

Da casa ao seringal: trajetória de mulheres ribeirinhas do Marajó das Florestas durante o segundo ciclo da borracha (1942–1945)

Eliane Miranda Costa

Universidade Federal do Pará
Breves, Pará, Brasil

Recebido em: 31 jan. 2026

Aprovado em: 07 ago. 2026

Publicado em: 31 ago. 2026

* Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em Educação, pela Universidade do Estado do Pará, com período sanduíche na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Especialista em Educação do Campo, Desenvolvimento e Sustentabilidade (UFPA) e Licenciada em Pedagogia (UFPA). Atualmente é Professora Adjunto 4 da UFPA, Campus Universitário do Marajó-Breves (CUMB), exercendo a docência no curso de Pedagogia e no Programa de Pós-graduação em Sociobiodiversidade e Educação (PPGSE). E-mail: elianec@ufpa.br

 <https://orcid.org/0000-0002-5036-3147>

 <http://lattes.cnpq.br/7752492408860587>

Resumo

Esta investigação se ocupa da história e trajetória de quatro mulheres ribeirinhas que habitaram e trabalharam no seringal do rio Mapuá, em Breves, arquipélago de Marajó-PA, durante o segundo Ciclo da Borracha (1942-1945). Parte dos seguintes questionamentos: Como era a vida das mulheres nos seringais do Mapuá no decorrer do segundo Ciclo da Borracha? Que desafios enfrentavam? Como lidavam com a maternidade, o trabalho no seringal e a relação de gênero? Tem-se por objetivo geral conhecer a trajetória de vida e trabalho de quatro mulheres que habitaram e trabalharam nos seringais do Mapuá durante o segundo Ciclo da Borracha. De modo específico, procuramos identificar os desafios enfrentados e as estratégias forjadas por tais mulheres para lidarem com a maternidade, o seringal, o trabalho doméstico e a desigualdade de gênero na floresta amazônica. Sob a perspectiva da metodologia da História Oral Temática, coletamos narrativas orais das interlocutoras, ex-seringueiras por meio de entrevistas semiestruturadas. Estes dados, analisados e interpretados à luz da base teórica, revelaram que no seringal as mulheres foram expostas a uma tripla jornada de trabalho (casa, roça e seringal) aos moldes de um trabalho análogo à escravidão controlado por ex-seringalistas, chamados de “patrões do Mapuá”. As mulheres foram submetidas a uma relação de desigualdade, opressão e subalternidade, enfrentada por elas a partir de práticas e técnicas forjadas para o cuidado de si, bem como para resistirem e existirem na floresta amazônica.

Palavras-chave: Mulheres marajoaras; Trabalho no seringal; Saberes tradicionais; Trajetória de vida.

From the House to the Rubber Plantation: Trajectories of Riverine Women of Marajó's Forests during the Second Rubber Cycle (1942–1945)

Eliane Miranda Costa

Federal University of Pará
Breves, Pará, Brazil

Received: 31st Jan. 2026

Approved: 07th Aug. 2026

Published: 31st Aug. 2026

* PhD in Anthropology from the Graduate Program in Anthropology at the Federal University of Pará (UFPA). Master's degree in Education from the State University of Pará (UEPA), with a sandwich period at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS). Specialist in Rural Education, Development, and Sustainability (UFPA) and Bachelor's degree in Pedagogy (UFPA). She is currently an Associate Professor IV at UFPA, Marajó-Breves University Campus (CUMB), where she teaches in the Pedagogy program and in the Graduate Program in Sociobiodiversity and Education (PPGSE). Email: elianec@ufpa.br

 <https://orcid.org/0000-0002-5036-3147>

 <http://lattes.cnpq.br/7752492408860587>

Abstract

This research focuses on the history and journey of riverside women who lived and worked in the rubber plantation of the Mapuá River, in Breves, Marajó archipelago, during the second rubber boom (1942-1945). It stems from the following questions: what was life like for women in the Mapuá rubber plantations during the second rubber boom? What challenges did they face? How did they handle motherhood, work in the rubber plantation, and gender relations? The main objective is to understand the life and work trajectory of women who lived and worked in the Mapuá rubber plantations during the second rubber boom. Specifically, we sought to identify the challenges faced and the strategies forged by women to cope with motherhood, the rubber plantation, domestic work, and gender inequality in the Amazon rainforest. From the perspective of Thematic Oral History methodology, we collected oral narratives from four women, former rubber tappers, through semi-structured interviews. These data, analyzed and interpreted in light of the theoretical framework, revealed that in the rubber plantation, women were subjected to a triple workday (home, farm, and plantation), similar to forced labor controlled by former rubber plantation owners, known as the “Mapuá bosses.” Women were subjected to a relationship of inequality, oppression, and subordination, which they confronted through practices and techniques developed to care for themselves, as well as to resist and survive in the Amazon rainforest.

Keywords: Women from Marajó; Work in the rubber plantation; Traditional knowledge; Life trajectory.

Introdução

O texto aborda parte da trajetória histórica e da memória de quatro mulheres ribeirinhas que viveram e trabalharam no seringal do rio Mapuá, município de Breves, arquipélago do Marajó-PA, durante o segundo ciclo da economia da borracha (1942-1945)¹. Nesse ciclo, com apoio e incentivo dos Estados Unidos, o Brasil retomou a produção da borracha por meio do “Acordo de Washington”², assinado em 1942, em plena Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Com essa negociata, a economia gomífera em declínio (Lima, 2013) voltou aquecer o mercado brasileiro, atendendo especialmente a indústria bélica e automobilística dos Estados Unidos e aliados.

Essa dinâmica de retomada da extração da borracha levou o governo brasileiro a implementar uma política de incentivo à migração, que ficou conhecida como “campanha pró-borracha” para suprir a necessidade de mão de obra, sobretudo no Pará, Acre e Amazonas (Oliveira; Trindade; Machado, 2012). Assim sendo, muitos nordestinos deslocaram-se a esses estados para trabalharem nas colocações de borracha. No Pará, entre os locais de destino dos migrantes, destacamos o arquipélago de Marajó, especialmente o rio Mapuá, polo de exploração da borracha no primeiro ciclo. Em pesquisa realizada, entre 2014 a 2018, em três comunidades desse rio³, verifiquei uma forte presença nordestina provenientes da migração ocorrida em ambos os ciclos da borracha. Chamou-me a atenção as memórias acerca da violência e

1 A economia gomífera envolveu dois ciclos, o primeiro de 1870 a 1912, e o segundo de 1942 a 1945. No primeiro, o látex ficou conhecido como “ouro negro”, isso representou às regiões do Pará e Amazonas aumento populacional e transformações estruturais, paisagísticas, sociais, mentais, políticas e culturais, característicos de uma vida moderna, chamada de *Belle Époque*, que na prática significou a inserção dessa região no mapa do capitalismo industrial (Lacerda, 2006; Lima, 2013; Sarraf-Pacheco; Melo; Araújo, 2015).

2 Esse acordo incluía, entre outras coisas, a criação de um fundo para o desenvolvimento da produção da borracha. Nessa engrenagem, o governo brasileiro, fornecedor dos seringais, ficou responsável por 52% do capital e mão de obra, e o governo estadunidense se responsabilizou pelo restante do capital, em vista da criação de um órgão que financiasse a extração da borracha. Resulta dessa negociação o Banco de Crédito da Borracha, criado em 1942, mais tarde (1960), transformado em Banco da Amazônia S.A. O acordo possibilitou ainda outras medidas econômico-sociais e institucionais que desempenharam papel importante para a econômica brasileira e o desenvolvimento econômico da Amazônia nas décadas posterior ao fim da guerra (Oliveira; Trindade; Machado, 2012).

