



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS



LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO

CULTURA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NAS COMUNIDADES
DE *FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA & DE SANTA FÉ*

Porto Velho, 2013.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS



LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO

CULTURA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NAS COMUNIDADES
DE *FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA* & DE *SANTA FÉ*

Dissertação apresentada ao Mestrado Acadêmico em Letras oferecido pelo Departamento de Línguas Vernáculas, do Núcleo de Ciências Humanas, da Universidade Federal de Rondônia, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Dr. Júlio César Barreto Rocha

Porto Velho, 2013.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS



Dissertação defendida em sede do Programa de Pós-Graduação – Mestrado Acadêmico em Letras da UNIR, no dia 06 de março de 2013, para a obtenção do Título de **Mestre em Letras**.

Título: Cultura e Territorialidade Quilombola nas Comunidades de *Forte Príncipe da Beira & de Santa Fé*.

Banca Examinadora:

Dr. Júlio César Barreto Rocha
(Mestrado Acadêmico em Letras, presidente)

Dr. Dante Ribeiro da Fonseca
(Mestrado Acadêmico em Ciências da Linguagem, membro externo)

Dra. Maria do Socorro Beltrão Macieira
(Mestrado Acadêmico em Letras, membro interno)

Dr. Miguel Nenevé
(Mestrado Acadêmico em Letras, membro suplente)

Porto Velho, 2013.

AGRADECIMENTOS

A Deus.

Em especial ao Professor Dr. Júlio Cesar Barreto Rocha, meu orientador, pelo respeito à condução do trabalho, pela paciência nos momentos de crise, pelos livros emprestados e direcionamento das leituras nos momentos exatos.

Aos discursos em movimento que nos possibilitam estabelecer uma nova ordem entrelaçando tempos e memórias. Aos criadores e Professores do Programa do Mestrado Acadêmico em Letras que proporcionaram mais uma transformação em minha vida soltando alguns nós ao direcionar meu olhar para a pesquisa e para o outro, no caso os sujeitos amazônidas.

As comunidades de *Forte Príncipe da Beira*, na pessoa do Elvis Gayaduro Pessoa e *Santa Fé*; na pessoa de Sebastião, o Sabazinho pela acolhida carinhosa no percurso desta pesquisa e pela confiança dos oradores que cederam seu tempo e revelaram as memórias constituindo o *corpus* desta pesquisa.

Aos meus pais pela formação moral e apoio imprescindível nos meus primeiros passos; à minha família pela tolerância carinhosa, proteção e incentivo durante o percurso do mestrado. Meu irmão Acyr me deu a segurança de aventurar nesta jornada, me amparou quando não tinha ainda uma casa em Porto Velho, foi companheiro nas primeiras pesquisas de campo e ofereceu a mão amiga até ter certeza que eu poderia caminhar só. A minha cunhada Anilda pelo carinho e respeito.

Minha filha Maria Carolina, cuidando e orando, sempre me fortaleceu nos momentos de dificuldades. Ao meu genro Renê pelo apoio. Priscila Gisele, minha filha, companheira, psicóloga particular, deu uma colaboração imensa conseguindo conviver comigo em momentos de total estresse, sua companhia foi fundamental para realização deste trabalho. Meu sobrinho Jhonny pelo carinho e palavras de confiança.

Aos colegas da Escola Álvares de Azevedo/Vilhena, e a Professora e amiga Ednéia Almeida, em meus tempos do SESI, a todos pelos bons anos de convivência e pelo incentivo. Aos meus ex-professores da Unir Campus de Vilhena que me fizeram acreditar que deveria prosseguir os meus estudos.

Agradeço à Dra. Maria do Socorro Beltrão Macieira, Coordenadora e Professora do Mestrado. As suas aulas foram um diferencial para o amadurecimento intelectual e ao direcionamento das pesquisas das turmas 2010 e 2011. Enfatizo o seu apoio aos acadêmicos tornando possível a realização do evento SDCAM - Seminário de Diversidade Cultural na Amazônia, como também, agradeço, pelas imensas contribuições dadas ao meu trabalho como membro da banca da qualificação e defesa.

Ao Professor Dr. Dante Fonseca, não apenas um membro da banca da qualificação e defesa, mas também um excelente e excelso fornecedor de materiais que se tornaram imprescindíveis para a reta final deste Trabalho.

Ao Professor Dr. Miguel Nenevé, como membro da banca de qualificação e defesa, como também pelas aulas descolonizadoras e pelo apoio dado a organização do SDCAM - Seminário Diversidade Cultural na Amazônia organizado pelos Acadêmicos do Mestrado em Letras turmas 2010 e 2011.

A todos os colegas da turma do mestrado 2011, pela confiança ao eleger-me como representante de turma. Aos colegas de turma 2010: Fátima Varela, Simone Norberto, e Mauro Sérgio e Rosangela Justo, Maria Lúcia Prestes pela amizade e exemplo de competência acadêmica. Em especial ao colega de turma Alex Santana tradutor, na última hora, do abstract da minha pesquisa.

Ao Francisco Marto, meu anjo, colaborou no momento da qualificação, conseguindo uma relotação no quadro da SEDUC, para que eu pudesse continuar escrevendo.

E quem garante que a História
É carroça abandonada numa beira de estrada
Ou numa estação inglória?

A História é um carro alegre
Cheia de um povo contente
Que atropela indiferente
Todo aquele que a negue

É um trem riscando trilhos
Abrindo novos espaços
Acenando muitos braços
Balançando nossos filhos

(Milton Nascimento & Chico Buarque. “*Canción por la Unidad latinoamericana*”, do CD
Clube da Esquina 2. Remasterizado, 2012.)

Dedico este Trabalho as minhas netas:
Beatriz (menina princesa),
Gabriela (menina de veludo),
Giovana (menina anjinho)
e a todos os curumins da Amazônia.
Ensino de que recomeçar não tem
idade.

CULTURA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NAS COMUNIDADES
DE *FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA* & DE *SANTA FÉ*



Não se trata de conhecer o mundo, mas de transformá-lo.
(Karl Marx. *A Ideologia alemã*.)

CULTURA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NAS COMUNIDADES DE FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA & DE SANTA FÉ

RESUMO: Este Estudo realiza uma análise crítica da *Cultura e Territorialidade das Comunidades Quilombolas Forte Príncipe da Beira e Santa Fé*, do século XVII ao XXI, com o objetivo precípuo de identificar a cultura e identidade por territorialidade das Comunidades Ribeirinhas do Vale do Guaporé, etnicamente diferenciadas, reorganizadas como Quilombolas. A Pesquisa é realizada com aplicação metodológica da Filologia Política, sobretudo com fulcro na técnica da Análise do Discurso e com o emprego da categoria da Comunidade de Relações Privadas, fazendo dialogarem elementos da historiografia e da memória coletiva. De forma interdisciplinar, busca-se compreender os movimentos cumulativos que as caracterizam culturalmente. De acordo com a análise da oralidade a linguagem dos mitos revelou a presença de fatores político-culturais, na dinâmica discursiva da simbologia local sustentada por uma interpretação validada pelos testemunhos históricos da colonização da Amazônia, que durante séculos, numa relação contínua e exploratória da natureza, e mão de obra escrava da população local, gerou vínculos culturais determinantes, consolidando a formação de grupos multiétnico no Vale do Guaporé, em Rondônia. O resultado dessa pesquisa possibilita novas leituras e reinterpretações sobre a cultura e motivos da autodeclaração Quilombola no processo de recuperação e inclusão dos mecanismos representativos da cultura de um espaço de relações privadas, para isso fez-se necessária a compreensão de como as interferências socioculturais reorganizam identidades.

Palavras-chave: Quilombolas; Cultura; Territorialidade; Filologia Política; Reorganização.

QUILOMBOLA CULTURE AND TERRITORIALITY IN THE COMMUNITIES OF FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA AND SANTA FÉ

ABSTRACT: This study performs a critical analysis of *Culture and Territoriality of the Quilombola Communities Forte Príncipe da Beira and Santa Fé*, aiming essentially to identify the culture and identity for territoriality of Riverside Communities from Vale do Guaporé, ethnically differentiated reorganized as Quilombolas ones. The research is conducted with methodological application of the Political Philology, especially with the fulcrum of Discourse Analysis technique and the use of the category of Community of Private Relations, allowing the dialog among elements of historiography and collective memory. From an interdisciplinary way, we intend to comprehend the cumulative movements that characterize them culturally. According to the analyses, it is noticed the presence of political and cultural factors in the language of the myths, in the discursive dynamic of local symbology supported by an interpretation validated by historical evidences of the Amazon colonization, which for centuries, through an ongoing and exploratory relationship of nature, and slave labor of the local population, generated determinant cultural bonds, consolidating the formation of multi-ethnic groups in Vale do Guaporé, in Rondônia. The result of this research provides new readings and reinterpretations on the culture and reasons of Quilombola self-declaration. It is concluded that, to occur the recovery and inclusion of representative mechanisms of the culture of a private relations space, it is necessary to understand how the social-cultural interferences rearrange identities.

Keywords: Quilombolas; Culture; Territoriality; Political Philology; Reorganization.

CULTURA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NAS COMUNIDADES
DE *FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA* & DE *SANTA FÉ*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1: A Questão Quilombola no Brasil	22
1.1 Normas legais para o século XXI.....	25
1.2 Bases e desdobramentos culturais.....	27
CAPÍTULO 2: A Questão da Memória	34
2.1 Memória Coletiva e Memória Histórica.....	35
2.2 Memória Coletiva e Tempo.....	36
2.3 Memória Coletiva e Espaço.....	37
CAPÍTULO 3: Cultura e Discurso	40
3.1 Cultura e Culturalidade.....	41
3.2 Discurso e Discursividade.....	47
3.3 Sujeitos de discurso.....	52
CAPÍTULO 4: Comunidades de Relações Privadas	55
4.1 Comunidades da pesquisa.....	57
4.2 Forte Príncipe da Beira.....	57
4.3 Santa Fé.....	59
CAPÍTULO 5: Cenários da Colonização Amazônica	62
5.1 Fronteiras Nacionais.....	62
5.2 Formas de Ocupação.....	67
5.3 Da Territorialidade.....	70
CAPÍTULO 6: Memórias: Cultura e Territorialidade Quilombola	74
6.1 Cultura: Memória Coletiva/Oralidade.....	76
6.2 Dialogismo: História e Cultura.....	92
6.3 Identidade por Territorialidade.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104
ANEXOS	
A- Depoimentos: memória coletiva na íntegra.....	107
B- Autorização para utilização dos textos coletados.....	116
C- Certidão de auto-reconhecimento.....	125
D- Mapa do Cenário da Colonização.....	127

CULTURA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NAS COMUNIDADES
DE FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA & DE SANTA FÉ



Foto da autora

Caminho por uma rua
Que passa em muitos países
Se não me veem, eu vejo
E saúdo velhos amigos
(Carlos Drummond de Andrade. *Canção amiga.*)

INTRODUÇÃO

Não é novidade a existência de espaços territoriais culturalmente diferenciados no interior dos estados-nação modernos. Dentre estes espaços, aqueles, nos quais permanecem culturas de origem quilombola, hoje reconhecidas constitucionalmente no Brasil, ganharam notoriedade, obtiveram com maior assertividade a proteção dos poderes públicos, vêm recebendo garantias no seio das municipalidades e mesmo concorrem nos noticiários direcionados à sociedade como um todo, com os debates que cercam o desenvolvimento de uma nova leitura da territorialidade no interior da brasilidade inteiriça, inquestionada até meados do século XX.

A escolha do tema advém da necessidade da composição de acervo bibliográfico científico que assegure uma interpretação político-cultural de comunidades que sofreram opressão devido ao processo de colonização, considerando que, na faixa de fronteira do Estado brasileiro de Rondônia com a República da Bolívia, numa extensão de 1.342 quilômetros, às margens do Rio Guaporé, vivem nove comunidades quilombolas, das quais sete já foram certificadas pela Fundação Palmares. Foram escolhidas para a presente Pesquisa, denominada *Cultura e Territorialidade Quilombola*, duas destas comunidades, *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé*, devido à importância histórica que elas, nessa região, apresentam para a memória coletiva de Rondônia, tanto no aspecto simbólico como no monumental.

