que se avançou no enfrentamento de desigualdades sociais que pareciam intransponíveis, como o combate à insegurança alimentar (o Brasil sai do Mapa da Fome da ONU em 2014) e a garantia de direitos para as trabalhadoras domésticas (PEC das Domésticas/ Emenda Constitucional 72/2013, regulamentada pela Lei Complementar 150, de 2015). A moradia seria a porta de entrada de todas essas conquistas.

É do lugar de quem sabe o valor e os custos de uma conquista social que falam os narradores do Pêra. Trata-se de um movimento histórico (GRAMSCI, 2015), que enfrenta e assume diferentes formas de atuação, com a criação de lugares do político e da memória que precisam ser revalorizados, sob o risco de se perder o sentido da experiência e do seu *fazer-se* (THOMPSON, 1998), podendo-se mesmo cometer o erro de se esquematizar o social como uma ideia ou um planejamento (SOUZA, 1993).

Seu Manuel, apelidado afetivamente de seu Pretinho, segundo Ataíde: “índio original, índio lá da cidade de Fonte Boa”, personagem central do processo de luta por moradia digna em Coari, fala de sua participação, aos 76 anos, no sindicato rural da cidade, e da organização das lutas que levam à conquista do Pêra. As suas memórias dão conta da persistência de uma luta que encontra diferentes trincheiras com a idade: velhice é também tempo de resistência.

Isso aqui, a Padilha, ela era professora daquele lado. Ela tinha uma casinha ali. Aí ela dava aula lá. Aí depois chegou pra cá um homem, nós chamava pra ele Sopeba, mas o nome dele era Raimundo Julio, né. E aí surgiu o Sindicato dos Trabalhadores aí também. Aí o sindicato

ele filiou muitas pessoas pras comunidade. E ele ficou aqui, como presidente do sindicato daqui da comunidade, e eu como secretário dele. E aí nós ficamos assim. Eu morava em flutuante. A dona Maria ali morava em flutuante. Bastião morava em flutuante. Tinha umas seis pessoas que moravam em flutuante. Num tinha, vamos dizer, terreno pra fazer casa... e outras pessoas mais que queriam casa. Na época, isso aqui era uma mata só. Um castanhal era aqui. Era dum homem que chamavam pra ele, o nome dele era Irineu.(...). Aí o seu Raimundo pensou assim, disse: “seu Manuel, quê que nós vamos fazer pra construir esse bairro aqui?”. Bem aqui tem uma serraria que ele tomava conta, seu Raimundo. Esse mato aí já é um aterro, né. Aí tinha uma serrariazinha. Ele disse: “nós vamos com o prefeito”. Nessa época era o finado Roberval. A Padilha trabalhava, eu disse: “vamos!”. Aí se reunimo. Como eu tô falando, quem fazia frente era a Padilha, eu, seu Raimundo e um tio da Padilha que já morreu, o Chico Benício. Foi em... eu não tô bem certo, não, mas não sei se foi em 80/82, por aí, mais ou menos. Aí nós fumo com o prefeito. Ele aceitou a proposta de comprar o terreno. Aí veio, falou com seu Irineu, disse que vendia. (...) A prefeitura aqui não fez nada. Só depois, já no mandato agora do Adail, que vieram endireitar as coisas pra cá. Mas aqui foi nós que rocemo, nós que derrubemo, nós que tiremo o terreno. Tudo foi nós mesmo.. (Seu Pretinho).

Também seu Pretinho identifica mudanças de base na comunidade desde o processo que se estende da primeira ocupação, o Pêra-1, até a consolidação dos demais lotes que atualmente compõem o bairro expandido.

Foi, os primeiros, né, que participou das lutas. Foi os primeiro que se colocaram. Aí depois os outros que iam chegando iam se colocando. Eles vinha falar com a gente, né. Aí a gente procurava saber se era uma pessoa que tivesse bem com a agente, né, no meio da gente. Tudo bem, já podia já se colocar. Assim foi. Aí depois já do seu Roberval, o menino Evandro foi prefeito. Aí já comprou o segundo lote lá. O de lá ele comprou porque o pessoal já tava fazendo invasão já, né. Aí ele comprou o segundo lote. Aí, do terceiro já foi já no [governo] do Adail. Também foi comprado (Seu Pretinho).