3 Essa discussão deriva da pesquisa de tese realizada nas três comunidades (Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora de Nazaré e Santa Rita) mais antigas do rio Mapuá a partir de um estudo de caso etnográfico. O rio Mapuá, no município de Breves, foi um dos principais polos de extração do látex, sobretudo no primeiro Ciclo da Borracha, momento que surgiram essas comunidades. Breves é, atualmente, o município mais populoso do arquipélago do Marajó. Conforme estimativa do IBGE (2025), há 116.058 habitantes que vivem do trabalho com o extrativismo, o comércio, empregos no setor privado e no funcionalismo público.

de um trabalho análogo à escravidão imposto pelos patrões aos seringueiros, incluindo as crianças e as mulheres.

Nas lembranças das mulheres, em particular, constatei as marcas de uma vida árdua e difícil, sobretudo, no contexto da Guerra, quando também se tem relatos de fome e miséria extrema, fato que me levou a questionar: Como era a vida das mulheres nos seringais do Mapuá no decorrer do segundo Ciclo da Borracha? Que desafios enfrentavam? Como lidavam com a maternidade, o trabalho no seringal e a relação de gênero? Tem-se por objetivo geral conhecer a trajetória de vida e trabalho de quatro mulheres que habitaram e trabalharam nos seringais do Mapuá durante o segundo Ciclo da Borracha. De modo específico, procura-se identificar os desafios enfrentados e as estratégias forjadas por essas mulheres para lidarem com a maternidade, o seringal, o trabalho doméstico e a desigualdade de gênero na floresta amazônica.

A investigação se justifica pela relevância social do objeto e lacuna na produção acadêmica, pois, embora existam pesquisas que discutam a história das mulheres nos seringais amazônicos, não se evidencia nenhum estudo que trate especificamente das mulheres nos seringais marajoaras, como propõe-se aqui. Nesta investidura, em termos teóricos, conto com escritos de diferentes autores/as, especialmente Schaan (2007; 2009), para contextualizar aspectos históricos e culturais da Amazônia marajoara, com destaque para as nações indígenas, especialmente o papel ocupado pelas mulheres indígenas; Wolff (2001; 2011), por nos possibilitar entender a presença feminina nos seringais da Amazônia, a partir da realidade do Acre; e Scott (2008) e Saffioti (1994), que ajudam a refletir conceitualmente a relação de gênero nas diferentes sociedades, fator fundamental para entender e explicar a subalternidade feminina no território marajoara.

No campo metodológico, adoto a abordagem qualitativa, por abarcar uma visão ampla e complexa do fenômeno investigado, ou seja, leva em conta dados que não podem ser apreendidos por modelos mensuráveis (Bogdan; Biklen, 1994). Das pesquisas qualitativas optei pela História Oral (HO), como proposto por Delgado (2010), isto é, caracteriza-se como um caminho para a produção histórica, que envolve diferentes temporalidades, diretamente relacionado com a memória, o tempo e a identidade. Em seu gênero temático, a HO foca em um evento específico situado em um determinado tempo e contexto. No caso deste estudo, centra-se no Mapuá

durante o segundo Ciclo da Borracha, conhecido como “período de batalha da borracha” (Wolff, 2011).

No entendimento de Delgado (2010), na HO, a memória é a base de construção da identidade, bem como atualiza o tempo passado, tornando-o vivo e carregado de significados. Quando acionada por uma pergunta, um artefato, música etc., a memória revela fatos, acontecimentos da vida em suas diferentes dimensões, tornando-se meio de inserção nas relações sociais (Bosi, 1999). No intento de revelar a história das mulheres ex-seringueiras em suas relações sociais, coletei as memórias de quatro mulheres que trabalharam nos seringais do Mapuá, por meio de entrevistas semiestruturadas, como proposto por Rizzini, Castro e Sartor (1999).

Registra-se que durante o exercício etnográfico, mapeei cinco mulheres que haviam trabalhado nos seringais no período do segundo Ciclo da Borracha. Porém, uma dessas mulheres, por motivos de doença, não conseguiu lembrar com clareza das coisas. Assim, selecionei as quatro mulheres que trabalharam no seringal e se disponibilizaram em participar da investigação. Tais mulheres estão identificadas no corpo do texto pelos próprios nomes, primeiro porque autorizaram; segundo por entender que o compromisso da pesquisa e do/a pesquisador/a é com o protagonismo dessas sujeitas, assim, ocultar seus nomes é continuar subalternizando-as.

Cada mulher foi entrevistada uma única vez, em suas respectivas residências, em horários anteriormente acordados. No ato das entrevistas, informei às interlocutoras sobre os objetivos da pesquisa, descritos no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), como indicado pela Lei nº 14.874/2024. Com o termo assinado, realizei as entrevistas, devidamente gravadas em aparelho portátil e, posteriormente, transcritas de forma literal, sendo excluídas apenas as repetições. A pesquisa conta ainda com dados obtidos por meio de observações participantes coletadas durante o exercício etnográfico realizado por um período de aproximadamente dois anos. Em geral, realizei quatro etapas de observação participante, registradas no diário de campo. Na segunda e terceira etapas, as observações abarcaram vestígios específicos do período da borracha, dos quais destacam-se os artefatos usados na coleta do látex (balde, faca, tigela e poronga) pelas mulheres seringueiras. Esses objetos ajudaram a entender parte dos desafios e as

estratégias costuradas nas relações de trabalho e de sociabilidade estabelecidas em meio aos seringais.

A Etnografia, como aborda Peirano (2014), não se resume a um método, pois, também, é teoria. Trata-se, então, de descrição empírica e reflexão teórica. Nessa dinâmica teórico-reflexiva, analisei as fontes à luz da técnica de análise de conteúdo, a qual, de acordo com Bardin (2016, p. 48), busca “[...] obter por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores que permitam inferências de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção destas mensagens”. Para tanto, realizei a sistematização e leitura dos dados gerando as categorias: o trabalho no seringal; os cuidados com o corpo e a espiritualidade; e, a relação de gênero no seringal. Na interpretação dessas categorias recorri às inferências, que na expressão de Bardin (2016, p. 45) significa “[...] deduzir de maneira lógica conhecimentos sobre o emissor da mensagem ou sobre o seu meio”.

Desse exercício, organizei a presente discussão em quatros tópicos, incluindo esta Introdução e as Considerações Finais, na qual destaco a importância de criar espaços de fala às mulheres, como condição e estratégia de resistência e criação de alternativas ao padrão etnocêntrico e colonialista predominante na historiografia. No tópico que segue traço uma breve abordagem acerca da presença da mulher em seringais na Amazônia, destacando a contribuição das mulheres indígenas e ribeirinhas na configuração do território. No terceiro tópico mergulho na trajetória de vida e trabalho das mulheres ribeirinhas, ex-seringueiras no rio Mapuá, interlocutoras dessa investigação, pautando o que os dados coletados revelaram.

A presença da mulher em seringais na Amazônia: das indígenas às ribeirinhas marajoaras

Em pesquisa feita no Acre, Wolff (2011) revela que a presença da mulher no seringal amazônico ocorreu desde o primeiro Ciclo da Borracha (1870-1920) e contribuiu para a fixação de residência dos seringueiros e a ocupação da floresta, sobretudo no segundo Ciclo (1942-1945). As mulheres, tratadas como “invisíveis” e “inexistentes”, contraíram matrimônio com os migrantes nordestinos que chegaram à Amazônia induzidos pela “riqueza fácil”, mas que, na verdade, foram submetidos a um

regime de trabalho análogo à escravidão, sustentado pelo sistema de endividamento econômico, chamado de “aviamento” (Wolff, 2011, p. 30; Costa, 2018).