As inquietações que nos levaram a esta pesquisa nasceram da curiosidade sobre as relações entre linguagem e poder, uma vez que o mesmo poder que cercea é o mesmo que outorga. Nossa pretensão com esta Pesquisa, dada a associação da historiografia à memória coletiva local, foi de que contribuísse para novas possibilidades de leituras e de interpretações da cultura de duas comunidades de relações privadas ao proporcionar conhecimentos validados das interferências culturais sofridas pela ideologia econômica, tanto do capital, quanto das coletividades que se autodeclararam quilombolas, sobretudo por consciência da territorialidade espacial.

Pretende-se atingir três metas: a primeira é proceder a uma análise crítica dos recortes discursivos da Memória Coletiva Cultural das comunidades *Forte Príncipe da Beira & Santa Fé*, com a aplicação da teoria da Filologia Política e as demais ciências sociais adequadas ao objeto, identificando fatores na simbologia local, nos recortes da memória coletiva, que sustentem uma interpretação validada pelos testemunhos históricos da colonização, que durante três séculos gerou vínculos culturais determinantes na formação de grupos multiétnicos no Vale do Guaporé, em Rondônia.

Na segunda meta aplicam-se os princípios da Filologia Política usando como recursos a técnica da Análise do Discurso com o emprego da categoria Comunidades de Relações Privadas, de modo que nos levasse a compreender pela Discursividade: a História e a Cultura em suas relações dialógicas presentes na oralidade e solidificadas ao longo do tempo, entre os diversos grupos que compõem as comunidades *Forte Príncipe* e *Santa Fé*, de acordo com as formas de ocupação de Rondônia.

A terceira meta foi compreender a Identidade por Territorialidade. Para isso, está entrelaçada a resultante da análise da memória coletiva (primeira meta) ao amálgama cultural observados nas relações dialógicas da colonização. Em conformidade com a sustentação dos fatos históricos analiticamente descritos, aplica-se a metodologia crítico-analítica, passível de resgatar os discursos polifônicos. Assim, foram mapeados os aspectos culturais peculiares de cada etnia na mescla identitária das comunidades autodeclaradas quilombolas.

A reflexão argumentativa básica sobre a norma procede da territorialidade das Comunidades de acordo com o que preceitua a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, no seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que reza: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” Regulamentado pelo Decreto n.º 4.887/2003, “consideram-se remanescente das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

O aporte metodológico principal tem o direcionamento da teoria da Filologia Política¹, conforme o seu pressuposto principal que é visualizar pela análise discursiva o aspecto político-cultural da linguagem.

A discussão em torno da análise da linguagem proposta pelo autor emprega um aparato teórico em interpretação linguística e política, tendo como base de apoio três disciplinas, a saber, Análise do Discurso, a Pragmática e o Jornalismo, âmbitos importantes para a discussão do atual conceito de linguagem inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana.

A presente Pesquisa oferece uma recolha de caráter documental em forma de entrevistas feita com alguns moradores das Comunidades Quilombolas *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé*. Utiliza-se a técnica da História Oral Temática, de forma dialógica devido ao seu caráter social e por possibilitar reforçar e ampliar a discussão com os discursos monofônico, representado pela

¹ ROCHA, Júlio Cesar Barreto. **Pressupostos de Filologia Política**. Porto Velho: EdUFRO, s/d.

política da colonização e os discursos polifônicos representados pelo discurso da memória coletiva da comunidade, conforme Meihy², em geral, a história oral temática é usada como metodologia ou técnica e, dado o foco temático precisados no projeto, torna-se um meio de busca de esclarecimentos de situações conflitantes, polêmicas, contraditórias. A exteriorização do tema, sempre dado *a priori*, organiza a entrevista que deve se render ao alvo proposto.

Foi construído o *corpus* para análise em parceria com as lideranças comunitárias, para o qual foram selecionados oradores das Comunidades Quilombolas, dando-se preferência às pessoas mais velhas e a alguns jovens que preservaram as memórias dos antepassados. Na primeira visita à comunidade foi apresentada a proposta do Projeto e a circunstância de uso das gravações. Os entrevistados assinaram um termo de permissão para uso das narrativas, ficando sob a responsabilidade do Grupo de Pesquisa Filologia e Modernidade, da Universidade Federal de Rondônia, manter o arquivo da recolha da oralidade, como também, houve nosso comprometimento da devolução do resultado da pesquisa às comunidades.

Conforme Meihy³, em História Oral, o que se chama de “grupal”, “social” ou “coletivo” é o resultado de experiências que vinculam umas pessoas às outras, segundo pressupostos articuladores de construção de identidades decorrentes de suas memórias em termos comunitários. Para coletar as narrativas orais seguiu-se a metodologia proposta pelo autor, conforme as fichas nos anexos ao final.

A necessidade da afirmação identitária quilombola por territorialidade marca a união da comunidade e o interesse em manter os discursos da memória coletiva em virtude da conquista da Certidão de Auto-reconhecimento⁴ emitida pela Fundação Palmares às Comunidades de *Forte Príncipe da Beira* e de *Santa Fé*, publicadas no Diário Oficial da União n.º 43, do dia 04 de março de 2004, o que favorece o tratamento equipolente de ambas as comunidades.

Constituindo a revisão de literatura, inicia-se com a apresentação da resignificação do termo “Quilombo” e o princípio de liberdade que agrupou as etnias excluídas na trajetória histórica multiétnica. Esse fator é importante para a compreensão dos novos paradigmas das normas legais do século XXI, motivada pelos termos da Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais, ratificada pelo Brasil, cujo artigo 1.º, alínea “b” 2, preceitua: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”.⁵

² MEIHY, Carlos. *História Oral*. São Paulo: TCE, 2007, p. 39.

³ MEIHY, Carlos. *Ibidem*, p. 27.

⁴ Conforme Anexo C, *infra*.

⁵ Decreto n.º 4.887/2003.

No caso das comunidades em destaque desta Pesquisa, ocorreu uma organização multiétnica que se constituiu num imbricado de culturas sobrepondo levemente em cada sujeito memórias de variado tipo: indígenas, negras, bolivianas, nordestinas e outras, desde o período da colonização, consagrando-se numa identidade por resistência, que atualmente colabora para assegurar o direito de uma identidade por territorialidade.

Em virtude da abrangência do tema, o suporte teórico do Trabalho é pontuado nas Ciências Sociais; por isso divide-se em seis capítulos que procuram contemplar cada face do problema. Na primeira, descreve-se a Questão Quilombola no Brasil, as normas legais que garantem a legislação do direito, constituído por territorialidade e os aspectos culturais, como também apresentam-se paradigmas sobre a interpretação do conceito de identidade ao longo dos séculos. A primeira, a “expressão de raça”, de base evolucionista; a segunda, a “expressão de cultura”, balizada pela teoria da aculturação, com os seus desdobramentos culturalistas; a terceira, a interpretação da assimetria das relações raciais, tendo como foco de reflexão “o negro como expressão social”; a quarta é caracterizada pela utilização “científica metodológica de orientações teóricas da antropologia social”⁶, com ênfase na especificidade da produção cultural negra, em especial na religiosidade e as questões de identidade e resistência. É nesta vertente que o nosso trabalho discute a territorialidade, como entidade historicamente associada por negros, índios e brancos, que se configura numa relação de alteridade, através dos discursos da memória coletiva, a identidade quilombola, especificamente, *Forte Príncipe da Beira e Santa Fé*.

No segundo capítulo, apresentam-se os pontos básicos de uma teoria acerca da memória coletiva, ressaltada a presença de Maurice Halbwachs, pois, para ele, Sociologia é a análise da consciência através das suas próprias condições –linguagem, ordem, instituições, presenças e condições humanas–, que permitem a consciência de cada pessoa. A memória coletiva se apóia na história vivida. Para o autor, a memória é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial; o passado é realimentado e vivificado pela consciência do grupo que a mantém. Outro ponto de apoio da teoria de Halbachws é o tempo da memória coletiva. Para ele, a duração do tempo expressa uma ordem em conformidade com as convenções sociais, e neste aspecto analisam-se os pontos de convergência das interferências da colonização no espaço quilombola, como também as marcas discursivas nos atravessamentos ideológicos nos aspectos simbólicos, políticos, religiosos, históricos, presentes em músicas e danças.

No terceiro capítulo, é apresentado o referencial teórico nuclear: cultura e discurso subdivididos nos tópicos de cultura e culturalidade, de discurso e discursividade e de sujeitos de

⁶ BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 19.

discurso. Principia-se com a conceituação metodológica de base cultural da Filologia Política⁷, que concebe a cultura “como um complexo que envolve tanto padrões de comportamento como crenças, instituições políticas e sociais, valores e necessidade espirituais e materiais, no nosso caso, transmitidos pela tradição oral e/ou escrita, desenvolvidos por uma determinada Sociedade”. Um dos suportes teóricos do capítulo cultura e culturalidade, na sua base cultural, provém de Terry Eagleton⁸, cuja afirmação é de que a “Cultura” pode sugerir uma divisão dentro de nós mesmos, entre aquela parte que se cultiva e se refina, e aquilo dentro de nós, seja lá o que for, constitui a matéria-prima para esse refinamento”. Assim, para ele a cultura é uma questão de autossuperação, tanto quanto de autorrealização. Se os seres humanos somos seres culturais, também o somos como parte da natureza que trabalhamos. Assim sendo, este pensamento dialoga com as circunstâncias espaciais material e (i)material nas construções sociopolíticas discutidas na formação discursiva da oralidade em pauta.

Neste mesmo capítulo, refletimos sobre o discurso e a discursividade e de como ele terá uma abordagem dialógica com base nas teorias de Foucault, Pêcheux e Bakhtin que destacam o caráter político da identidade cultural. A partir destes conceitos, argumentamos sobre o movimento da territorialidade das comunidades em pauta, como uma possibilidade de transformação social, ocorrida desde a implantação dos primeiros modelos da colonização até os dias atuais. Aplicamos ao conceito do dialogismo o método da Filologia Política, o qual vê o discurso como espaço de significância recortado de um texto maior, ou inteiro, contendo diversos argumentos, informado sócio historicamente, dependente de injunções político-econômicas e socioculturais, sempre representativo de um grupo dentre outros existentes na Sociedade ou a Cultura, com a intenção de preservar ou de modificar uma situação de domínio ou de equilíbrio linguístico-cultural. O sujeito de discurso será discutido a partir da voz do poder (*discurso monofônico*) e da voz da coletividade (*discurso polifônico*), ambos situados num território de conflitos sociais. O *discurso monofônico* apresenta a história factual, o imperativo da colonização, determinado pelo tempo e o espaço da história. Neste sujeito, poderemos estabelecer uma identificação do interesse ideológico do capital nacional. Já, nos recortes da memória coletiva estabeleceremos os pontos de confronto em busca de uma nova ordem discursiva, ou seja a identidade por territorialidade.

No quinto capítulo, Comunidades da Pesquisa, apresentamos o espaço das comunidades quilombolas *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé*, situadas geograficamente nas proximidades do Rio Guaporé, fronteira do Brasil e Bolívia. Fizemos uma breve apresentação sobre espaço da

⁷ ROCHA. *Op. cit.*, p.134.

⁸ EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura*: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p.16.

memória coletiva e o espaço do monumento. Contextualizamos a origem histórica político-cultural das duas comunidades que buscam o reconhecimento e posse das suas terras pelos direitos de territorialidade quilombola, ambas apresentam um histórico de luta, de resistência ao poder da colonização capitalista.