Com a perda de controle sobre a demanda e distribuição daquelas moradias a lógica de participação social deixa de ser um dos critérios fundamentais para a designação de lotes e casas pelo movimento de moradia e conquista do Pêra. A ação do poder público, pontuada na narrativa de seu Pretinho pela alternância dos governos municipais no período, incidiria diretamente sobre a articulação dos valores iniciais da comunidade. O bairro do Pêra, em todos esses momentos, sofreu pressões políticas e sociais adversas, embora tenha experimentado realidades mais favoráveis.

“NÓS ENRIQUEMO ESSE HOMEM”

Obstáculos no acesso aos recursos materiais da terra e sociais do trabalho, tendo como pressuposto os endividamentos que se aprofundam durante a ditadura civil-militar (JOANONI NETO e GUIMARÃES NETO, 2019), marcam a história de muitos dos trabalhadores de Coari, tanto nas localidades em que viviam como posteriormente na cidade. Ao longo de nossa história, a estratégia de dismantelar roçados, com ou sem o apoio da lei, esteve associada então à destruição de práticas sociais autônomas em modos específicos de vida. A roça foi sempre uma esperança, inclusive de liberdade (REIS e GOMES, 1996). A entrevista com Davi ocorreu no mês de fevereiro de 2012, na comunidade de castanhais, a Vila Lira, pertencente ao município de Coari, onde ele morava, e que atualmente é marcada pela presença do gasoduto da Petrobrás. Trata-se de propriedade de um dono só, que proíbe a formação de roça e a coleta de castanhas, buscando evitar a fixação de remanescentes. A expulsão dos comunitários visa aos repasses de recursos indenizatórios pela Petrobrás em razão da instalação da tubulação de gás. Davi nos lembra, entretanto, que a proibição de roçados pelos proprietários de barracões na região é uma prática muito antiga:

Era, porque cortavam seringa, faziam a borracha, né. Aí comprava do patrão. O patrão não liberava pra você plantar um pé de arroz, né, um pé de banana. (...). Tinha que ser comprado lá, lá na loja mesmo, do patrão, não sabe?! Então ele imprensava as pessoas assim, né. Sujeitava, né. Cativoiro, né. Aí aquelas pessoas que eram bons. Tinham freguês bom, de faca, de seringa, né. Fazia muita borracha, saldava. Aí o patrão não pagava. Várias vezes mandava matar (Davi).

A economia mercantilista na Amazônia, como em todo lugar, é fruto da violência, resultado da destruição de toda uma cultura e de seus modos de trabalhar (o que ideologicamente se designa “força de trabalho”). Os filtros conceituais do liberalismo tratarão então de naturalizar os processos históricos de transformação dessas sociedades. Por tal viés explicativo, a chamada “economia da borracha” aparece, inclusive na historiografia, partir da demonstração da evolução dos preços e demanda por seus “produtos” no mercado interno e internacional. Comunidades inteiras envolvidas na produção de lenha, de malva, de juta, de madeira, de cestaria, de toneladas

de farinha, pé de moleque, castanha, peixe seco, surgem como resultado daquela economia de “mercado”. Como em um passe de mágica, ocultam-se o esbulho da terra, as cercas e ameaças diretamente relacionadas ao processo histórico de concentração e formação do valor. É Ataíde, do Pêra, quem esclarece a profundidade social e histórica do tema.

E: Mas se ficasse mal com ele, ninguém comprava mais. Ah, não. Ah, se fizesse raiva pra ele, Deus o livre, era muito perigoso. (...) Aí ele queria ter a gente que nem um escravo na época, né. É. Aí, nós, tudo nós fazia pra ele. Nós enriqueço esse homem. Enriqueço. Ele ficou rico, rico, rico. (...) Nós enchia de produto lá o motor dele, é. Malva, farinha, era. Era farinha de tapioca, pé de moleque, tudo, tudo nós fazia pra ele. Peneira, paneiro. Tudo, tudo, tudo nós fazia pra ele. Tudo ele levava. Castanha, tudo levava. Tudo ele levava (Ataíde).

A oportunidade de trabalhar na cidade será identificada como uma libertação. Seu Pedro, de 77 anos, observa diferenças atuais importantes no campo trabalhista: “hoje em dia o patrão entra no pau. Tem que se endireitar, se não o caboclo... Mas naquela época era, tinha cangaceiro”..¹² Seu Pretinho explica as dificuldades.