Wolff (2011) constata que a invisibilidade da mulher no seringal foi sustentada pelo argumento de que o seringal era uma sociedade de homens. Estes, por serem corajosos e bravos, podiam adentrar na mata “virgem” e perigosa, o que não era possível para as mulheres, vistas como frágeis. Essa invisibilidade, não aceita pela autora, levou-a identificar diferentes mulheres: indígenas, prostitutas, mulheres dos seringalistas, filhas de nordestinos acompanhados pelas esposas desde o Nordeste, filhas de nordestinos com indígenas, mulheres da cidade de Belém ou Manaus levadas pelo patrão para contrair matrimônio com o migrante seringueiro (Wolff, 2011, p. 24-30).

Mulheres que, longe de serem frágeis, assumiram papel importante no interior dos seringais, ajudando a formatar o modo de vida e de existência na Amazônia. Na ilha de Itanduba, município de Cametá, região Tocantina do estado do Pará, Farias (2019) revela que as mulheres, fortemente presentes no seringal, faziam todo o processo relativo ao corte da seringa; eram, portanto, mulheres muito fortes, que para garantir a própria sobrevivência e da família desenvolveram diferentes estratégias. Solteiras, casadas, enfrentando perigos na mata e na casa, onde muitas tinham uma vida conturbada com violência doméstica, forjaram suas estratégias de sobrevivência.

Essas diferentes mulheres, como tantas outras esquecidas nos rios e floresta amazônicas, forjaram suas histórias em meio a todo tipo de violência, opressão e desigualdade de gênero. Trabalhando na própria casa, na roça, na casa do patrão e no seringal, longe de serem frágeis, enfrentaram e desafiaram os vários perigos, com suas experiências, expertise e resiliência. Teceram, desse modo, histórias que não se encontram nos registros historiográficos, mas que são fundamentais para conhecermos os diferentes coletivos que habitaram e habitam o território amazônico marajoara e, principalmente, para ampliar o conhecimento acerca da história da mulher e do trabalho feminino na Amazônia.

No contexto do território marajoara, a história da mulher começou a ser tecida há milênios pelas chamadas “mulheres indígenas”. Considerando os registros arqueológicos, sugere-se a existência feminina há, pelo menos, 3.500 anos. Nos primeiros 1.500 anos identifica-se nessa porção amazônica “a existência de pequenas

vilas, de, no máximo, 150m², ocupando os diversos ecossistemas: campos baixos e altos, floresta inundada e de terra firme, galerias de floresta ao longo dos rios e zona intermediária entre campo e floresta” (Schaan, 2007, p. 51). Trata-se de um coletivo que vivia da caça, pesca e da coleta da cultura da mandioca. Um modo de vida simples que por volta de 400 d.C. deu lugar a uma sociedade complexa, isto é, a um sofisticado estilo de vida, sustentado por um modelo ecológico-econômico, com a escavação de reservatórios de água, construção de barragens e formação de tesos e cacicados, assim como a produção de cerâmicas e a promoção de festas e rituais (Schaan, 2009). Por sugestão, as mulheres tinham papel importante na configuração desse modelo, uma vez que a presença feminina é facilmente notada na iconografia das cerâmicas marajoaras, representada, principalmente, pela serpente em vasos, tigelas e pratos (Schaan, 2009).

Os traços femininos estão presentes também em estatuetas e urnas antropomorfas representados por corujas. Entre essa representatividade, destaca-se a serpente, que Schaan (2003) a caracteriza como um ancestral dentro da linhagem matrilinear, mas, que não representa superioridade da mulher em relação aos símbolos masculinos, presentes na cerâmica marajoara. Em nossa leitura a representação feminina nos objetos da cultura marajoara carrega simbologias que sugerem à mulher papel de prestígio e ocupação política nas sociedades marajoaras, mas também ajuda destacar a fertilidade feminina e a dicotomia entre gêneros na organização da vida social.

No *best-seller Amazônia: ilusão de um paraíso*, publicado em 1987, Meggers mostra que as mulheres indígenas realizavam atividades comuns com os homens, mas cabia a eles a fabricação de objetos ligados à caça, à pesca, à preparação e ao plantio da roça (cortar e queimar a vegetação), além de cuidar e serem chefes e guia espiritual das aldeias. As mulheres, por sua vez, cuidavam da plantação, colheita de alimentos das roças; dedicavam-se, assim, às tarefas consideradas femininas.

Podemos sugerir que homens e mulheres ocupavam papéis diferentes e definidos, em hipótese, por uma divisão de trabalho que pode ser entendida e interpretada como elemento de hierarquia e desigualdade entre os gêneros. Todavia, não podemos deixar de observar que os povos tradicionais operavam e operam com

lógicas diferentes da eurocêntrica, logo, a separação de papéis pode ou não significar uma hierarquia.

Na leitura da arqueóloga Anna Roosevelt, a sociedade marajoara era matrilinear, ideia não partilhada por Schaan (2003), devido entender que o poder político não estava necessariamente nas mãos das mulheres. Mas essa arqueóloga também reconhecia que no período pré-colonial das Américas as sociedades matrilineares eram bastante comuns, em que a linha de descendência e o exercício do poder nem sempre convergiam. Por isso, a nomeação dos chefes dava-se com base na filiação materna ou clãs femininos.

Diante desse arranjo ancestral, para Schaan (2003), o princípio mais importante da organização social não é o gênero, e sim, as diferenças sociais entre a elite e o povo. O gênero é, na verdade, uma categoria fundamental para observar os diversos aspectos da organização social e entender as diferenças de *status quo* em uma sociedade complexa. Schaan (2003) propõe, desse modo, uma espécie de ruptura com o androcentrismo, ao atribuir à mulher indígena papéis e posições sociais relevantes na sociedade, tais como: na produção das cerâmicas e guia espiritual em que assume uma simbolização religiosa, o que contribui para colocar em debate a relação existente entre gênero e poder nas sociedades primitivas, categorias que têm definido a identidade de homens e mulheres ao longo do processo histórico.

A categoria gênero, adotada pelo movimento feminista no final dos anos de 1960, como ferramenta teórica para combater os discursos que atribuíam às diferenças biológicas as distinções sociais e a hierarquia entre homens e mulheres, permite-nos entender gênero como um sistema de relações sociais; logo, não se resume a sexo ou sexualidade, envolve especialmente um sistema de significados, papéis e relações de poder em cada sociedade (Scott, 2008).

Saffioti (1987) argumenta que cada sociedade tem o poder de elaborar e definir as funções naturais e os papéis sociais dos sujeitos, e desse processo resultou a elaboração de uma suposta natureza feminina e de uma natureza masculina, em que os papéis de homens e mulheres foram determinados e hierarquizados, com o imaginário de que as mulheres, por serem frágeis, eram aptas ao trabalho doméstico e o cuidado da família, e aos homens, pela força física, cabia-lhes o papel de provedores e proprietários da família. Visão que não reflete a realidade, pois, como se verifica nos

seringais da Amazônia, as mulheres ocuparam diferentes papéis, ajudando os pais, o marido e/ou sendo arrimo da família. No Mapuá, onde realizamos este estudo, as mulheres seringueiras, casadas e/ou solteiras, tinham presença constante e atuação expressiva no seringal, porque cuidavam de todas as etapas do trabalho na coleta do látex, contribuindo, decisivamente, com o sustento da família.