O quinto capítulo, Cenários da Colonização, é um capítulo histórico com o objetivo de apresentar e contextualizar as formas de ocupação na Amazônia, para isso utilizamos o trabalho de Fonseca⁹, estudos históricos sobre os modelos de ocupação da Amazônia, a forma de ocupação extrativista, forma de ocupação agrícola e a tentativa da atual forma de exploração sustentável, em todas elas há um perfil da formação multiétnica e dos fatores de exclusão dessas comunidades. Apresentamos também neste capítulo o tema Fronteiras Nacionais, nesta seção buscou-se compreender o discurso fundador da memória coletiva quilombola utilizando-se Roquette-Pinto (1975) e Bandeira (1988), assim reorganizando-se de forma cronológica os motivos e a origem da população negra no Vale do Guaporé. Portanto, relembramos a história do Quilombo do Piolho e da construção de Vila Bela, no Estado de Mato Grosso, por ser este o discurso fundador das Comunidades Quilombolas Guaporeanas.

Este capítulo é encerrado tratando de territorialidade, utilizando-se como referenciais teóricos Umbarila (2003) e Saquet (2010), ambos trabalham o conceito de territorialidade tendo como base principal a vivência material e imaterial como uma forma de classificação e controle de uma área, imposição e limites, como também é uma expressão geográfica fundamental de influência e poder, um encadeamento essencial entre sociedade, espaço e tempo. Argumentamos com base nesses conceitos de que os territórios são construções sociais de relação espacial e seus efeitos dependem de quem está controlando, a quem, e para que fins. Isso implica a relação de poder estabelecida aos longos dos séculos em relação ao espaço de vivências, objeto de nossa pesquisa. Cada modo de produção e circulação de mercadorias estabeleceu uma variedade de relações sociais, o espaço capitalista ao longo dos séculos determinou a produtividade. Recolocamos, desse modo, essa discussão em prol das Comunidades Quilombolas ressignificadas a partir do Decreto n.º 4.887/2003.

No sexto capítulo, Memórias: Cultura e Territorialidade Quilombola apresentamos os resultados dos objetivos propostos: 1.º) Cultura: Memória Coletiva/Oralidade, 2.º) Dialogismo: História e Cultura; e 3.º) Cultura e Identidade por Territorialidade.

⁹ FONSECA, Dante Ribeiro da. Expansão da Fronteira Agropecuária para a Amazônia: impactos socioeconômicos, culturais e ambientais. **II Congresso Amazônico de Desenvolvimento Sustentável**. Tema Políticas Públicas E Desenvolvimento Sustentável. Palmas (TO) 24 a 26 de outubro de 2012. *Campus* de Palmas da Universidade Federal de Tocantins.

Logo, esta discussão buscou ressaltar, a partir da oralidade presente na linguagem das comunidades quilombolas aspectos de diferentes abordagens, no campo das ciências sociais, vindo a destacar de forma renovada o conceito de cultura como identidade por territorialidade.

CAPÍTULO 1:
A QUESTÃO QUILOMBOLA NO BRASIL



Igreja Católica Comunidade de Santa Fé, em Costa Marques -RO. Foto da autora.

Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros.
Estão taciturnos, mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.

(Carlos Drummond de Andrade. *Mãos dadas.*)

CAPÍTULO 1: A Questão Quilombola no Brasil

As Comunidades Quilombolas são grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas e com ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida –conforme o Decreto n.º 4.887/2003, de 20 de novembro. Essas comunidades possuem um direito de propriedade coletiva das suas terras consagrado desde a Constituição Federal de 1988. Dessa forma, falar das Comunidades Quilombolas no Brasil é recompor a história da formação do povo brasileiro e com isso possibilitar a revisão de uma história que passou a ser reconsiderada e apoiada em leis de uma parte do povo brasileiro.

Conforme um levantamento realizado pela Fundação Cultural Palmares¹⁰, foram mapeadas 3.754 comunidades quilombolas no País, a maioria concentrada nos estados do Maranhão, da Bahia e de Minas Gerais. Ao todo, as comunidades abrigam 130 mil famílias.

Desde o início do processo da colonização portuguesa, iniciou-se uma longa etapa de construção da identidade destes grupos, formados não só por negros, como se poderia pensar num primeiro momento, mas também por indígenas perseguidos, portanto excluídos da sociedade envolvente. Com a abolição da escravatura ao fim da Monarquia herdeira dos colonizadores, esses grupos buscaram consolidar as suas identidades na dinâmica da territorialização.

Os movimentos negros estão num momento de transformação, pois saíram do circuito meramente reivindicatório para um estágio qualitativo superior, no qual apresentam propostas novas, e não só denunciam as situações de vitimização pelas quais foram acometidos, mas, agora, são sujeitos que procuram diante de uma interface intercultural realocar a identidade no interior da ordem dos seus discursos.

De acordo com o antropólogo Júlio Tavares, o Quilombo é um Núcleo de resistência que teve e que ainda tem uma importância muito grande, não só para os descendentes de africanos no Brasil, como referência de liberdade e de ruptura possíveis, contra a escravidão, mas também como uma demonstração da possibilidade de organização sociopolítica.

O antropólogo Kabengele Munanga afirma que o quilombo brasileiro “é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de outra estrutura política, na qual se encontravam todos os oprimidos”. Essa afirmação provém, segundo ele, de um longo processo de amadurecimento entre os séculos XVI e XVII, por homens guerreiros da etnia bantu.

¹⁰ <http://www.palmares.gov.br> informação postada em 02/12/2012.

Para o escritor Joel Rufino, os quilombos existiram em todo o território brasileiro e em países onde houve escravidão, alcançando com rigor o Sul dos Estados Unidos, percorrendo toda a América Central e América do Sul. A história da escravidão é inseparável da história da luta contra a escravidão, pois não há escravidão pacífica, embora se saiba ter sido um processo aceito com muita naturalidade tanto pelos governos e por boa parte dos intelectuais e dos próprios escravizados. No Brasil Colônia, o Quilombo viria a se tornar o lugar no qual às pessoas perseguidas de toda ordem poderiam viver longe do açoite, da tortura e da vilania. Muitas vezes, os quilombos eram convertidos no lugar no qual o trabalho coletivo com agricultura empregava uma organização social semelhante às realizadas na África, instituindo um modo de vida alternativo à sociedade colonial escravista.

Os quilombos, a partir do século XVII, vieram a tornar-se uma questão de segurança nacional. Como exemplo nuclear, temos Palmares, na serra da Barriga, região situada no que é hoje o Estado de Alagoas. Entre as décadas de 1630 e 1650 Palmares constituiu-se como um conjunto de aldeias subordinada a uma delas, onde estava o principal chefe. Cada aldeia tinha o seu chefe, que fazia parte do conselho que governava todos (prática semelhante na África centro-ocidental). Estabeleceram com sucesso uma forma de sociedade alternativa à sociedade escravista, um outro tipo de organização, na maneira de produção, forma de exercício político e obviamente outra forma de cultura.

Devido a essa organização, esse quilombo conseguiu resistir a oitenta anos de perseguições. Em 1678, Ganga Zumba, o líder, fez um acordo com o governador de Pernambuco, Aires de Souza e Castro, mas esse acordo não foi aceito por todos os palmerianos, e liderados por Zumbi, os adversários de Ganga Zumba o envenenaram. No ano de 1694, Zumbi é morto em batalha. Certamente, Palmares demonstra que a hegemonia da ordem escravocrata foi colocada em dúvida por aqueles indivíduos que se negaram a ficar subordinados ao *statu quo* da época.

Passados 309 anos, lideranças do movimento negro brasileiro reverenciam a ação heroica dos palmarinos e prestigiam Zumbi como um símbolo de resistência. No dia 20 de novembro, na mesma data em que Zumbi foi morto, comemora-se o Dia da Consciência Negra. Desde o dia 9 de janeiro de 2003, com a criação da Lei n.º 10.639, tornou-se obrigatório no currículo escolar o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. Com isso, docentes devem inserir nos seus programas aulas sobre os seguintes temas: História da África e dos africanos, lutas dos negros no Brasil, cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional.

No final do século XIX surge outro tipo de quilombo, agora localizado nas cercanias das cidades, onde escravos fugidos eram favorecidos por abolicionistas, que protegiam os quilombos e davam trabalhos aos seus moradores e ajudavam mais escravos fugidos a se instalar neles.

Segundo Borges Pereira¹¹, nas primeiras décadas do século XX, os estudos sobre o negro no Brasil afluíram em quatro grandes vertentes temáticas: expressão de raça, expressão de cultura, o negro como expressão social, produção cultural negra –com ênfase na religiosidade e identidade de resistência.

A primeira vertente, a “expressão de raça” pioneiramente reconhecida e explorada por Nina Rodrigues, tributária teórico do estuário evolucionista e seus desdobramentos racistas. De acordo com os pressupostos teóricos evolucionistas, Nina Rodrigues postulou a hierarquização das raças africanas, ressaltando a superioridade dos sudaneses sobre os demais estoques da população negra traficada para o Brasil.

A segunda vertente aborda o negro como “expressão de cultura”, balizada pela teoria da aculturação, com os seus desdobramentos culturalistas. Nesse pensamento, a cultura é concebida como uma realidade suprassocial, um sistema independente e autônomo que age sobre a realidade histórica, econômica e social, sem por ela ser afetada, privilegia-se a origem do traço ou do padrão cultural como base de correlações e explicações. Assim, os culturalistas identificaram o sincretismo cultural como solução do projeto do negro. Este pressuposto foi reorganizado pela crítica do autor Herskovits (1954, 1967), como determinismo cultural. Os seus estudos objetivaram recolocar a produção cultural negra numa perspectiva sociológica dinâmica, de cultura de resistência, diminuindo assim a folclorização que se desdobrava sobre a cultura negra.

A terceira vertente originada no programa da UNESCO aflui para a análise e interpretação da assimetria das relações raciais, tendo como foco de reflexão “o negro como expressão social”, o patrocínio para pesquisas científicas sobre as relações raciais na sociedade brasileira, culminou na produção de pesquisas feita pelos cientistas sociais, no questionamento sobre o mito da democracia racial, de inequívoca eficácia enquanto técnica de manipulação utilizada pelas classes sociais dominantes.

A quarta vertente é caracterizada pela utilização científica metodológica de orientações teóricas da antropologia social, com ênfase na especificidade da produção cultural negra, em especial na religiosidade e as questões de identidade e resistência. É nesta vertente que o nosso trabalho discute a territorialidade, como entidade geográfica historicamente associada com negros, índios, seringueiros e migrantes sulistas, formada por uma identidade étnica relacional e de fatores culturais cumulativos.

¹¹ BORGES PEREIRA, João Batista. “Estudos Antropológicos e Sociológicos sobre o negro no Brasil – Aspectos Históricos e Tendências atuais”. In: **Contribuição a antropologia em Homenagem ao professor Egon Schaden**, Coleção Museu Paulista, Série Ensaio, vol. 4, São Paulo, 1981, pp. 193-206. *Apud* BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988, pp. 15-20.

1.1 Normas legais para o século XXI

As normas legais do século XXI são instruções normativas que agilizam a correção da recuperação de direitos humanos de solidariedade e pluralidade, das Comunidades Tradicionais, devido a opressão sofrida com a História da colonização brasileira. A novidade se dá com as mudanças havidas na Constituição Federal Brasileira, que, até 1988, possuía uma ideologia a admitir um Estado nacional homogêneo, não diferenciando o grupo majoritário hegemônico dos grupos menores com formas tradicionais de vida, como no caso das onze comunidades quilombolas em Rondônia. Atualmente, as referidas normas legais, apresentadas a seguir, possibilitaram a reorganização político-identitária das comunidades, em busca de ressignificar sua cultura e obter titulação de suas terras.

A Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho, no dia 7 de julho de 1989, considerando as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo, fez com que fosse aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, no seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, dispõe: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

Conforme o artigo 2º do Decreto 4887/2003, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. É a própria comunidade que se auto-reconhece “remanescente de quilombo” e cabe a Fundação Palmares emitir uma certidão sobre essa autodefinição.