E: Mas passar fome não passava? Não, graça a Deus que não. É como eu digo, a fartura era grande, né. Só não existia a condição financeira de dinheiro (...). O patrão tinha muitos fregueses. Todos trabalhavam só pra aquele homem. Não é como hoje em dia que a pessoa só trabalha pra alguém se quiser mesmo, né. Hoje em dia é tudo mais facilitado, graças a Deus. É, tinha um barracão. (...) Meu pai sempre era assim. Comprava, pagava, comprava, pagava, comprava, pagava. E, assim, até porque quando ele morreu, nós, ainda mesmo criança tivemos que pagar a conta que ficara, né. Eu tinha que trabalhar com dois patrão. Um foi preciso nós pagar a conta dele. O outro era, assim, como a gente chamava, e era meu padrinho, era até um português, Antônio Carvalho. Era um comerciante desses meio forte, né. Que tinha as coisas pra vender. Ele exigiu que nós pagasse só uma importância. O resto ele dispensou (Seu Pretinho).

Odineia traça o quadro preciso da concentração do trabalho por força e imposição dos interesses comerciais do patrão. A marca era visível no corpo, uniformizado. A narradora esclarece o sentido da palavra “empregado”.

¹² Trabalhadores e trabalhadoras do interior do Estado do Amazonas se organizaram também através de disputas judiciais trabalhistas contra formas de endividamento e de exploração do trabalho durante a ditadura civil-militar de 1964. Conf. TOMELIN JR e PEIXOTO (2017).

O dono do barracão era o... até ele já morreu. Só tá os filho dele. (...) E até hoje ainda é dos filho dele ainda. (...) É a propriedade deles. Ele é um, ele que é o dono de lá, dessa colocação. *E: como era a relação com o barracão, para pegar os produtos?(...)* você comprava, né. Comprava, fazia o rancho, e entregava a produção, a borracha. A borracha, a castanha, a pesca. Ele comprava, entendeu. *E: Então não tinha dinheiro na troca, era só o produto pelo produto?* É, quando, se saudasse, se a pessoa saudava, ele dava o dinheiro. (...) Mas tinha gente que, pessoas lá, que nunca viu dinheiro na vida. Vivia só na dívida. (...) Tinha gente lá, tinha patrão lá, que era vários proprietário, que conhecia a pessoa, quem era freguês de quem, pela roupa. (...) Aí quando o cara via, já com a roupa: “olha, aquele ali é freguês do fulano”. Já pela roupa. Porque o patrão trazia uma peça de roupa, e ele vestia a família todinha, entendeu. Pois é, a gente já conhecia (Odineia).

O termo “freguês”, utilizado para designar os trabalhadores seringueiros, expressa com precisão a relação de endividamento que o trabalho, alienado de seus próprios interesses, necessariamente impõe. O trabalhador, em uma economia de mercado, é sempre freguês, quando não é a sua comunidade inteira uma “freguesia”, circunscrição territorial que nasce muitas vezes por interesses comerciais antes de ser religiosa, isso quando não aparecem orgânica e simultaneamente articuladas no tempo essas dimensões da vida social.

Também, naquela época os patrão era tipo os cangaceiro, entendeu. Ele botava. Não tinha negócio de ficar escolhendo, não. A pessoa comprava o que ele, o que ele queria vender, entendeu. Não tinha o direito de dizer assim: “não, eu não quero isso aqui, não”. Por que era só de lá mesmo, né (Odineia).

A dívida, no processo de formação da sociedade capitalista, concentrados os meios sociais públicos de produção e circulação na mão de poucos, podia jamais terminar, quando não mudava apenas de mão. O roubo nas contas¹³ se dava “ainda mais se o freguês fosse bom, se o cabra fosse trabalhador”.

E: Dona Odineia, tinha que pagar a dívida? Tinha. Se não pagasse ficava pro outro ano. (...) Endividava o sujeito. Quanto mais trabalhasse, mais ficava lá, entendeu. E meu pai também já ficou. Assim, trabalhava, e aí, quando ia somar, é: “não, tá devendo tanto”. É por isso que o pessoal dizia que quem ia pra lá pro, pra esse Piorini, nunca

¹³ Sobre práticas similares de endividamento de seringueiros pelos patrões em seringais no Acre, conf. ALBUQUERQUE (2005).

vinha embora. Porque nunca pagava a conta. Aí, quando foi o ano, meu pai disse assim: “esse ano, se Deus quiser, eu vou pagar minha dívida, entendeu, e vou me embora”. (...) Nós vivia só com farinha. Roça, essas coisa. Porque nós plantava muito. Trabalhava dia e noite sem parar. Aí foi pra ele pagar pra vim embora. Porque ele também era assim. Todos os anos ele ficava devendo. Todos os anos ficava devendo, entendeu (Odineia).