A categoria de gênero nos permite, desse modo, compreender que a condição das mulheres não se dá de forma isolada, nem se constrói em si mesma, mas é resultado das relações assimétricas entre os gêneros ao longo do processo histórico. Daí ser importante entender que as mulheres formam um grupo diverso, com experiências, trajetórias e subjetividades também diversas, atravessadas pelas condições de raça/etnia, classe social, orientação sexual, idade e localização geográfica. No território do Marajó, onde localizo esta investigação, por hipótese, as mulheres indígenas desenvolveram técnicas, práticas e saberes sobre a mata, o rio e a floresta que contribuíram para as demais gerações, isto é, alimentar cosmovisões, práticas culturais e espiritualidade, levando Schaan (2009) interpretá-las como “intelectuais da floresta”.

Entendo que parte dos conhecimentos milenares, passados de geração em geração por meio da oralidade, são, no contemporâneo, praticados por mulheres ribeirinhas, como D. Vitória de Paula e Irene Lobato, nossas interlocutoras, que em suas narrativas afirmaram ter herdado o dom de cuidar do corpo como parteiras e benzedeadas. Práticas que desenvolveram para cuidar, principalmente, dos corpos de mulheres grávidas e crianças, em uma época em que o serviço de saúde, com médicos, enfermeiros e medicamentos, não existia. Operando com os saberes ancestrais, ressignificados cotidianamente, tais mulheres ajudaram suas respectivas famílias e vizinhos a enfrentarem ameaças de doenças e morte.

Verifica-se, com esta pesquisa, que essas mulheres, ex-seringueiras, além da ancestralidade indígena, são herdeiras de nordestinas, portuguesas e africanas, grupos que passaram a ocupar essa porção marajoara a partir da colonização. Registra-se, no fim do século XIX e início do XX, a forte presença de nordestinos (alguns acompanhados de esposa e filhos), especialmente cearenses, que migraram para o Mapuá com a intenção de ganhar dinheiro, ficar rico com a borracha (*Hevea brasiliensis*) e retornar à sua terra. Porém, não foi exatamente isso que aconteceu, os migrantes

nordestinos (sozinhos ou com a família) acabaram exercendo a função de seringueiros e mão de obra semiescrava sob o domínio de seringalistas, chamados de coronéis-seringalistas, que se intitulavam “donos dos seringais e do rio Mapuá” (Costa, 2018).

No contexto do primeiro ciclo, especialmente durante o fenômeno do *boom* da borracha (1870 a 1912), os seringais do Mapuá pertenciam aos coronéis-seringalistas Lourenço Borges e José Nobre, também intendente e vice intendente do município de Breves. Sob o regime de aviamento (espécie de escambo monetizado que permitia subordinar o seringueiro pelo vínculo do contrato econômico), tais coronéis controlavam os nordestinos-seringueiros através da servidão por dívida, contraída na vinda para o seringal e ampliada com a compra de mercadorias nos barracões (comércio dos seringalistas).

Nas lembranças das interlocutoras, esse primeiro ciclo foi um tempo de riqueza para os patrões e dureza para os seringueiros, os quais eram vigiados por jagunços armados, proibidos de deixar o Mapuá e castigados fisicamente (segundo as interlocutoras os desobedientes tinham as mãos e os pés amarrado e colocados embaixo do trapiche da casa do coronel etc.), em caso de tentativa de fuga ou qualquer desobediência ao seringalista. Largados em casebres (*tapiris*), construídos com árvores de açaí ou *paxiuba*, coberta com palha de *ubuçu* ou *ubim*, nas colocações pertencentes aos patrões, os nordestinos foram submetidos ao regime de semiescravidão.

Essa situação precária agravou-se no período de crise da borracha (1912-1942), pois tiveram que enfrentar a dívida com o patrão, a fome e doenças que levou muitos seringueiros a óbito. Para enfrentar a fome verificamos que os seringueiros passaram a cultivar a roça, pescar, caçar, coletar frutas, sementes, folhas de arumã, pele de animais, entre outros. Nessa dinâmica a mulher assumiu o trabalho na roça para ajudar o marido e/ou os pais, bem como para criar os filhos. Nas lembranças das interlocutoras desta pesquisa, desde muito jovens, em companhia de suas mães, plantavam, faziam farinha, ajudavam a coletar sementes e palhas de arumã, compradas pelo patrão em substituição ao papel que embrulhava a mercadoria vendida.

Wolff (2011) comenta que nesse período de crise (mais intensamente nas décadas de 1920 a 1930) no Acre, os seringueiros que não conseguiram retornar à terra natal contraíram matrimônio com descendentes indígenas e as filhas de

nordestinos. Daí ela dizer que “com a crise as mulheres ganharam um espaço legítimo no seringal” (Wolff, 2001, p. 251); tornaram-se reconhecidas na garantia do sustento do grupo. Isso representou mudança na relação de gênero no seringal, que na leitura da autora significou um novo modo de vida, ou seja, uma presença mais marcante das mulheres na formação das famílias e na configuração do próprio trabalho, que não se resumia ao seringal. Perspectiva que se observa em Cametá, visto que, como observa Farias (2019), as mulheres seringueiras, de ancestralidade indígena e africana, tanto as casadas como as solteiras, eram presença marcantes no seringal.

Em Breves, verifica-se que os migrantes, por não terem acesso a barcos e estarem em dívida com o patrão, a única opção foi manter-se ali. Assim, contraíram casamento e passaram a fazer atividades de agricultura, pesca, caça etc. Em meio as dificuldades e escassez, tudo que os ex-seringueiros produziam ou coletavam dividiam com o patrão, o dono da terra. Contam as entrevistadas que aquele que não cumpria a regra imposta pelo patrão era expulso e/ou tinha a casa queimada.

Com a recuperação do comércio da borracha no período de 1942-1945, chamado de a “batalha da borracha”, durante a Segunda Guerra Mundial, intensificou-se a coleta do látex, sob o comando de novos seringalistas, isto é, o cearense Joaquim Nascimento e o português Constantino Félix. Estes mantiveram a lógica do trabalho semiescravo para a família toda. As mulheres e crianças que não ajudavam na coleta do látex, continuaram coletando sementes, cultivando a roça etc., mulheres como nossas interlocutoras, além do trabalho no seringal, na roça e em casa, ainda faziam trabalhos domésticos na casa do patrão, que, aliás, era o padrinho de muitos dos/as filhos/as dos seringueiros⁴.

Mulheres ribeirinhas e ex-seringueiras do Marajó das Florestas: do lar ao seringal no rio Mapuá

D. Vitória de Paula, 102 anos; D. Irene Lobato, 92 anos; D. Judite Lobato, 77 anos; e D. Julieta Lobato, 62 anos, todas, filhas de nordestinos, com descendência

⁴ Trazido pela cultura ibérica o sistema de compadrio caracteriza-se como importante traço social que permite, no espaço rural, as pessoas estabelecerem entre si uma relação de afetividade e reciprocidade para além do círculo familiar. Estende-se para a vida econômica e política dos coletivos (Wagley, 1988).

indígena e africana. Essas mulheres, donas de casa, mães, avós, ex-seringueiras, roceiras e parteiras, assumiram diferentes atribuições e ajudaram a produzir as comunidades do rio Mapuá. As memórias dessas mulheres, construídas a partir das atividades protagonizadas entre o seringal, a roça, o parto e a casa dos patrões, revelam uma vida dura e difícil, sobretudo no seringal, de propriedade dos patrões da borracha, figuras que fizeram do rio Mapuá espaço da exploração, da violência e do medo.