Em 19 de abril de 2004, o Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004, promulgou a Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, já aprovada na Constituição Federal de 1988. A Lei n.º 5.051, favorece as comunidades tradicionais, que até então, sofreram grandes alterações no seu modo de vida devido aos fatores socioeconômicos, agora, segundo a lei, “[...] esses povos deverão participar da formulação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente [...]” isso possibilita uma organização diferenciada das comunidades podendo levar sempre em consideração suas crenças e cultivo de suas “terras” que passa a partir da lei a ter o

conceito de território. “A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do *habitat* das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.”

O Presidente da República cria a Secretaria de Assessoramento Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR), como também foram designadas outras instituições oficiais para implantar políticas públicas que contemple os direitos das comunidades quilombolas, com a Medida Provisória n.º 111, de 21 de março de 2003, convertida na Lei n.º 10.678 de 2003. No conjunto, são quatro agências da Presidência da República, cujos titulares têm status de ministro; secretarias (SDH, Casa Civil, Gabinete de Segurança Institucional); seis ministérios (Desenvolvimento Agrário, Saúde, Educação, Cultura, Desenvolvimento Social e Combate a Fome, Advocacia Geral da União); fundações (FCP e Funasa) e também autarquias, como o INCRA, responsável direto pelas regularizações fundiárias. Além disso, o Governo Federal estabeleceu uma ampla rede administrativa de execução das políticas públicas nas comunidades quilombolas, além de programas como o chamado Brasil Quilombola.

Em Rondônia são onze comunidades quilombolas identificadas. Destas, sete já possuem certidão de auto-reconhecimento emitida pela Fundação Palmares. Localizadas na faixa de fronteira do Estado de Rondônia com a República da Bolívia, numa extensão de 1.342 quilômetros, às margens do Rio Guaporé, vivem nove comunidades quilombolas, das quais sete já foram certificadas pela Fundação Palmares, cito, por município: duas em Alta Floresta: “Rolim de Moura e Guaporé” e “Tarumã”; duas em Costa Marques: “*Forte Príncipe da Beira*” e “*Santa Fé*”, duas em Pimenteiras do Oeste: “Pimenteiras do Oeste” e “Laranjeiras”; uma em São Francisco do Guaporé: “Pedras Negras” e duas em São Miguel do Guaporé: “Santo Antônio” e “Jesus”.

As referidas políticas têm permitido a reorganização das comunidades. No entanto, para que ela possa ser usada na sua plenitude faz-se necessário um empenho do Estado através das suas secretárias, o quadro das atuações em Políticas Públicas, em Rondônia encontra-se em estado embrionário o que não tem possibilitado acesso das comunidades quilombolas aos seus direitos consolidados em leis.

1.2 Bases e desdobramentos culturais

Em todo segmento da formação da sociedade brasileira houve interferências da cultura africana. Alguns desses aspectos culturais, ao chegarem ao Brasil, já apresentavam algum tipo de sincretismo. Na África, durante os séculos da Colonização, o Catolicismo e o Islamismo se impuseram como os únicos (e excludentes entre si) portadores de uma verdade transcendental, isso

resultou durante séculos em uma obrigação de verter-se de algum modo ao proselitismo religioso. Ressalta-se ainda que o africano, tal como se conhece hoje, relativamente aos povos de onde provieram “peças” ao Brasil, não possuía qualquer modelo religioso excludente estando aberto a novidades. Nesta seção, pontuam-se os desdobramentos culturais na religião, na música e na dança, com ênfase nas origens das comunidades que se reorganizam por autodeclaração na identidade quilombola e buscam os direitos pautados nas normais legais do século XXI.

Segundo a pesquisadora Valdina Oliveira Pinto, do Programa Mojubá (RJ)¹², o quilombo é uma espécie de experiência não só intercultural; é também uma experiência de gestão sócio-organizativa muito importante, e ainda uma espécie de experiência multilinguística muito forte. A pesquisadora afirma em entrevista para o Vídeo Mojubá:

O quilombo é um exemplo de resistência, ele é para Diáspora Africana, e para toda a experiência dos descendentes de Africanos fora da África, uma referência sociopolítica muito grande, inclusive uma demonstração que vem enriquecer ainda mais a auto-estima da população afrodescendente, ele é capaz de organizar politicamente sociedades.

A autora afirma que na cultura quilombola não há uma padronização cultural: ocorre conforme o local, tipo de vegetação, estações do ano e o ambiente no qual os ex-escravos se encontravam; assim recriaram o seu jeito de viver e a sua forma de interagir com este meio. A religiosidade africana guarda muito em comum com esta interação sócio-ambiental, pois cada região do Brasil que recebeu a mão de obra escrava tinha uma peculiaridade cultural própria.

No caso de Rondônia, a composição foi em sua maioria com os indígenas, na época capturados para mão de obra escrava, eles se agrupavam buscando a liberdade, como exemplo o Quilombo do Piolho ou Quariterê no Vale do Guaporé em Rondônia, conforme documentação e literatura sobre a região¹³, ele se formou às margens do rio Quariterê ou Piolho, era formado de pretos livres, escravos fugidos da Minas do Mato Grosso e de índios, foi batido pela primeira vez em 1779. Quando aprisionaram 79 negros de ambos os sexos e 30 índios, os quais foram levados a ferro para Vila Bela-MT. Dentre os aprisionados muitos morreram e outros conseguiram evadir-se. Os quilombolas sofreram castigos cruéis em praça pública, expostos a curiosidade do povo e foram marcados a ferro com a letra F.

A religião sempre foi determinante para a cultura dos africanos e para compreender o fenômeno do sincretismo afro-brasileiro. Fonseca¹⁴ assegura haver na diversidade a unidade do

¹² Valdina Oliveira Pinto. *In: A cor da cultura: Mojuba*. SECADI/MEC.

¹³ J. S. da Fonseca (1880): 73, Taunay (1891: 149, 150), ROQUETTE Pinto (1950), *apud* BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 118.

¹⁴ FONSECA, Dante Ribeiro da. “As raízes do sincretismo religioso afro-brasileiro”. *In: Revista Língua Viva*. Guajará-Mirim, Vol. 2, N. 1, jul./dez. 2012.

sincretismo: “Parece então fundamental perguntar-nos, para que entendamos o sincretismo no Brasil, se haviam nas crenças religiosas da África e da Europa que ao serem transportadas para o Brasil traz uma estrutura de pensamento que ocasionaram ou facilitaram a existência desse fenômeno?” Segundo o autor, o sincretismo afro-brasileiro não foi resultado apenas da intolerância religiosa dos senhores sobre os escravos. O Cristianismo sincrético praticado pelos negros no Brasil era tolerado pelas autoridades coloniais e já trazia consigo uma raiz europeia. Na África saariana o Cristianismo inicia a converter fiéis já no século I. O sincretismo religioso também ocorria na África Negra, quando, nos contatos comerciais ou de guerra, os africanos adotavam as divindades, tanto dos conquistados como dos conquistadores, essa prática foi trazida para o Brasil¹⁵.

O Brasil tem a maior população de origem africana fora da África, a cultura afro-brasileira é resultado de outras influências como a portuguesa e em grande parte indígena, que se manifestam na música, religião e culinária. A partir do século XX as expressões afro-brasileiras passaram a serem aceitas, por força de leis, e atualmente fazem parte do calendário nacional.

Ao longo do tempo os cultos de matriz africana no Brasil foram culturalmente valorizados como expressão legítima dos africanos. Essa valorização resulta de estudos, os quais foram iniciados por Nina Rodrigues, é um trabalho de divulgação que em muito derrubou o preconceito erguido contra essas práticas religiosas. Mesmo o catolicismo o maior inimigo dos cultos de matriz africana no Brasil, hoje prega a prática do ecumenismo e da tolerância. A tolerância pode ser entendida em função de que o catolicismo continua a se apresentar como detentor da única verdade revelada. De qualquer modo os praticantes desses cultos de matriz africana não são mais considerados como feiticeiros ou praticantes de bruxaria. (FONSECA, 2013, p. 4)

Fonseca argumenta que quando principiou a manifestação da expressividade afro-brasileira o sincretismo fora criticado sob a ótica de uma visão hierárquica, valorativa e engajada, havendo distinções entre candomblés africanos e candomblés nacionais. Se a princípio o sincretismo contamina o catolicismo, com o tempo é o catolicismo que contamina as religiões de matriz africana no Brasil. Fonseca também alerta sobre o caráter distintivo entre religiões de igreja e religiões do povo, pois as religiões de povos são constituídas de crenças e práticas nem sempre unificadas e não praticam o proselitismo.

As religiões afro-brasileiras tal como configurada *na atualidade*, constituem um fenômeno relativamente recente na história religiosa do Brasil durante muito tempo foram praticadas de

¹⁵ As populações negras trazidas ao Brasil pertenciam a diferentes civilizações e provinham das mais variadas regiões africanas. Suas religiões eram partes de estruturas familiares, organizadas socialmente ou ecologicamente à meios biogeográficos. Com o tráfico negreiro, sentiram-se obrigadas a decifrar um novo tipo de sociedade, baseada na família patriarcal, latifundiária e em regime de castas étnicas (sistemas tradicionais, hereditários ou sociais de estratificação, baseados em classificações como raça, cultura, ocupação profissional. O termo também é usado para designar “cor”. FAVERO, s/d, p. 4. *Apud* FONSECA, 2013, p. 2.

formas disfarçadas. O Candomblé e a Umbanda são religiões derivadas do animismo africano, onde se cultuam orixás. Assim para compreender a cultura religiosa africana faz-se necessário a reconstrução do olhar, com base no que segue abaixo:

Nos sistemas de pensamento de povos da África Central, pertencentes ao tronco linguístico banto, o mundo se divide entre uma parte habitada pelos vivos e outra habitada pelos mortos; espíritos e entidades sobrenaturais. Era com essas forças que as pessoas buscavam orientação para lidar com os problemas. Separando os dois mundos, havia uma grande massa de água, ou um mato fechado. Muitas vezes era no mato, ou por meio da *água*, que o sacerdote podia estabelecer a comunicação entre os dois mundos. Na esfera do sobrenatural estavam os mortos alguns elevados à condição de ancestrais, figuras em torno das quais alguns grupos familiares se organizavam. Eles podiam ser líderes que haviam comandado migrações e fundado novas aldeias, podiam ter introduzido um novo saber, como cultivar uma planta, processar um alimento, uma bebida; podiam ter tido acesso a um poder sobrenatural, como forjar o ferro, colocando-o à disposição das pessoas. Havia ainda uma infinidade de espíritos que habitavam a dimensão do além: espírito das águas e das terras, das plantas e dos animais, das doenças e suas curas, das guerras, das alianças, das caçadas e das colheitas. Sobre todos esses seres sobrenaturais pairava Inatingível uma força que era a fonte de todas as coisas, mas que não interferia na vida, natural ou sobrenatural. Se a força criadora de tudo era inatingível, isto é, estava fora do ¹⁶alcance das pessoas e dos espíritos, o mesmo não acontecia com as outras forças sobrenaturais, que eram constantemente chamadas para resolver os mais diversos problemas. Mesmo quando não eram chamadas, para o que eram necessários conhecimentos e objetos apropriados, essas forças mantinham contato com as pessoas por meio de sonhos e de sinais e podiam ser facilmente reconhecidos por qualquer membro do grupo. Porém os contatos, mais importantes precisavam de intermediação de um especialista – o sacerdote religioso que os portugueses chamavam de feiticeiro. (SOUZA, 2006, p. 45)

Conforme destaca Fonseca¹⁷ (2012, p.12.), para compreender a cultura religiosa africana faz-se necessário considerar quais condições históricas permitiram o predomínio da religiosidade e ainda refletindo sobre o fragmento acima citado, as entidades sobrenaturais, a natureza e o respeito aos ensinamentos dos mais velhos e reconhecimento pela capacidade de liderança exercida em benefício da comunidade são determinantes na cultura Africana.

No aspecto da cultura musical o samba é a influência mais marcante, principalmente no carnaval. A ideia do evento foi importada da Europa, no entanto, foi a comunidade negra que deu ritmo a maior festa brasileira. Os sons dos “tambores de África” trouxeram também outros cantos e danças como: Maracatu, Boi do Maranhão, Afoxé, Samba-de-roda, Congada, Jongo, Catumbi, Samba de Escola e o Hip Hop.