Além das inúmeras injunções financeiras, a depender da colocação e do patrão, a família seringueira ainda sofria outras ameaças. Seu Natalino é conhecido contador dessas histórias em Coari. Nascido em 1939, tinha então 73 anos de idade. Começou a trabalhar aos cinco anos. Comentou que a violência contra as mulheres era ameaça constante aos familiares do seringueiro: “o patrão tomava a mulher. Isso eu ouvi falar muito pra outros cantos. Pelo menos no Juruá era assim. Se o cara fosse muito valente... o patrão... tomava a mulher dele [do seringueiro]. Ficava com ela”. Também seu Davi falou dessas memórias do Juruá, tendo contado inúmeras histórias de resistências, repletas de perspicácia e astúcia, frente à desvantagem de forças que marcava a frágil condição do seringueiro, muitas vezes estrangeiro naquelas terras, vivendo invariavelmente um profundo isolamento junto com os seus. Davi é descendente de nordestinos que chegaram a Coari para o trabalho na seringa: “do Piauí, foi. Meu avô veio do Piauí”.

Ele contava que um dia o patrão chegou... o freguês tinha uma mulher bonita, né. Novinha ainda, né. Mandou [ela] pro centro. Quando foi um dia o patrão mandou um recado pra ele lá, pro [pelo] outro seringueiro. Que esperasse ele o dia de ele ir buscar a mulher dele lá, pra passar uma semana lá com ele. Ele [o marido] mandou dizer pelo freguês [o outro seringueiro] que podia ir buscar, que ele ia tá esperando. Aí mandou a mulher arrumar, e a mulher chorando que não queria ir: “não, vai, que isso aí não tem jeito não. Deixe estar que eu sei o que eu vou fazer”. Aí, dizem que era um igarapé que fazia uma volta assim. E aí ele: “na hora que você passar na curva, você se queixe lá de um espinho, de alguma coisa no seu pé, e você sente no porão e vá deitando, que eu vou quebrar logo o remeio. Vou mete-lhe bala”. Quando chegou na hora, na posição, ela fez que nem ele mandou. Meteu-lhe bala. Derrubou logo o patrão. E derrubou um freguês. Derrubou. Eu sei que matou doze. Ele contava. Era a história do homem, né. Aí a mulher pulou em terra, foram embora. E os urubus comeram o resto. Essa história quem me contava era seu José Saraiva (Davi).

O desigual campo de forças é compensado pela inteligência e coragem do seringueiro, dimensões de lutas revalorizadas aqui pelo trabalho

social da memória, espaço de fazeres recriado e impulsionado como diálogo por seu Davi. Também nesse caso o narrador ensina História. O núcleo temático central dessas lembranças reverbera a altivez dos trabalhadores entrevistados em Coari.

Ele conhecia o patrão que fazia isso. Isso aí também era tudo história que ele contava, né. Contou. Um cearensezinho, mofino, né. Disse o patrão: “olha, amanhã nós vamos tirar açai”. Aí, ele: “o que é, o que é açai, como é que tira açai?” [Disse o patrão] “Não, amanhã no mato eu lhe ensino”. Quando chegaram lá no mato, procuraram pra tirar açai. Aí quando chegaram lá, ele disse: “a gente vai, eu vou fazer uma pecunha pra você subir no açai”. A pecunha é uma rodinha assim. O cara mete aqui nos pés pra prender, pra poder subir, feita de embira mesmo, do mato. (...) E ele, por ali, enquanto ele [o patrão] procurou a embira por ali, ele [o seringueiro] se encostou no rifle. (...) Aí, quando foi, ele aprontou a pecunha: “agora, suba!”. Disse [o seringueiro]: “ah, o senhor vai subir agora, vai subir ou eu lhe mato agora mesmo”. Aí passou. Aí teve que subir. Tirou, tirou. (...) Aí mandou debulhar: “agora o senhor vai debulhar e vai levar pra canoa”. Aí debulhou, botou nas costas, trouxe pra canoa. Sentou lá na popa da canoa e botou ele lá na proa pra vir remando. Quando a freguesia viu ele na barraca, aí todo mundo ficou doido. Aí naqueles tempos tinha aqueles guardas dele, né, os seguranças. “Ah”, ele disse, “ninguém se mexe não que é besteira, ninguém se mexe não que é besteira. Ele ainda vai levar pra terra agora. (...) Aí ele disse, chegou em terra e disse: “olha, agora eu quero dinheiro pra ir me embora”. Passou a mão no rifle, foi pra dentro do balcão lá, e disse: “agora você vai me dar o dinheiro que tiver nessa gaveta aí”. (...) Aí, ele pegou o rifle e jogou nele assim. Disse: “olha, taí essa tua porqueira. Que isso aí, é muita coisa na mão de homem, mas na sua não vale é nada)