Nesse território, essas mulheres conduziram suas vidas, forjando estratégias em prol da sobrevivência, o que incluía, além do corte e coleta da seringa, do plantio da roça e feitura da farinha, as técnicas de manejo com folhas, cascas, frutos, raízes, óleos e sementes usados na cura dos males do corpo, sobretudo das mulheres grávidas e das crianças que ajudavam a nascer. Essas ex-seringueiras cresceram entrelaçadas a cosmovisões ancestrais orientadas por saberes que fazem parte da natureza, tendo como regras nunca contrariar as divindades da floresta e das águas, que tudo sabem e veem, e ajudam na proteção do corpo e cultivo da espiritualidade, como se observa nas memórias por elas narradas.

O trabalho das mulheres no seringal do Mapuá

D. Vitória de Paula, ao lembrar da vida no seringal, recordou inicialmente o pai nordestino, que chegou ao Mapuá, iludido pela riqueza fácil; porém, tudo que encontrou foi uma vida difícil regada a exploração, violência e precariedade. Realidade que esse nordestino e tantos outros precisou lidar e “aceitar”, pois, uma vez em dívida com o patrão não podia sair do Mapuá. Fato que ocorreu com todos os nordestinos, os quais no susto tornaram-se seringueiros e “prisoneiros” do aviamento. Nas memórias dessa interlocutora, verifica-se uma vida difícil que incluía casebres de palha, fome, doenças e dívidas com o patrão. Esse quadro levou essa mulher ao trabalho no seringal, primeiro para ajudar o pai e depois o marido.

D. Vitória lembra que saía de sua casa de madrugada. Com balde, faca e poronga (espécie de iluminaria) presa na cabeça seguia pela estrada para riscar a seringueira e coletar o látex. Passava a manhã toda coletando a seiva da seringueira, muitas vezes sem comer nada. À tarde, além dos afazeres doméstico, ajudava na produção das peças

de borracha entregues ao patrão, pelo pai ou marido como se fosse produção deles e não dela.

Vitória de Paula (2017): Comecei a trabalhar na seringa para ajudar meu pai e depois que arrumei marido, ajudava ele [...]. Era um trabalho difícil, perigoso, tinha muita cobra, então era preciso ter cuidado, mais ainda quando chovia [...]. Até dentro de casa elas apareciam, a casa era de palha, sempre tinha bicho [...]. Pra cortar a seringa, a gente acordava de madrugada, ainda escuro, muitas vezes sem comer, porque não tinha nada. Ia embora rascar a seringa. Eu tinha minha bacia, faca, tigela de barro, buião [balde] e a poronga, eu colocava na cabeça e ia cortar. Voltava pra casa perto do meio-dia, [...] aí cuidava da casa, ajuntava galho de árvore, partia lenha e ajudava a fazer o fogo pra defumar o leite e fazer a borracha pra levar pra pagar o patrão [...]. Os homi levava a borracha e voltava com as coisas pra gente comer [...]⁵.

Durante a coleta do látex, D. Vitória comenta que precisava ficar atenta à estrada, para não ser picada por bichos peçonhentos ou cair, especialmente quando chovia, pois normalmente a estrada fiava lisa e perigosa. Rememora ainda que, além do seringal, trabalhava na roça e na casa do “patrão” e padrinho seringalista. Na roça plantava, capinava e retirava a mandioca, bem como produzia a farinha com filhos e marido. Na casa do patrão-padrinho, inúmeras vezes foi chamada para ajudar nas tarefas doméstica, principalmente quando os seringueiros prestavam conta, já que muitos faziam suas refeições e pernoitavam na casa do patrão.

Vitória de Paula (2017): eu trabalhei também na roça pra poder ter o que a gente comer [...]. Eu fazia tudo na roça, só não derrubava os paus. Isso era os homi. [...]. Tirava a mandioca, ralava, preparava a farinha [...], as crianças ajudavam [...]. Trabalhei na casa do patrão, que era meu padrinho, me chamava pra trabalhar na casa dele, quando a mulher tava doente. Ela pegou uma enfermidade muito ruim [...]. Ele sempre me chamava pra ajudar ela quando os outros seringueiros chegavam pra acertar a conta [...]. Eu fazia de tudo, lavava, limpava, varria, fazia comida. Era uma lida muito grande⁶.

Soma-se ao quadro de trabalho feito por D. Vitória o trabalho de parteira, tratado por ela como um dom herdado de suas ancestrais. Nessa árdua jornada, muitas vezes D. Vitória estava grávida ou com filhos pequenos, o que precisou administrar sem nenhum tipo de ajuda ou recompensa salarial. Essa rotina exaustiva, feita em

5 Trecho de entrevista cedida por D. Vitória de Paula Nogueira no dia 22 de agosto de 2017.

6 Trecho de entrevista cedida por D. Vitória de Paula Nogueira no dia 22 de agosto de 2017.

condições insalubres, não era escolha, era a única forma dessa mulher viver e sobreviver. Realidade compartilhada por D. Irene Lobato, que também trabalhou no seringal, na roça, cuidou dos serviços da casa e foi parteira. Narra ela:

Irene Lobato (2017): *Cortei seringa e muito [...], trabalhei na roça. Cuidei da casa, dos filhos meus e dos outros. Ajudei muita criança nascer. Aqui não tinha posto de saúde, ir na cidade não podia. A gente se virava como dava [...]. [Como era o trabalho no seringal?] Era um trabalho muito difícil e perigoso. A gente pulava cedo pra coletar o leite da seringueira [...]. A estrada ainda estava escura, tinha que ter cuidado de onde pisava pra não ser mordido por bicho [...]. Comecei o trabalho na seringa ajudando o papai pra pagar o patrão. Depois trabalhei pra ajudar a criar os filhos[...]*⁷.

Quando solteira, D. Irene acordava de madrugada e se submetia aos desafios da floresta para ajudar o pai a pagar a dívida com o patrão, e depois de casada continuou com a rotina para ajudar o marido a criar os filhos. Era uma jornada perigosa, dado que, como sugerem as lembranças da interlocutora, não se tinha nenhum tipo de proteção e amparo às mulheres. Uma realidade que se estende ao trabalho na roça, visto por D. Irene como trabalho indispensável para garantir a sobrevivência das famílias. Em suas lembranças, a vida difícil no seringal as obrigava serem fortes para poderem continuar vivendo.

Irene Lobato (2017): *a gente tinha que ser forte e aguentar senão morria. Era muito trabalho e a gente tava exposta ao perigo, sem nada de proteção [...]. Quando eu chegava da seringa, ia pra roça, porque a gente não podia deixar de plantar. A gente precisava da roça pra não passar fome. Foi trabalhando na roça e no seringal que criei meus filhos [...]. As crianças iam pra roça, na época não tinha escola, então elas ajudavam no trabalho. E assim a gente foi vivendo*⁸.

As irmãs Judite Lobato (77 anos) e Julieta Lobato (62 anos) confirmam as inúmeras dificuldades impostas pelo trabalho no seringal. Narra D. Judite Lobato:

Eu tinha um balde era desse tamanho [faz gesto que era grande]. Vinha cheio de leite [...]. Eu cortava sozinha, colocava a poronga na cabeça [...]. Saía cedo, de madrugada [...]. Agora quando era o papai, ele não botava pra cortar a seringueira de noite, só de dia, por causa das jararacas [...]. Uma vez eu fui cortar de manhã cedinho, que quando a seringueira estava

7 Trecho de entrevista cedida à pesquisa de tese no dia 26 de agosto de 2017.

8 Trecho de entrevista cedida à pesquisa de tese no dia 26 de agosto de 2017.

aqui, e eu virei assim, que quando eu cortei, eu só sentir quando fez vá, que corri olha o bicho tava. Era uma surucucu [...]. Quase me morde⁹.