¹⁷ FONSECA, Dante Ribeiro da. “As raízes do sincretismo religioso afro-brasileiro”. **Revista Língua Viva**, Guajará-Mirim, Vol. 2, N. 1, jul./dez. 2012.

O Historiador Ferreira¹⁸ associa o começo das festas carnavalescas aos cultos feitos pelos antigos para louvar colheitas agrárias, dez mil anos antes de Cristo. Há também informações sobre os antigos egípcios que seu início teria acontecido mais tarde, no Egito, em homenagem à deusa Ísis e ao Touro Ápis, com danças, festas e pessoas mascaradas. Há quem atribua o início do carnaval a celebração da volta da primavera e aos cultos ao Deus Dionísio. E outros, ainda falam da Roma antiga com seus bacanais, saturnais e lupercais em honra aos deuses Baco, Saturno e Pã.

Os antigos egípcios¹⁹ consideravam o touro como o mais celebre dos animais sagrados. O culto do touro Ápis em Mênfis existia desde a primeira dinastia, ele encarnava ao mesmo tempo os deuses Osíris e Ptah. Considerada a divindade agrária Ptah simbolizava a força vital da natureza e sua força geradora. Conforme o mito, Ptah, sob a aparência de fogo celeste engravidou uma vaca virgem que concebeu um touro preto, o qual se tornou o porta voz ou duplo de Ptah. Esse touro negro sagrado de Mênfis deveria ter certos sinais ou manchas: na frente, uma mancha branca quadrada, no dorso a figura de um abutre ou de uma águia, sob a língua um nó em forma de escaravelho; os pêlos da cauda numa mescla de branco e preto e, enfim, um crescente branco sobre o lado direito do corpo. Os sacerdotes procuravam um touro com tais características e quando o encontravam levavam-no a Mênfis, numa barca dourada em grandes pompas, depois de nutrido quarenta dias, por mulheres, após isso, ele passava a viver no seu santuário.

Em 664 a.C, os oráculos alcançaram grande popularidade e o povo se reunia em Mênfis para ver os sacerdotes conduzirem o touro. O povo acreditava que qualquer criança que aspirasse a respiração do touro seria capaz de predizer o futuro. Conforme o mito, o bafo do boi tinha poderes e quando consultado seu oráculo poderia dar orientações ao povo de acordo com ritual estabelecido pelos sacerdotes. Ao morrer o boi era mumificado, fechado num sarcófago, os ritos funerários se estendiam por sessenta dias, o povo ficava de luto até ser encontrado outro touro com as mesmas características. Esse ritual seguiu até 304 a 284 a.C, quando Ptolomeu assumiu o controle do Egito e criou uma nova divindade, numa tentativa de unificar os gregos e os egípcios tornando familiar às duas culturas.

No Brasil no ano de 1786, o casamento de Dom João com Carlota Joaquina foi comemorado com carros alegóricos. No ano de 1846, Zé Pereira, um tocador de bumbo, revolucionou o carnaval de sociedade, ao introduzir um novo ritmo com tambores, cuíca, tamborim e reco-reco. No ano de 1870, um cruzamento de influências rítmicas como lundu, polca, maxixe e

¹⁸ FERREIRA, Felipe. **O livro de ouro do carnaval brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

¹⁹ <http://www.fascinioegito.sho6.com/boiapis.html>

tango era um tipo de música com características do samba. Em 1873 acontece o primeiro desfile, tendo como modelo o baile de máscara da Europa. No ano de 1899, o Abre Alas, música de Chiquinha Gonzaga marca a popularização do carnaval. Em 1902 os cordões de carnaval chegam a mais de 200. Em 1928 foi criada a primeira escola de samba: Deixa Falar e logo em seguida a Mangueira. No ano de 1929 começaram os desfiles.

O surgimento do samba foi um poderoso fator de democratização do Rio de Janeiro. De início a elite reagiu à manifestação africana. O primeiro samba gravado, tido e reconhecido pela maioria dos pesquisadores de música popular é pelo Telefone, de Ernesto dos Santos (Donga) e Mauro de Almeida. A primeira gravação do samba inaugural foi feita para a casa Edison do Rio de Janeiro pelo cantor bahiano acompanhado pela Banda da Casa Edison e obteve notoriedade pública no carnaval de 1917.²⁰

Entre as danças populares mais comuns em todo Brasil está o bumba-meu-boi, ou boi-bumbá, espécie de teatro dançado e cantado, no qual é contada uma história. Segundo Souza (2006. p. 135), essa dança deu origem a uma das maiores festas populares brasileiras da atualidade, o *Boi-bumbá de Parintins*, nesta os elementos de origem indígena ganharam o primeiro plano, sobrepondo-se à influência de culturas africanas, em muitas das quais o boi é um elemento central e cujos ritos mágico-religiosos estão presentes na cena da ressurreição do boi.

O Boi-Bumbá provavelmente surgiu no final do século XVIII, por influência da tradição portuguesa. A encenação relata a história de um casal de negros retirantes que roubou uma novilha de predileção de uma fazenda, matou-a e repartiu com outros negros. O Fazendeiro, dono do boi, ficou tão desolado que mandou chamar um índio feiticeiro para que, na sua presença, com algumas palavras sagradas, o fizesse ressuscitar.

A encenação do bumba-meu-boi conta com diversos personagens. O boi é uma figura mitológica em diversas culturas, admirada por negros e indígenas, como companheiro de trabalho, símbolo de força e resistência. É por isso que toda a encenação gira em torno dele. A pessoa que veste a fantasia do animal é chamada de miolo e seus trajes variam bastante de uma festa para outra. Ao lado de caboclos, índios e seres fantásticos como caipora, o vaqueiro exibe-se com um figurino elegante e seu chapéu enfeitado com longas fitas coloridas. No enredo é ele quem avisa o dono da fazenda da morte do precioso boi. O dono da fazenda jura vingança contra o casal Catirina e Nego Chico e exige que o boi seja ressuscitado. O auto do bumba-meu-boi é sempre acompanhado por uma banda musical com vários ritmos e instrumentos: percussão, tambores, pandeirões, matracas, maracás e cuíca.

²⁰ http://ilove.terra.com.br/lili/palavrasentimentos/carnaval_mensagem.asp

Outra dança de destaque é a capoeira desenvolvida pelos negros como uma tática para treinar movimentos de luta nos engenhos sem levantar suspeitas, passou a ser praticada e apreciada como um esporte e como um evento cultural. Hoje a capoeira é uma luta dançada, na qual dois antagonistas dão golpes de pernas e cabeça, usando a mão como apoio, saltando para um lado e outro, repetidamente. É uma das manifestações de cultura afro-brasileira mais difundida entre todas as classes sociais, reconhecida também no exterior, onde disputa com o samba e o carnaval o lugar de símbolo do Brasil.

CAPÍTULO 2: A QUESTÃO DA MEMÓRIA



Rio Guaporé – RO, região do Forte Príncipe da Beira. Foto da autora.

Há horas mortas, dias vazios, enquanto em outros momentos, seja porque os eventos se precipitam seja porque nossa reflexão se acelera, ou porque estivéssemos em estado de exaltação e efervescência afetiva, temos a impressão de viver anos em algumas horas ou alguns dias. (Maurício Halbwachs. *A Memória Coletiva*.)

CAPÍTULO 2: A Questão da Memória

Maurice Halbwachs, em 1938, em um tratado sobre a Morfologia Social escreve o seguinte: “compreenda-se que as formas materiais da sociedade atuam sobre ela, de maneira alguma em virtude de um constrangimento físico, como um corpo atuaria sobre outro corpo, mas pela consciência que dela toma, enquanto participantes de um grupo que percebem seu volume, sua estrutura física, seus movimentos no espaço”. Para ele a sociologia é a análise da consciência através de suas próprias condições – linguagem, ordem, instituições, presenças e condições humanas – que permitem a consciência de cada um.

Neste pensamento, embora a sociedade dependa de condições naturais, ela é essencialmente consciência, as causas e os fins nela se misturam e se entrelaçam. Em um de seus livros publicado em 1925, *Os contextos sociais da memória*, ele escreve sobre a nobreza, a propriedade, a relação entre as gerações, a função dos velhos como guardiões do passado, o papel dos nomes na linguagem e nas relações humanas. Em um de seus cursos em 1930 na Universidade de Chicago, ele adverte que o social se confunde com o consciente, mas também deve se confundir com a rememoração sob todas as formas, para ele o operário é o espírito aprisionado na matéria, imobilizado no eterno presente do gesto simplificado e monótono do trabalho mecanizado ou racionalizado, para o autor longe de uniformizar os indivíduos, a sociedade os distingue – à medida que os homens multiplicam suas relações cada um deles vai assumindo cada vez maior consciência de sua individualidade. “A sociedade, ao empurrar para fora de si toda classe de homens entregues ao trabalho material, fabricou ferramentas para manejar ferramentas”. (HALBWACHS, 2006, p. 21).

Para compreender a metodologia da rememoração identitária da Comunidade *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé*, a partir da memória coletiva, buscamos em Halbwachs a compreensão entre as memórias. Para o autor, toda memória é coletiva, pois, segundo ele:

Recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já temos alguma informação, embora muitas circunstâncias a ele relativas permaneçam obscuras para nós. O primeiro testemunho a que podemos recorrer será sempre o nosso. Quando diz: “não acredito no que vejo”, a pessoa sente que nela coexistem dois seres – um, o ser sensível, é uma espécie de testemunha que vem depor sobre o que viu, mas que talvez tenha visto outrora e talvez tenha formado uma opinião com base no testemunho de outros. (HALBWACHS, 2006, p. 29)

Para o autor, o que vemos se já memorizado toma lugar no quadro de referências de nossas lembranças e se adaptam ao conjunto de nossas percepções do presente. Cita como

exemplo o fato de que, quando um amigo encontra outro que há tempos não via, inicialmente tem de fazer algum esforço para retomar a lembrança. No entanto, assim que juntos evocam as circunstâncias vivenciadas, conseguem revivê-las com maior intensidade, porque não estamos mais sós. Neste pensamento, para que a imagem se funda à lembrança assemelha-se a um germe introduzido num meio saturado para que ele se cristalice, o mesmo acontece neste conjunto de testemunhos exteriores a nós, temos de trazer uma espécie de semente da rememoração a este conjunto de testemunhos exteriores a nós para que ele vire uma consistente massa de lembranças. Assim “para que nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem testemunhos”, é necessário que haja uma concordância entre uma e outra recordação, para que a lembrança possa ser reconstruída numa base comum, o que será possível somente se fizer parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo.

A memória coletiva tira sua força e duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, uma massa de lembranças comuns, umas apoiadas as outras. Um estado pessoal revela assim a complexidade, a lembrança reaparece em função de muitas séries de pensamentos coletivos emaranhados e não podemos atribuí-las a nenhuma em particular “É como acreditar que um objeto pesado, suspenso no ar por uma porção de fios tênues e entrecruzados, permaneça suspenso no vazio, e ali se sustenta” (HALBWACHS, 2006, p.70)

2.1 Memória Coletiva e Memória Histórica

Para Halbwachs nossa memória não se apóia na história, mas na história vivida. Por história devemos entender não uma sucessão cronológica de eventos e datas, mas tudo o que faz com que um período se distinga dos outros, do qual os livros e as narrativas em geral nos apresentam apenas um quadro muito esquemático e incompleto.

A história não é todo o passado e também não é tudo o que resta do passado. Ou, por assim dizer, ao lado de uma história escrita há uma história viva, que se perpetua ou se renova através do tempo, na qual se pode encontrar novamente um grande número dessas correntes antigas que desapareceram apenas em aparência. Se não fosse assim, não teríamos o direito de falar de memória coletiva, e que serviço nos prestariam contextos que subsistiriam apenas na qualidade de noções históricas, impessoais e despojadas? Os grupos nos quais concepções foram outrora elaboradas, e um espírito que por algum tempo dominaram toda a sociedade, logo recuam e dão lugar a outros que por sua vez, detêm por um período o cetro dos costumes e moldam a opinião segundo novos modelos. (HALBWACHS, 2006, p. 86.)