Importante salientar que essas narrativas – conjunto de memórias que, produzidas no tempo presente se articulam com o passado de violências em torno dos expressivos movimentos migratórios nordestinos para a região amazônica¹⁴ – sinalizam o esforço social de resgate de experiências de dor, mas também de resistências, de ontem e de hoje. Os *arigós*,¹⁵ termo pejorativo com que eram então designados os chamados migrantes da seca, foram, na Amazônia brasileira, como de resto no Brasil inteiro, vítimas das mais variadas construções ideológicas depreciativas¹⁶. Em suas narrativas, valorizada a sua condição de sujeitos históricos, vão

¹⁴ Sobre a luta dos seringueiros no Acre nas décadas de 1970 e 1980, conf. ANTONACCI (1994).

¹⁵ A expressão ocorre também em outras regiões do país. Segundo Samuel Benchimol, a palavra faz referência às aves de arriboação que migram em bando, devastando as plantações de que se alimentam no caminho, significado que seria renovado negativamente pela luta de classes na Amazônia do período da borracha com o sentido de oportunismo e de criminalidade (1977, p. 368).

¹⁶ Sobre a resistência de seringueiros na imprensa, conf. SOUZA (1996).

desconstruindo as ideologias que servem de suporte às explicações prévias que operam com categorias fixas, nas quais as noções de “seca” e de “floresta”, de “natureza” são pensadas como princípio causal e determinante de sociedades¹⁷. Em decorrência, contrariam perspectivas de invisibilização de saberes e fazeres de todo um conjunto da cultura amazônica que se fez e refez com sua presença. Os mesmos trabalhadores que enfrentaram latifúndios e outras barbáries no nordeste do país, aqui refizeram alianças e resistiram: “antigamente, no Ceará, tem gente que sabia desse negócio”. A propriedade privada e seus mandantes, o mais das vezes, foram identificados nessas narrativas pelos significados e traços diversos recorrentes da violência social. A propriedade privada e seus mandantes, o mais das vezes, foram identificados nessas narrativas pelos significados e traços diversos recorrentes da violência social. Assim, a posição dos patrões valentes é secundarizada, reduzidos ao papel coadjuvante da covardia, enquanto os seringueiros aparecem como seus oponentes corajosos, confiáveis parceiros associados contra aqueles terríveis poderes. Nas palavras de seu Natalino: “mandava matar porque ele tinha os puxa saco dele, né”. Tais memórias contribuem, inclusive, para avanços no campo da produção historiográfica.

A sociedade em desenvolvimento, seus significados sociais comuns, suas instituições em aperfeiçoamento, dirá Raymond Williams, se constroem e reconstroem “sob a pressão da experiência”, “em cada modo de pensar individual”, o que empresta ao conceito de cultura dimensão “tanto tradicional quanto criativa” (2015, p. 5). Pensar assim os movimentos do trabalho, da observação, e da comunicação, compreendendo a construção contraditória do fazer-se e refazer-se de tais dimensões da vida em comum, no embate social ativo, pode evidenciar temporalidades múltiplas e diferenciadas que demonstram que a história, como nos ensina Walter Benjamin (1993, p. 229), não é a “marcha” de “um tempo vazio e homogêneo”, e tem como pressuposto “a crítica à ideia de progresso” (1993, p. 229).