As narrativas mostram a dinâmica e a dificuldade que essas mulheres enfrentavam no seringal do Mapuá. Estavam expostas a todo tipo situação e ataques de bichos peçonhentos que poderiam tirar-lhes a vida. Durante a escuta com as interlocutoras muitos foram os momentos relatados de casos de pessoas que foram mordidas por cobras e chegaram a óbito. O trabalho no seringal demandava bastante cuidado e atenção, como se verifica no relato de D. Julieta: “O trabalho na seringa [...], a gente tinha que ter muito cuidado com os bichos *pra não ser picado* [...]. *Deus o livre* [...]”¹⁰.

O perigo não estava apenas na floresta, nas casas simples cobertas com palhas o perigo, estava igualmente presente, como se observa na narrativa de D. Julieta Lobato (2017):

*[...] as casas eram cobertas com folha de ubim ou da palha do buçu [...]. O assoalho era de embaúba, açazeiro, bacabeira, paxiuba, as paredes de palha [...]. Tinha que ter muito cuidado com os bichos que dava na palha pra não ferrar [...]. A gente tinha uma vida simples e muito sofrida.*¹¹

Tal como as demais interlocutoras, as irmãs Lobato dividiam seu tempo com o trabalho no seringal, na roça e na casa cuidando dos filhos e marido. Também aprenderam a fazer partos para ajudar as outras mulheres, incluindo as filhas e noras.

Cuidados com o corpo e a espiritualidade

As mulheres no seringal do Mapuá, como mostram as narrativas, estavam expostas aos perigos da floresta, aos desafios de um trabalho árduo e exaustivo que precisavam dar conta mesmo durante a gravidez ou em outras situações. Para cuidar de si, dos filhos e de outras mulheres, nossas interlocutoras relataram que aprenderam a manejar plantas e fazer remédios. Devido à falta de remédios, médicos, posto de saúde para lidar com as doenças, D. Vitória contou-nos que aprendeu com as mulheres

9 Trecho de entrevista cedida à pesquisa de tese no dia 19 de agosto de 2017.

10 Trecho de entrevista cedida à pesquisa de tese no dia 18 de agosto de 2017.

11 Trecho de entrevista cedida à pesquisa de tese no dia 19 de agosto de 2017.

mais velhas sobre os segredos das plantas para cuidar do corpo das mulheres grávidas e crianças. Nesse ritual, conta que sempre se apegava aos santos católicos e a uma Cruz em madeira, conhecida por Cruz Milagrosa, que os/as ribeirinhos/as têm como um artefato sagrado.

Comenta D. Vitória de Paula:

*[...] aqui não tinha médico, nem remédio [...] então a gente aprendia sobre as plantas que podia usar pra sarar das doenças [...]. Pegar criança, cuidar das mulheres para ter seus filhos. A gente se pegava com os santos, a Cruz e fazia os partos [...]*¹².

Essas mulheres desenvolveram estratégias com base em ensinamentos que aprenderam com suas ancestrais e reconfiguraram na relação com a natureza e os artefatos sagrados, com destaque para a Cruz Milagrosa, “artefato simbólico-religioso que compõe o repertório espiritual, mitológico e mágico dos moradores do Mapuá” (Costa, 2025, p. 127). Faz parte dessa dinâmica os saberes sobre as plantas e as sementes usadas no tratamento das mulheres grávidas. Para tanto, as mulheres parteiras passaram a cultivar em casa pequenas hortas com plantas de teor medicinal. Com as plantas aprenderam a fazer essências, usadas antes, durante e após o parto. Na hora do parto usavam óleos feitos de sementes da árvore de andiroba (árvore nativa da Amazônia) para a *afumentar* (passar a essência no corpo da puérpera) e *puxar* (massagear) a barriga da mulher. Tudo acompanhado pelas orações e pedidos aos santos católicos de devoção (a exemplo de Santa Rita e Nossa Senhora das Graças) e à Cruz Milagrosa.

*Julieta Lobato (2017): a gente preparava nossos óleos com as folhas e banha de animal pra ser usado nas puxação da barriga das mulheres [...]. Preparava remédio pra criança [...]. A gente plantava e trocava as plantas, juntava sementes [...]. Não tinha como comprar remédio aqui, [...] médico, nunca veio [...], a gente fazia nossa fé. Rezava pra Cruz Milagrosa*¹³.

De acordo com os escritos de Maués (1994), no Brasil, principalmente no interior da Amazônia, é comum a influência da pajelança e religiosidade católica nas práticas e tradições culturais exercidas pelos chamados “pajés”, “benzedores/as”, “feiticeiros/as”, “parteiras”, nas comunidades tradicionais. Tais sujeitos e sujeitas,

12 Trecho de entrevista cedida por D. Vitória de Paula Nogueira no dia 22 de agosto de 2017.

13 Trecho de entrevista cedida à pesquisa de tese no dia 19 de agosto de 2017.

fazendo uso de práticas, artefatos e rituais, têm o poder de sarar o malefício de qualquer membro da comunidade. São poderes, conforme Junqueira (2004) e Maués (1994), construídos por meio da ajuda de espíritos de animais, no caso, de indígenas e de seres encantados do fundo e da mata, no caso dos caboclos.

Essa dinâmica representa “uma interrelação entre os mundos espiritual, natural e humano” (Santos; Costa; Barros, 2017, p. 208), o que indica ser a “relação ser humano e natureza, uma relação também sobrenatural”. Isso certamente “[...] contraria a ótica da ciência de racionalidade moderna, cujo conhecimento é fruto de uma ciência experimental pautada em dados quantificáveis, na qual homem e natureza são lados opostos, tendo o homem domínio sobre a natureza e seus recursos” (Floriani, 2000 *apud* Santos; Costa; Barros, 2017, p. 208).

A técnica da massagem usada pelas parteiras caracteriza-se como “importante oportunidade para que a parteira possa observar diversos elementos acerca da gravidez e do contexto que a mulher vive e assim compreender as reações durante o período gestacional” (Santos; Costa; Barros p. 210). Todo esse ritual, o que inclui o manejo das plantas medicinais, pode ser entendido como estratégia das parteiras para passar o dom adiante, “espécie de compromisso com a caridade herdada pelo sagrado” (Santos; Costa; Barros, p. 208), principalmente para as ex-seringueiras enfrentarem a violação de direitos e a subalternidade historicamente imposta.

Pinto (2001) comenta que a parteira é um tipo de profissional que estabelece uma espécie de identidade cultural com o modo de vida local, uma vez que se tornou referência no tratamento da saúde de grávidas e crianças. Essa profissional, por muito tempo, era a única responsável pelos partos em realidades que não contavam com serviços de saúde, conforme esclarece Fleischer (2011). No rio Mapuá, como mencionado acima, os moradores não tinham acesso a nenhum tipo de saúde pública, com a presença de médicos e enfermeiros; assim, as ex-seringueiras, interlocutoras deste estudo, tornaram-se as principais profissionais para curar e tratar os corpos de mulheres grávidas e das crianças.

Relação de gênero no seringal do Mapuá

Todas as interlocutoras contaram que se casaram muito jovem, até por causa das dificuldades com a vida difícil e sem muitas perspectivas. Elas não frequentaram escola porque não existia; foram aprendendo as coisas por meio da oralidade e da prática cotidiana. Suas vidas e trabalho eram igualmente tuteladas por seus maridos e pais. Lembram que tudo que faziam era de acordo com o homem da casa, quem tinha a autoridade sobre suas vidas.