Neste sentido, percebe-se que é perfeitamente lícito reconstruir ao redor uma atmosfera que nos remeta aos nossos avós e que através das imagens em livros e gravuras, revistas de época,

literatura “das famílias”, e que através disso possamos perceber que na expressão das imagens, nos aspectos dos lugares e até nos modos de pensar e sentir, inconscientemente conservados, isso leva-nos a perceber que os costumes modernos repousam sobre camadas antigas que aflora, em mais de um lugar, nas sociedades contemporâneas e que de repente nos sentimos transportados a cinquenta ou sessenta anos.

A memória coletiva se distingue da história sob pelo menos dois aspectos: para o autor ela é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Para a memória as semelhanças estão num primeiro plano; no momento em que se examina o passado, o grupo nota que continua o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo. Já para a história esses intervalos não interessam, ela fixa seu olhar no conjunto, ela examina o grupo com uma visão de fora, enquanto que a memória coletiva tem a visão do grupo a partir do dentro e durante um período de vida, procurando estabelecer o painel das semelhanças das memórias vivenciadas pelo grupo. Sendo essencial que subsistam os traços pelos quais ele se distingue dos outros e que estejam marcados em todo seu conteúdo.

2.2 Memória Coletiva e Tempo

Existe uma representação coletiva do tempo de acordo com as condições e hábitos de grupos concretos. Pode-se dizer que as datas e as divisões astronômicas do tempo de tal maneira são recobertas pelas divisões sociais. A duração do tempo expressa uma ordem em conformidade com as convenções sociais. “A divisão do trabalho social arrasta o conjunto dos homens num mesmo encadeamento mecânico das atividades: quanto mais avança, mais ela nos obriga a ser exatos” (HALBWACHS, 2006, p.114). A aceitação desta convenção é dada pelo fato de que na sequência de nossos estados de consciências não conseguimos encontrar pontos de referência definidos suficientes, que pudessem valer para todas as consciências.

Para compreender o tempo da memória, Halbwachs utiliza o ponto de vista bergsoniano que conceitua o tempo como duração, puro devir. Essa visão temporal tem a noção de um tempo universal, que envolve todas as existências, todas as sucessivas séries de fenômenos, se resumira em uma sequência descontínua de momentos.

Cada um deles corresponderia a uma relação estabelecida entre muitos pensamentos individuais, que dela tomariam consciência simultaneamente. Normalmente isolados um do outro, sempre que seus caminhos se cruzam, esses pensamentos saem de si e num instante se fundem em uma representação mais ampla, que ao mesmo tempo envolve todas as consciências e a relação que tem entre si – nisto consiste a

simultaneidade. O conjunto desses momentos constituiria um painel que nos seria lícito recompor, regularizar e simplificar. O tempo que separa esses momentos é vazio e todas as suas partes se prestam igualmente as mais variadas divisões: é como um quadro, sobre o qual se pode traçar um número indefinido de linhas paralelas. Portanto, nada nos impede de imaginar simultaneamente entremeadas, em um ponto qualquer da linha temporal e abstrata que une dois momentos (e que podemos representar pela imagem de um movimento ou de uma mudança uniforme realizada entre um e outro) na metade, em um terço. Um quarto desse intervalo. (HALBWACHS, 2006, p. 118.)

Nesta teoria, o tempo não passa de uma criação artificial, obtida por soma, combinação e multiplicação de dados tomados de empréstimos às durações individuais. Para Halbwachs, uma análise mais vigorosa da ideia de simultaneidade nos leva a descartar a hipótese de durações puramente individuais, uma impenetrável à outra. A sequência dos estados não é uma linha sem espessura, cujas partes nada têm a ver com as que precedem e as que vêm depois. A cada momento ou a cada período do desenrolar, no nosso pensamento se cruza muitas correntes que passam de uma consciência a outra, das quais ele é o ponto de encontro. Dessa forma, o autor afirma que se com as durações individuais podemos reconstituir uma duração mais ampla e impessoal em que estão contidas, é porque elas mesmas se destacam sobre o fundo de um tempo coletivo, a que toma emprestada sua substância.

Conforme apresenta o autor, coexistem tempo único e universal, tempo cronológico e o tempo da memória. O tempo universal ao qual todas as sociedades se referem, sendo eles situados pelas referências históricas: tempo do dilúvio, tempo de Cristo, tempo de Roma, entre outros, esses transmitidos a todas as regiões do mundo social. O tempo cronológico convencionado pela sociedade e o tempo da memória individual, que mergulha em vários pensamentos coletivos.

2.3 Memória Coletiva e Espaço

As imagens espaciais particulares desempenham na memória coletiva um papel de identidade e tranquilidade com o sentido da familiaridade, são imóveis somente na aparência, pois as aparências e hábitos sociais se transformam acompanhando a relativa estabilidade do grupo social. O espaço mantém o grupo unido, pois as imagens desempenham esse papel na memória coletiva. O local recebe a marca do grupo, como também todas as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais, sendo cada detalhe inteligível para os membros do grupo, refletindo outros tantos aspectos vividos em diferentes estruturas de sua sociedade, com laços familiares.

Quando inserido numa parte do espaço, um grupo o molda à sua imagem mas ao mesmo tempo se dobra e se adapta a coisas materiais que a ela resistem. O grupo se

fecha no contexto que a construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém com este passa primeiro ao plano da ideia que tem de si mesmo. Essa imagem penetra em todos os elementos de sua consciência, deixa mais lenta e regula sua evolução, não é o indivíduo isolado, é o indivíduo enquanto membro do grupo, é o grupo em si que, dessa maneira, permanece sujeito à influência da natureza material e participa de seu equilíbrio. (HALBWACHS, 2006, p. 159.)

O espaço urbano apresenta um comportamento de passividade em relação aos acontecimentos no espaço vivido, há um apego maior ao cenário fixo, do que aos tumultos e as desigualdades sociais. O autor argumenta que talvez fosse mais fácil o habitante perceber o desaparecimento de um edifício do que prestar atenção aos acontecimentos nacionais: políticos, econômicos e religiosos. Qualquer perturbação que não afete a fisionomia da cidade se abranda em relação a categoria de pessoas que se apegam mais às pedras do que aos homens.

O espaço tem uma configuração de acordo com a sua dimensão material e econômica. A resistência quanto a reorganização espacial é relativamente dada a temporalidade de permanência dos grupos em relação a sua tradição. O autor relaciona a proteção da tradição ao exemplificar a permanência de casarões velhos em meios a edifícios sofisticados, nas cidades, como a extraordinária capacidade de inadaptação de uma nova configuração, de alguns, como reflexo da memória coletiva.

A espacialidade tem grande relevância para a memória coletiva nos lugares sagrados, refletindo imagens que defendem a religiosidade, como também, há lugares profanos. O ambiente material que nos circunda fornece às nossas impressões a categoria capaz de fixar e auxiliar para que a lembrança reapareça. No entanto, “Todo quadro tem uma moldura, mas não há nenhuma relação necessária e estreita entre uma e outra, e a moldura não tem como evocar o quadro”. (HALBWACHS, 2006, p. 171.) Devemos considerar os espaços como um conjunto de coisas, e os signos ou símbolos que a sociedade a ele associa, as quais estão sempre presentes em seus pensamentos. Assim, não é exato dizer que, para lembrar, é preciso que nos transportemos em pensamento fora do espaço, pois ao contrário é justamente a imagem do espaço que, em função de sua estabilidade nos dá a ilusão de não mudar pelo tempo afora e encontrar o passado no presente – mas é exatamente assim que podemos definir a memória e somente o espaço é estável o bastante para durar sem envelhecer e sem perder nenhuma de suas partes.

CAPÍTULO 3:
CULTURA E DISCURSO



Muralhas parte interna Forte Príncipe da Beira- RO. Foto da autora.

*Um galo sozinho não tece uma manhã:
ele precisará sempre de outros galos.
De um que apanhe esse grito que ele dá
e o lance a outro; de um outro galo
que apanhe o grito de um galo antes
e o lance a outro; e de outros galos
que com muitos outros galos se cruzem
os fios de sol de seus gritos de galo,
para que a manhã, desde uma teia tênue,
se vá tecendo, entre todos os galos.*

(João Cabral de Melo Neto)

CAPÍTULO 3: Cultura e Discurso

Os estudos da cultura tradicional em Rondônia encontram-se dispersos numa produção emergente, recentemente, catalogada por projetos universitários²¹. No contexto nacional e internacional, o destaque principal em termos de literatura amazônica, vem sendo dado a Milton Hatoum, com o seu projeto literário a procurar retratar a Região Amazônica nos seus romances e, recentemente, também nos seus contos. Contudo, ainda há certa letargia cultural²², em muitas das produções que retratam comunidades tradicionais. A carência no assunto talvez se justifique pela forma de ocupação violenta, conforme a discussão apresentada na quinta seção deste Trabalho. Notadamente, a abertura de base antropológica em voga, pautada em leis federais, começa a devolver o Discurso às Comunidades Locais, silenciadas pela ideologia da colonização. Como exemplo, há este debate em algumas produções acadêmicas das duas turmas primeiras do Programa do Mestrado em Letras, dos anos 2010 e 2011. Isso prenuncia um bricabraque, conforme também cita Memmi (2007, pp. 62-63.), nos seguintes termos:

A cultura é um bricabraque em que cada um colhe segundo seus desejos e seus medos, e em que se avizinham, frequentemente confundidos, o melhor e o pior, as fantasias e o espírito crítico, as velhas receitas ultrapassadas e as manifestações do gênio individual, a partir dos quais se podem propor respostas novas, técnicas ou reconfortantes, aos desafios da natureza e da história, às dificuldades da vida em comum, ao desconhecido que está em nós e àquele que nos cerca.

A culturalidade das comunidades na presente discussão tem como prisma o conceito de interculturalidade da Filologia Política, preocupada em proceder a uma reconstrução discursiva do panorama cultural de cada nucleamento referencial do *corpus*; os discursos dos depoimentos, segundo aquilo que seja acreditado como suficiente às análises dos argumentos ditados pelos sujeitos das comunidades *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé*. Estas coletividades apresentaram traços culturais diferenciados fortes, ainda que estejam em um pequeno ajuntamento. Comprova-se pela categoria da memória coletiva que não basta haver testemunhos, faz-se necessário que haja uma concordância, ou seja, uma repetição de conteúdo desses testemunhos no bojo dos discursos de um grupo.

²¹ *Mapa Cultural de Rondônia* <http://www.mapacultural-ro.com.br> & *Informatizando a Literatura de Rondônia*, do Grupo de Pesquisa Filologia e Modernidades

²² A “letargia cultural” é expressão discutida por Memmi (2007, pp. 52- 64) e diz respeito a falta de produção em prol da pluralidade cultural.

3.1 Cultura e Culturalidade

Conforme ROCHA²³, no tópico sobre Cultura e Sociedade, dificilmente uma comunidade permitirá a um forasteiro uma interferência sobre os seus valores culturais coletivos²⁴. Esse fenômeno sociológico é responsável pela preservação da coletividade na penetração de argumentos gerados noutras sociedades e noutras culturas.

Seguindo esse pensamento, percebe-se que *a Cultura organizada como Sociedade* torna-se capaz de preservar as suas tradições e de combater inovações nocivas à identidade política cultural do grupo. Como já dissemos a Filologia Política concebe a Cultura “como um complexo que envolve tanto padrões de comportamento como crenças, instituições políticas e sociais, valores e necessidade espirituais e materiais, transmitidos pela tradição oral e/ou escrita, desenvolvidos por uma determinada Sociedade” (*Idem*, 105). O que importa afirmar aqui é da importância de discernir a atividade cultural local, buscar algum destaque original nesses agrupamentos, diferentes dos paradigmas convencionados pela sociedade.