Nos diálogos com os narradores do Pêra, buscou-se revalorizar os saberes dos trabalhadores, bem como a conquista da solidariedade e da comunidade. A fundação do Bairro do Pêra de Santa Luzia, e sua

¹⁷ Para aprofundar a discussão sobre construções ideológicas em torno do tema da seca e da floresta na pesquisa em história, tanto na Amazônia como no nordeste, inclusive em contexto de levantes migratórios/que relacionam historicamente as duas regiões, conf. BARBOSA (2004) e LACERDA (2006).

rememoração no presente, evidencia que as resistências incorporam valores e interesses que, mesmo não sendo de todo articulados no calor da luta, servem para alimentar apostas no futuro e na utopia.

A problematização do que se entende por “comum” neste trabalho se faz a partir do que narraram os trabalhadores e trabalhadoras sobre seu encontro social e histórico que os constituiu enquanto sujeito coletivo e lhes permitiu a formação e criação de algo novo, um direito, que, antes daquelas suas lutas, não se podia saber possível ou mesmo realizável. Dessa conquista, resultaram reposicionamentos de sentidos, práticas e entendimentos que hoje fazem recuar velhas, recentes e presentes formas de exploração. A ampliação de fronteiras sociais e culturais na Amazônia brasileira – de moradia em terra firme, de produção e reprodução da vida a partir de novos valores, com o saldo positivo da capacidade de organização e participação social na luta pelo direito à cidade – é experiência que deve ser revalorizada, pois resiste ainda contra o jugo e a memória da borracha.

REFERÊNCIAS

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

ANTONACCI, M. A. Cultura, trabalho, meio ambiente: estratégias de empate no Acre. In: **Revista Brasileira de História**, Espaço Plural, São Paulo, Anpuh, 1994.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BODNAR, J. “Generational Memory in an American Town.” **The Journal of Interdisciplinary History**, vol. 26, no. 4, 1996, pp. 619–637. Disponível em: JSTOR, www.jstor.org/stable/205044. Acesso em: 01 de mai. 2020.

BONDUKI, N. Do Projeto Moradia ao Programa Minha Casa Minha Vida. **Teoria e Debate**, v. 82, maio 2009.

_____. **Origens da habitação social no Brasil**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar / Michel de Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CHAUÍ, M. **Conformismo e Resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ESPINOSA. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2015.

FENELON, D. R.; MACIEL, L. A.; ALMEIDA, P. R. de;

KOURY, Y. A. **Muitas memórias outras histórias**. São Paulo: Olho d'água, 2000.

HOBBSBAWM, E. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico – 2010**. Panorama Brasil/Amazonas/Coari. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/coari/panorama>. Acesso em: 07 de abr. 2020.

JOANONI NETO, V.; GUIMARÃES NETO, R. B. Amazônia: políticas governamentais, práticas de 'colonização' e controle do território na ditadura militar (1964-85). **Anuario IEHS**, 34 (1) 2019, pp. 99-122. Disponível em: <http://fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/anuario-ies/article/view/373>. Acesso em: 15 de abr. de 2020.

LEFORT, C. **A invenção democrática**: os limites do totalitarismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MAGNANI, J. G. **Festa no pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MARICATO, E. (Org.). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Alfa-Omega, 1982.

MARX, K. G. **Manuscritos econômicos de 1857-1858**. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

MUNAKATA, K. **A legislação trabalhista no Brasil**. São Paulo: Brasiliense 1985.

NEGRI, A. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PAOLI, M. C.; SADER, E.; TELLES, V. da S. Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol.3, n.6, set, 1983, pp. 129-149.

PORTELLI, A. Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. **Projeto História** 14. São Paulo, Educ (fev.), 1997, pp. 7-24.

SÃO PAULO (CIDADE); SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA; DEPARTAMENTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO. **O direito à memória:** patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: DPH, 1992.

TARDE, G. **As leis da imitação**. Porto: Rés Editora, 2000.

THOMSON, A. Histórias (co) movedoras: História oral e estudos de migração. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 341-364, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000200005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 de abr. 2020.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros (uma crítica ao pensamento de Althusser)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Senhores & Caçadores**. A origem da lei negra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

TOMELIN JR, N.; PEIXOTO, M. do R. da C. Histórias e justiças em processos trabalhistas: cultura de resistências de trabalhadores na Amazônia brasileira. **Projeto História**, São Paulo, v. 58, pp. 298-326, jan.-mar., 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.23925/2176-2767.2017v58p298-326>. Acesso em: 22 de abr. 2020.

WILLIAMS, R. **O campo e a cidade: na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Palavras-chave**. Um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Recursos da esperança:** cultura, democracia, socialismo. São Paulo: Unesp, 2015.