Muitas das mulheres, mesmo sem querer, tiveram que se submeter a um casamento, quase sempre arranjado nas festas de santo. Momento que pode ser considerado como recompensa da vida dura, que podemos classificar como um ritual mágico-religioso em que homens e mulheres aproveitavam para estabelecer relações de sociabilidades. Segundo D. Irene, homens e mulheres solteiras iam às festas em busca de casamentos, por ser uma espécie de obrigação em garantir a segurança das mulheres. Lembra ela que dificilmente alguém voltava sem compromisso dessas festas, que normalmente durava o dia todo e/ou semana. Relata ela que todos os membros das famílias participavam, pois era o acontecimento e a recompensa que os trabalhadores e suas respectivas famílias tinham após longos dias na lida com a seringa.

Irene Lobato (2017): a vida era dura, mas a gente se alegrava também nas festas de santo. O patrão fazia essas festas sempre perto das prestação de contas, pra que todos tivessem dinheiro pra gastar na festa [...]. Essas festas eram muito esperadas, porque além de beber e dançar, os solteiros aproveitavam para casar e sempre dava certo. Eu fui muitas vezes nas festas. Eu gostava de dançar. Eu era boa na dança [...]. A gente vendia a borracha em troca de pedaço de fazenda (pano). E mandava fazer. Eu fazia minha roupa [...], todo mundo ia de roupa nova. Queria arrumar casamento, tinha que tá bonito¹⁴.

Eram nas festas que se quebrava a rotina da vida no seringal. O trabalho duro dava lugar a um momento de satisfação embalado pelo entrelaçamento da fé, alegria e diversão. A festa envolvia a novena, rezada principalmente pelas mulheres, brincadeiras, dança, bebida e fogos. Durante esse momento, as mulheres solteiras e os homens solteiros procuravam casamento. Mesmo que o matrimônio não fosse

14 Trecho de entrevista cedida à pesquisa de tese no dia 26 de agosto de 2017.

prioridade, as moças se submetiam para não ficarem mal faladas. O casamento era igualmente uma forma de contar com mais um braço para o trabalho, principalmente das famílias que não tinham filhos homens.

O casamento garantia segurança e proteção à mulher, o que na verdade não era o que ocorria; a mulher casada, como mostra Farias (2019), muitas vezes enfrentava uma vida conturbada com violência doméstica. Schaan (2009) permite observar que a relação de gênero no interior da Amazônia é, na verdade, bastante desigual. Há uma diferença entre gênero como categoria cultural e a forma como essa categoria é percebida, negociada e materializada no constituir das relações sociais. Geralmente, “o homem é o chefe da casa”, por isso, “é quem recebe o visitante” e que toma as decisões (Schaan, 2009), como foi possível constatar durante nosso percurso etnográfico.

Daí concordar com Wolff (2001, p. 255), que “as relações de gênero não podem ser vistas apenas como papel normativos, ditados para cada cultura a homens e mulheres”, pois tais relações são pautadas por representações sociais que envolvem conflitos, contradições e poder, como também abarcam experiências e vivências reelaboradas nas relações, encontros e contatos culturais, que, por conseguinte, levam a novas representações sociais (Wolff, 2001) e comunitárias.

As interlocutoras desta pesquisa permitiram perceber que a trajetória de vida e trabalho da mulher no seringal do rio Mapuá, interior do município de Breves, foi marcada por relações que envolveram desafios, conflitos, poder e resistência. Essas mulheres foram obrigadas a uma tripla jornada (casa, roça e seringal), sem direito a salário, sem acesso a escola, saúde, e até mesmo sem direito a maternidade digna, expondo-as à pobreza e ao isolamento social, fato que levou tais mulheres a criarem suas estratégias e mecanismos de defesa, a exemplo dos saberes desenvolvidos para cuidar de si e dos outros.

Considerações finais

O percurso traçado com a pesquisa permite mostrar que à sombra da História a mulher indígena-ribeirinha-marajoara vem tecendo sua trajetória, também caracterizada pela indelével marca da submissão, objetificação e desigualdade. Como

denunciam as pesquisas e pesquisadoras feministas, a subalternidade feminina, historicamente, tem significado para as mulheres o controle de suas vidas e histórias por homens, seja na condição de pai, irmão e/ou marido. Vistas como sexo frágil, as mulheres foram levadas a tornar-se objeto do homem, como boa esposa, mãe e filha. Nessa lógica de subserviência tiveram suas histórias apagadas, silenciadas, colocadas nos escombros da inferioridade. Seus talentos, inteligências, trabalhos foram considerados inferiores e relegados ao emudecimento, por isso, por longas décadas, não podiam fazer parte da historiografia, uma vez que seu papel era o da submissão, destino imposto pela estrutura androcêntrica e patriarcal (Bourdieu, 2016).

Gayatri Spivak (2014), estudiosa indiana, na obra *Pode o subalterno falar?*, faz significativa contribuição acerca do tema em questão, ao pautar a importância *do/a* intelectual para criar espaços aos subalternos para que estes tenham suas vozes, histórias e memórias proferidas e reconhecidas. Spivak (2014) concentra seus esforços em uma profunda análise sobre o sujeito subalterno, aquele sem voz política ou que não pode ser ouvido. Nessa escala a mulher, sujeita subalterna da periferia do capital, apresenta-se duplamente oprimida, visto sofrer com a dominação masculina perpetuada pela construção ideológica de gênero e a representação pelo discurso ocidental. Na perspectiva da autora, “entre o patriarcado e o imperialismo”, a mulher da periferia “é deslocada e encurralada entre a tradição e modernização” (Spivak, 2014, p. 157), permanecendo no obscurantismo.

Para melhor esclarecer essa problemática, ironicamente, Spivak (2014, p.152) cria a sentença “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”, para então caracterizar a relação ambígua estabelecida entre o sujeito imperialista e o sujeito colonizado pelo imperialismo. Diante desse entre-lugar (Bhabha, 1998), que caracteriza tais identidades, a sujeita subalterna encontra-se em deslocamento, fazendo-se representar tanto pelo sujeito imperialista, colonizador, como pelo sujeito colonial do patriarcado. Daí dizer que a mulher (negra, indígena, ribeirinha) é duplamente oprimida. Situação que pode e deve ser questionada, enfrentada e superada pelas mulheres como protagonista de suas próprias vozes. Porém, para isso, canais, espaços precisam ser burlados.

Os fatos que compõem a história e a memória das mulheres, interlocutoras desta investigação, ao serem narrados, fazem emergir sentimentos, emoções

guardadas nas camadas estratigráficas de suas memórias e revelam sua força na luta pela vida. Entre essas manifestações chama a atenção as formas de violência e exploração que tais sujeitas foram submetidas, uma lógica, segundo Lugones (2008), que nega, silencia e oculta os modos de viver no mundo daqueles que se diferenciam dos padrões hegemônicos estabelecidos pelo capitalismo global. Em outros termos, trata-se de uma situação que denuncia a perversidade impetrada pelo Sistema-Moderno-Colonial em uma estrutura de “longa duração” (Braudel, 2016) no contexto amazônico e que as mulheres com seus saberes tecidos nas bordas do colonialismo procuraram resistir para que então pudessem existir.