No caso das comunidades tradicionais em Rondônia, mais precisamente nas comunidades centrais a esta Pesquisa, a busca pelo destaque original predomina com o interesse de reforçar a identidade cultural local. Com a colonização, a preocupação de ordem estatal com relação ao espaço de fronteira se deu ao longo dos anos como um modo a mais de “preservação dos limites da soberania, pela pacificação das Instituições, a preservação da segurança jurídica, a própria paz social” (*idem*, 107). Numa junção deste pensamento, relativamente ao discurso do sujeito quilombola, podemos asseverar que a historicidade das comunidades tradicionais é passível de uma revisão, como reivindicação do espaço geográfico-cultural.

Essa reivindicação é afirmada como tal não apenas pela realidade das décadas e décadas de perseguição a coletividades, de repressão e interiorização das comunidades, de negação da sua existência, mas é atualizada no discurso recuperado de pessoas coetâneas, como se demonstra no depoimento de Elvis Gayaduro Pessoa, da Comunidade *Forte Príncipe da Beira*:

Como a gente estava falando da questão quilombola que foi levantada dentro da comunidade, né? Ela hoje é baseada dentro do relato histórico do primeiro morador da comunidade, no geral assim... a negra que existiu na comunidade se chamava Ana Moreira e diziam assim, que era dona de doze cabanas, na época, algo semelhante a pousadas e hotéis e essa Ana Moreira morava em uma área que hoje, aqui, foi construído essa fortaleza e esse perímetro todinho era onde ela morava e tinha as cabanas dela, né? E foi nessas cabanas que ela recebeu o engenheiro Domingos

²³ *Vid. in Pressupostos a uma Filologia Política* o Capítulo “Cultura e Sociedade” p. 94.

²⁴ “De mais a mais, existe o chamado “espírito de campana”, esse desenvolvido por uma comunidade: cultura organizada como sociedade preserva suas tradições e combatem inovações exógenas. Cf. ROCHA. *Pressupostos a uma Filologia Política*, p. 99.

Sambuccetti que projetou o Forte, e quando eles perceberam a questão que ali seria o lugar ideal para a construção do Forte, né? Historicamente, eles expulsaram essa senhora sem deixar vestígios pra onde levaram ela e o que fizeram com ela. E dessa senhora que começaram a surgir aquelas questões dos indígenas na área, quando já existia e a presença da construção do forte, foi com a presença dos leigos também, ou seja, foi uma somatória de raças dessa miscigenação muito forte, né? Então a questão do índio com negro dentro da comunidade e pra gente assim, esses são relatos que historicamente não são contados nos livros de história, né? Tem muita coisa que hoje na história deixa a desejar pelo fato que alguns chegarem, como eu te falei... O historiador nosso veio do Paraná, ou seja, alguém que culturalmente não tem nada a ver com a nossa história, nossa cultura, né? (Elvis Gayaduro Pessoa. Forte Príncipe da Beira.)

Como se vê, o depoente menciona elementos caros ao processo de configuração comunitária. Por intermédio da Filologia Política, podemos capturar a correção de tais afirmações, diferenciando-as, com método, daquelas nada improváveis repletas de “falhas”, com (pseudo-) explicações acerca das comunidades tradicionais, ainda que o viés da abertura da aplicação da Lei n.º 5.051, de 19 de abril de 2004, promulgada com base na Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais, já recepcionada, em 2003, pela Constituição Federal de 1988, dado o artigo 2.º do Decreto n.º 4.887/2003, esteja a serviço da ideologia do capital nacional. Fica projetada uma interferência crítica, mediada pela teoria, em função da autonomia política cultural da comunidade-objeto, para que essa possa ser sujeito da sua própria história, conforme o apelo do líder comunitário que deseja contar a sua própria história (v.g., “Então, a questão do índio com negro dentro da comunidade é pra gente assim, esses são relatos que historicamente não são contados nos livros de história, né?”), recuperando com isso elementos omitidos pela história oficial e assim se poderá reafirmar o identitário e o coletivo, uma vez que este agora é a base da identidade quilombola em luta pela efetivação da territorialidade.

Nos depoimentos, a historicidade se revela plena, contextualizando as origens da fixação dos membros e dos seus ascendentes, que deram corporeificação à Comunidade, uma realidade cujo aparato teórico aqui empregado já prenuncia. O trecho abaixo denota muito claramente esta realidade concreta, dado que os referenciais bem poderiam ter sido aportados por historiadores profissionais:

É... Por exemplo, minha família chegou aqui do Nordeste... em 1917, no fluxo da Primeira Guerra Mundial. Aí misturaram com peruanos, bolivianos, indígenas e quilombolas. Esses quilombolas que realmente estão aqui, agora, eles vieram da maior safra de café, e de Mato Grosso, fugindo pra um lugar... É... No Rio Piolho. Lá eles tinham uma comunidade que se escondiam, lá! Dos patrões deles. Então, eles descobriram aquele lugar no Rio Piolho... Esqueci o nome da localidade que eles se esconderam! Aí foram lá e trouxeram uns... Aí eles pegaram e voltaram para o Mato Grosso e hoje vieram pra beira do Guaporé... (Depoimento 06/12/11. Eugênio Rodrigues de Alencar- *Santa Fé*.)

Contextualizando tal memória *supra*, agora do depoente de *Santa Fé* Eugênio Rodrigues de Alencar, são referenciados fatos da história, no entanto, o depoente confunde os ciclos da colonização, pois os primeiros negros são advindos de Vila Bela conforme Bandeira²⁵. Enquanto que o a “safra do café”, mencionado como Mato Grosso. Conforme se refere Fonseca²⁶ ao processo da colonização agrícola da década de 1970, promovido pelo Governo Federal.

Destacamos que a interculturalidade na formação da sociedade Amazônica, principalmente as tradicionais, já é cumulativa de longas datas. Como exemplo desta memória citada acima. A extração da borracha teve seu primeiro ciclo entre 1860 a 1915, e a mão de obra dos seringais era constituída principalmente de trabalhadores nordestinos. Referindo à seca de 1877 no Ceará, Euclides da Cunha, no texto *entre os seringueiros* publicado na revista *Kosmos* afirma que os migrantes foram embarcados nos navios por preocuparem os poderes públicos quanto aos estragos que poderiam provocar nas cidades, e nunca foram acompanhados por médicos ou agente oficial.

Segundo Euclides da Cunha, o que provocou a grande mortalidade dos migrantes, não foi o clima, mas o estado social a instabilidade e fraqueza com que chegavam, o processo de trabalho no seringal que, além de extremamente solitário, gera “a temática do deserto, e a prisão celular do homem na amplitude da terra” (cf. Cunha, 1994, p.60). Estima-se que, entre 1942-1945, cerca de 100 mil nordestinos tenham chegado a Amazônia, os chamados “soldados da borracha”.

A extração da borracha teve seu primeiro ciclo no período de 1860 a 1915. No percurso migratório, o trabalhador chegava aos seringais, já endividado com o patrão, processo que se completava, quando era obrigado a comprar os alimentos no barracão a preços exorbitantes, e recebia pela borracha que coletava preços ínfimos. (COELHO, 2002, p. 62).

Em 1913, o deputado federal Luciano Pereira, representante do Estado do Amazonas, denunciava a Câmara dos Deputados no Rio de Janeiro que a região amazônica havia entregado ao governo federal mais de um milhão de contos de réis, enquanto as despesas da União da Amazônia não haviam excedido 250 mil contos. Da Amazônia saiu dinheiro para pagar o serviço da dívida externa, salvar lavouras de café, construir estradas de ferro, iluminar o Rio de Janeiro e lá fazer campanhas de saúde pública e obras de saneamento. Entre 1851 e 1912 as exportações de borracha da Amazônia totalizaram 4.262.371 contos de réis. Por isso, a cura, identidade por

²⁵ BANDEIRA, 1988, p. 119.

²⁶ FONSECA, Dante Ribeiro da. **Expansão da Fronteira Agropecuária para a Amazônia**: impactos socioeconômicos, culturais e ambientais. II Congresso Amazônico de Desenvolvimento Sustentável. Tema Políticas Públicas e Desenvolvimento Sustentável. Palmas, 24 a 26 de outubro de 2012. *Campus* de Palmas da Universidade Federal de Tocantins.

territorialidade às comunidades e o acesso as políticas públicas determinadas pela Lei n.º 10.678 é apenas um trocado, basta a sociedade repensar o conceito de Eagleton (2011), entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz, em relação a cultura na transição histórica.

Se a palavra ‘cultura’ guarda em si os resquícios de uma transição histórica de grande importância, ela também codifica várias questões filosóficas fundamentais. Neste único termo, entram indistintamente em foco questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança e identidade, o dado e o criado. Se cultura significa cultivo, um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. É uma noção ‘realista’, no sentido epistemológico, já que implica a existência de uma natureza ou matéria-prima além de nós; mas também uma dimensão ‘construtivista’, já que essa matéria-prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa. (EAGLETON, 2011, p.11)

Dessa forma, a matéria prima como afirma a citação de Eagleton não foi humanamente significativa, pensemos nos resquícios dessa transição histórica dos discursos mantidos “Esses quilombolas que realmente estão aqui agora eles vieram da maior safra de café de Mato Grosso, fugindo pra um lugar... É... No Rio Piolho”. O falante é um quilombola com carteira de identidade por autodeclaração, mas o que o une a identidade de quilombola é o sentido de pertencimento ao local e tua origem da cultura de seringueiro, quando ele fala “esses” ele demonstra, mas não se inclui, a família dele se misturou, mas ele não, neste caso percebe-se que não há uma identificação por origens, mas por fatores econômicos que os une a terra.

Para EAGLETON (2011, p. 9), a “cultura” é considerada uma das duas ou três palavras mais complexas de nossa língua, etimologicamente falando é um conceito derivado de natureza. Assim, para ele “nossa palavra para a mais nobre das atividades humanas, assim é derivada de trabalho e agricultura”. Observando seu desenvolvimento histórico, a palavra cultura acompanha a mudança histórica da própria humanidade da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavrar do solo à divisão do átomo.

A raiz latina da palavra “cultura” é *colere*, o que pode significar qualquer coisa, desde cultivar e habitar a adorar e proteger. Seu significado de “habitar” evolui do latim *colonus* para o contemporâneo “colonialismo”; *colere*, via latim *cultus*, no termo religioso, trata da arte elevada ou do conjunto das tradições de um povo. Como afirma o autor, a **cultura**, então, passa a herdar o manto da autoridade religiosa, mas também passa a ter afinidades desconfortáveis com ocupação e com a invasão, da a intenção da firmeza da jurisdição na defesa da territorialidade inalcançável.

Nos resquícios de uma transição histórica, ela também codifica várias questões filosóficas fundamentais como questões de liberdade e determinismo, o fazer e o sofrer, mudança de identidade, o dado e o criado, o termo sugere um dialética entre o artificial e o natural, entre ao que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. Se ela é natureza matéria prima, precisa ser

elaborada numa forma humanamente significativa, assim não se trata de uma oposição entre cultura e natureza, mas de reconhecer que o termo “cultura” já é uma tal desconstrução.

Eagleton afirma que “Cultura” pode sugerir uma divisão dentro de nós mesmos, entre aquela parte que se cultiva e se refina, e aquilo dentro de nós, seja lá o que for, que constitui a matéria prima para esse refinamento. Assim, para ele a cultura é uma questão de autossuperação tanto quanto de autorrealização. Se somos seres culturais, também somos parte da natureza que trabalhamos. Em atenção, para o caso de nossa análise, pensemos na palavra cultura como Cultivo, que pode ser:

Não ser apenas algo que fazemos a nós mesmos. Também pode ser algo feito a nós, em especial pelo Estado. Para que o Estado floresça, precisa incutir em seus cidadãos os tipos adequados de disposição espiritual; e é isso o que a ideia de cultura ou Bildung significa numa venerável tradição de Schiller a Matthew Arnold. Numa sociedade civil, os indivíduos vivem num estado de antagonismo Crônico, impelidos por interesses opostos; mas o Estado já tem que ter estado em atividade na sociedade civil, aplacando seus rancores e refinando suas sensibilidades, e esse processo é o que conhecemos como cultura. (EAGLETON, 2011, p. 16)

Como se fosse isso, a cura para um mal, tremula a bandeira da identidade cultural no século XXI e desponta uma esperança oferecida pelo Estado. A cultura é uma espécie de pedagogia ética que nos torna aptos para a cidadania política ao liberar o eu ideal ou coletivo escondido dentro de cada um de nós, um eu que encontra sua representação suprema no âmbito do Estado.