A árdua realidade de um trabalho análogo à escravidão sob o domínio de patrões à luz do sistema de aviação colocou os migrantes em situações desumanas, lógica que atravessou décadas e levou nossas interlocutoras a vivenciarem uma relação de trabalho desumano e desigual quanto ao gênero (Wolff, 2011). Para driblar as dificuldades, as ex-seringueiras criaram estratégia para ajudar no enfrentamento a fome e doenças. Elas aprenderam ser parteiras e a manejar ervas e plantas medicinais, bem como estabeleceram forte relação com o sobrenatural, por meio de orações aos santos católicos e a Cruz Milagrosa, artefato simbólico-religioso que representa aos ribeirinhos meio para conectá-los com o sobrenatural.

A essas mulheres, que desde jovens foram introduzidas ao trabalho no seringal, foi-lhes negado o direito a escola e a uma vida com dignidade, porém, mesmo diante das negações históricas e a subalternidade, aprenderam a usar táticas e construir novas relações na invenção de seus cotidianos (De Certeau, 1998). Pautar a história e a memória dessas mulheres é uma forma de burlar a subalternidade sustentada pelo patriarcado. É também um meio de criar espaços para as sujeitas subalternas falarem como condição de resistir e cunhar alternativas ao padrão etnocêntrico e colonialista predominante no seio da sociedade brasileira e na historiografia oficial. Portanto, estudar o lugar das mulheres na sociedade brasileira, no presente e/ou no passado, constitui compromisso epistemológico para enfrentar os silêncios e ausências forjadas pelo colonialismo patriarcal.

Referências

BARDIN, Laurence. Análise de conteúdo. Lisboa: Edições 70, 1977.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos. Portugal: Porto Editora, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica. Tradução: Maria Helena Kühner. 3.ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2016.

BRAUDEL, Fernand. O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II. Tradução: Gilson César Cardoso de Souza e Ana Maria Fiorin. São Paulo: Editora da USP. 2016. V. I.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: lembrança de velhos. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BRASIL. Lei nº 14.874, de 28 de maio de 2024. Dispõe sobre a pesquisa com seres humanos e institui o Sistema Nacional de Ética em Pesquisa com Seres Humanos. Diário Oficial da União, Brasília-DF, 29 maio 2024. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/lei/l14874.htm. Acesso em: 20 jul.2025.

COSTA, Eliane Miranda. Memórias em escavações: Narrativas de Moradores do rio Mapuá sobre os Modos de Vida, Cultura Material e Preservação do Patrimônio Arqueológico (Marajó, PA, Brasil). 328 f. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

COSTA, Eliane Miranda. Os “patrimônios” da floresta: artefatos, saberes e práticas de comunidades tradicionais na Amazônia Marajoara. História Oral, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 119-136, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.51880/ho.v28i1.1491>. Acesso em: 19 jul. 2026.

DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: artes de fazer. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. A história oral: memória, tempo, identidades. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FARIAS, Meurygreece Caldas. C. Práticas, saberes e resistências de mulheres no contexto histórico e cultural no período da extração da borracha na ilha de Itanduba, município de Cametá/PA. 136 f. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Universidade Federal do Pará, Cametá, PA, 2019.

FLEISCHER, Soraya Resende. Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do cuidado obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará. Belém: Paka-Tatu; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2011.

GONÇALVES, Amanda Cristina Oliveira et. al. A função socioambiental do patrimônio da União na Amazônia. In: ALVES, Fábio (org.). Marajó. Brasília: Ipea, 2016. p. 107-92. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/160623_livro_func_ao_socioambiental.pdf. Acesso em: 13 jul. 2025.

IBGE. Cidades e Estado. Pará. Marajó. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/>. Acesso em: 8 jan. 2026.

JUNQUEIRA, Carmen. Pajés e Feiticeiros. Dossiê religiões no Brasil. Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 52. 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300018>. Acesso em: 19 jul. 2023.

LACERDA, Franciane Gama. Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916). 2006. 346 f. Tese (Doutorado em Ciência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

LIMA, Frederico Alexandre de Oliveira. Os soldados da Borracha: das vivências do passado a lutas contemporâneas. 2013. 159 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013. Disponível em: <http://ppgh.ufam.edu.br/attachments/article/195/Frederico%20Alexandre%20de%20Oliveira%20Dissert%202013.pdf>. Acesso em: 20 set. 2025.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. Tabula Rasa, Bogotá, Colombia, n. 9, p. 73-101, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). Saúde e doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 73-81.

MEGGERS, Betty J. Amazônia: a ilusão de um paraíso. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

OLIVEIRA, Wealey Pereira de; TRINDADE, José Raimundo Barreto; MACHADO, Nathalia Menezes. Borracha, nordestino e floresta: A economia e a sociedade Amazônica nos dois ciclos gomíferos. Centro de pesquisas Econômicas da Amazônia, v. 1, n. 1, fev. 2012. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/cepec/article/view/6773/5365>. Acesso em: 20 dez. 2025.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PINTO, Benedita Celeste de M. Parteiras e “poções” vindas das matas e “ribanceiras” dos rios. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, v. 23, p. 321-345, 2001.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia amazônica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 53-86

RIZZINI, Irma. Pesquisando: guia de metodologias de pesquisa para programas sociais. Rio de Janeiro: USU Ed. Universitária, 1999. 144p.

SAFIOTTI, Heleieth. Posfácio: Conceituando gênero. In: SAFFIOTTI, Heleieth; VARGAS, Monica Muñoz. (org.). Mulher brasileira é assim. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: NIPAS, Brasília, 1994. p. 271-281.

SANTOS, Ana Maria Smith; COSTA, Eliane Miranda; BARROS, Flávio Bezerra. As parteiras e a arte de fazer partos em perspectivas cosmológicas na Ilha do Marajó. Vivência: Revista de Antropologia, [S. l.], v. 1, n. 49, p. 201-218, 2017.

SARRAF-PACHECO, Agenor; MELO, Josiane Martins; ARAÚJO, Lucas. Patrimônios marajoaras n as teias de Clio: um outro olhar à Belle Époque paraense. In: XVIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – LUGARES DOS HISTORIADORES: VELHOS E NOVOS DESAFIOS, p.1-22. Florianópolis, Anpuh, 2015. 1811p.

SCHAAN, Denise Pahl. “Investigando o gênero e organização social no espaço ritual e funerário Marajoara”. In: XII CONGRESSO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA, São Paulo, 2003. Disponível em: <http://www.marajoara.com/Funeraria.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2025.

SCHAAN, Denise Pahl. Os Filhos da Serpente: Rito, Mito e Subsistência nos Cacicados da Ilha de Marajó. Inter. J. South American Archaeol., [S. l.], n., 1, p: 50-56, 2007.

SCHAAN, Denise Pahl. Cultura Marajoara. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2009.

SCOTT, Joan. Género e história. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

SOUZA, João José Veras de. Seringalidade: a colonialidade no Acre e os condenados da floresta. 2016. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

SPIVAK, Chakravorty Spivak. Pode o subalterno falar? Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira. Belo Horizonte Editora UFMG, 2014.

WAGLEY, Charles. Uma comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WOLFF, Cristina Scheibe. Mulheres da Floresta: outras tantas histórias. Revista Estudos Amazônicos, [S. l.], v. VI, n. 1, p. 21-40, 2011. Disponível em: https://www.academia.edu/33666514/Mulheres_da_Floresta_outras_tantas_hist%C3%B3rias. Acesso em: 10 jul. 2023.

WOLFF, Cristina Scheibe. A construção da sustentabilidade nos seringais em crise: uma questão de gênero. Alto Juruá, Acre/Brasil: 1912 a 1943. Proj. História, São Paulo, v. 23, nov. 2001. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10720>. Acesso em: 15 dez. 2025.