No caso das comunidades em pauta, passaram-se 504 anos de abandono do Estado, esses homens foram preparados para cidadania do esquecimento, negado aos grupos o direito de se autogovernarem, uma vez que, ainda não estavam “civilizados”, convidando (FANON, 1968, p.175.), comenta que os esforços empregados pelos colonizadores para provocar a alienação cultural, não foram feitos ao acaso, numa estratégia global o domínio colonial pregou o discurso de que os indígenas e africanos estavam nas trevas, e que o retorno do colono, significaria para eles o retorno a barbárie, ao aviltamento e a animalização. A mãe colonial destruía o sujeito, o ego, sua fisiologia. Ao observar fragmento do relato abaixo, verifica-se que neste “porto” quilombolas por territorialidade a bandeira está a tremular por uma voz silenciada, em prol da manutenção dos discursos primeiros, constituindo um sentimento de pertencimento, a partir do momento de que comunidade retoma o discurso de territorialidade, pelo direito ao espaço de suas vivências.

Tem muita coisa que hoje na história deixa a desejar pelo fato que alguns chegarem, como eu te falei... O historiador nosso veio do Paraná,
[...]
Historicamente, eles expulsaram essa senhora sem deixar vestígios pra onde levaram ela e o que fizeram com ela
(Elvis Gayaduro Pessoa. Forte Príncipe da Beira)

A diversidade cultural é reconhecida na medida em que se confronta uma “solidariedade étnica”; a comunidade se autodefine e estabelece as suas fronteiras, bem como estabelece meios de diferenciação tanto interna como externa. Segundo Amaral²⁷, o sentimento de pertencimento pode ser reconhecido na forma como um grupo desenvolve a sua atividade de produção, manutenção e aprofundamento das diferenças. A pertença deverá ser capaz de realizar a união entre as pessoas de ascendentes étnicos diferentes, mas as que partilham a crença não só numa origem comum como também num destino “manifesto” comum. Nesse sentido, podemos considerar que o interesse no resgate da história de uma pessoa, como é a negra Ana Moreira, colabora com a fixação de uma memória política, como um discurso mantenedor da territorialidade quilombola.

Eagleton, ao discutir *cultura em crise*, explicita a sua tese, que é aquela na qual estamos presos, no momento, entre uma noção de cultura debilitantemente ampla e outra desconfortavelmente rígida, e que nossa necessidade mais urgente nessa área é ir além de ambas. O autor apresenta um bom número de considerações de vários autores sobre cultura, dos quais faremos um breve apanhado.

Margaret Archer: “O mais fraco desenvolvimento analítico dentre todos os conceitos-chaves da sociologia e desempenhou o papel mais descontroladamente vacilante na teoria sociológica”, Edward Sapir: “a cultura é definida em termo e formas de comportamento, e o conteúdo da cultura é feito dessas formas, das quais existe um número incontável”; Raymond Williams: “como geralmente proporcional à área de disseminação de uma linguagem, em vez de à área de classe”; Andrew Milner: “maneiras caracteristicamente australiana de fazer as coisas: a praia e a churrascada, companheirismo e machismo”, Hungry Jack’s: “o sistema de tribunais de arbitragem e o futebol australiano”; Clifford Geertz: “Vê a cultura como as redes de significação nas quais está suspensa a humanidade”; Raymond Williams: “o sistema significante através do qual... uma ordem social é comunicada, reproduzida, experienciada e explorada”; E.B. Tylor: “que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer capacidades e hábitos adquiridos pelo ser humano como um membro da sociedade”; Bauman: “os seres humanos são o que lhes são ensinados”; Stuart Hall: “práticas vividas ou ideologias práticas que capacitam uma sociedade, grupo ou classe a experimentar, definir, interpretar e dar sentido às suas condições de existência”; John Frow: “o âmbito inteiro de práticas e representações através do qual a realidade (ou realidades) de um grupo social é construída e mantida”; Geoffrey Hartman: “cultura da fotografia, cultura das armas de fogo, cultura da prestação de serviços, cultura de museus, cultura

²⁷ Ana Lúcia Amaral. Mestre em Ciências Política (USP). <http://www.esmpu.gov.br/dicionario>

de surdos, cultura do futebol... a cultura da dependência, a cultura da dor, a cultura da amnésia etc.”; Julien Benda: “cada povo concreta-se agora em si mesmo, posicionando-se contra os outros em sua linhagem, suas artes, sua literatura, sua filosofia, sua civilização, sua cultura”; Edward Said: “a cultura pode até mesmo ser um campo de batalha no qual as causas se expõem publicamente e combatem uma contra outra”.

O conceito de cultura da Filologia Política, *id est*, “a Cultura como um complexo que envolve tanto padrões de comportamento como crenças, instituições políticas e sociais, valores e necessidade espirituais e materiais, no nosso caso, transmitidos pela tradição oral e/ou escrita, desenvolvidos por uma determinada Sociedade”, envolve os conceitos de cultura de Sapir, Williams, Tylor, Frow e Said.

3.2 Discurso e Discursividade

O discurso e a discursividade destaca o caráter político da identidade cultural quilombola no movimento da territorialidade como uma possibilidade de transformação social. A Filologia Política vê o discurso como espaço de significância recortado de um texto maior, ou inteiro, contendo diversos argumentos, informado sócio-historicamente, dependente de injunções político-econômicas e socioculturais, sempre representativo de um grupo dentre outros existentes na Sociedade ou Cultura, com a intenção de preservar ou de modificar uma situação de domínio ou de equilíbrio linguístico-cultural.

A Análise do Discurso pleiteada pela Filologia Política preocupa-se com a descrição dos arranjos socioculturais, ou político-históricos, e considera o discurso como matéria viva contextualizada e gerenciada no todo significativo de uma sociedade. Para ela, o estudo deve partir do discurso como realidade primeira originária de uma realidade sociopolítica.

As comunidades discursivas quilombolas foram atravessadas²⁸ pelo modelo de colonização das Américas que acostumava silenciar os colonizados, uma estratégia utilizada pelos europeus. O outro –o colonizado, neste contexto, era visto pelo colonizador sob o olhar da diferença, como sendo fraco, ignorante preguiçoso²⁹. Em Rondônia, as doenças e disputa pelo espaço levou a população indígena quase ao extermínio como podemos conferir abaixo.

Os índios do distrito de Mato Grosso não estavam “oficialmente” sujeitos à escravidão.
Em carta a D. Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Governador da Capitania do

²⁸ Conceito de “Discursividade”, em Pecheux.

²⁹ *Vid.* Frantz Fanon. **Os Condenados da Terra**. . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª Ed. Rio de Janeiro 1979.

Grão-Pará, data de 30 de janeiro de 1754, Rolim de Moura refere-se ao Tráfico de escravos índios entre Pará e Mato Grosso, denunciando que “em várias ocasiões têm sido aqui trazidos muitos (índios) a título de cativos, e como tais se tem vendido até em praças públicas. BANDEIRA (1988, p.109)

Contudo, após o amálgama cultural entre as etnias indígenas e afrodescendentes e portugueses, guardaram o tesouro maior de toda a existência: a sabedoria milenar contida em suas crenças, o cultivo da terra, além disso, agregaram as práticas de sociedade grupal, e estabelecendo suas vivências em grupos multiétnicos com crenças e conhecimentos de acordo com cada localidade, às margens do Rio Guaporé.

Através da resistência e da organização da cultura negra em movimentos sociais, essas comunidades conquistaram seus direitos a cidadania brasileira, pelos quais ainda lutam, pois na maioria das vezes, esses direitos concedidos em leis, ainda não são reais nas práticas das políticas sociais.

Atualmente, com a proposta do novo conceito de identidade do século XX, o sujeito “quilombola” por memória étnica adquiriu um novo lugar social na rede discursiva do poder, com isso, na história do Vale do Guaporé materializa-se o acontecimento³⁰: comunidades quilombolas por territorialidade, por autodeclaração, por consciência, por estarem irmanados em grupos multiétnicos, esse lugar social configura um sujeito atrelado na formação discursiva, formação social, formação ideológica.

O acontecimento identidade cultural por territorialidade e os recortes da discursividade permitem a busca da memória coletiva nos eventos: músicas, danças, história oral, como também, os relatos dos recortes são permeados de diversos temas, tais como: crença, religião, família, econômico e político.

As comunidades desejam fortalecer pontos de memória histórica e cultural, Foucault (2002), afirma que cada sociedade possui uma coleção ritualizada de discursos, que se recitam em circunstâncias determinadas como uma forma de preservar um segredo ou uma riqueza. Esses discursos são retomados de forma solidária pelo princípio do comentário, a multiplicidade aberta os imprevistos são transferidos “o novo não está naquilo que é dito, mas no acontecimento da sua volta”.

O princípio do discurso fundador neste caso é o direito adquirido por territorialidade de uma identidade quilombola. Neste, buscamos interpretar o pensamento de Foucault: Quem fala? Qual é a ordem do discurso? O autor interpreta a ordem incerta do discurso em suas inquietações, realidade material, existência transitória, poderes e perigos das dominações e das servidões. No

³⁰ Michel Pêcheux: Tornar como tema um enunciado e trabalhar a partir dele. O acontecimento no ponto de encontro de uma atualidade e uma memória, pp.16 e 17.

texto *A Ordem do Discurso* apresenta o mal-estar de ficar a mercê da palavra e ser levado por ela, além de todo começo possível, na fórmula ritualizada de se começar um discurso, o discurso esse regido pelas formas da lei, ao qual sempre lhe concedemos um lugar que o honra, mas que o desarma.

Em conformidade com a inquietação discursiva, ele argumenta que em toda Sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por papel exorcizar-lhe os poderes e perigos. O discurso tem como procedimento de exclusão o interdito: a sexualidade, a política e a vontade de verdade. A sexualidade se desarma e a política se pacifica e através dos interditos o discurso revela o seu vínculo ao desejo e ao poder. Para Foucault (2002, p.2), o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear-nos.

O autor afirma que além do interdito, há em nossa sociedade outro tipo de exclusão: a partilha e a rejeição. Exemplificadas pelo autor ao descrever o comportamento da sociedade no século XVIII, em relação ao discurso do louco, o qual não possuía nem verdade nem importância e como reverso era lhe atribuído estranhos poderes: dizer uma verdade oculta ou anunciar o futuro, ou representar no teatro uma palavra mascarada. Na atualidade a partilha continua, pois o médico psicanalista trabalha com o louco por intermédio de novas instituições, onde há a manifestação da cesura na escuta, proveniente do desejo e que se julga a si mesmo. “Se para os loucos é necessário o silêncio da razão, basta que ele se mantenha aberto e a partilha permanece.” (FOUCAULT, 2002, p. 3).

Nesse sentido, o que está em jogo no discurso é o desejo e o poder. Se o discurso fosse liberto do desejo e do poder, não conseguiria reconhecer a vontade de verdade que o atravessa, sendo que, a própria verdade – que a vontade de verdade quer – mascara a vontade de verdade. Ou seja, a prática da linguagem inserida no meio coercitivo do poder leva todo sujeito a dissimulação do desejo, em função do poder.

Outra forma de controle e de delimitação do discurso são os procedimentos que funcionam enquanto princípio de classificação, de ordenamento, de distribuição na dimensão do acontecimento e do acaso. Assim, a repetição de um discurso por uma coletividade segundo Foucault carrega o sentido da manutenção de um segredo ou de uma riqueza, ele supõe que:

Suponho, mas sem estar muito certo disso, que não há nenhuma sociedade onde não existam narrativas maiores, que se contam, se repetem, e que se vão mudando; fórmulas, textos, coleções ritualizadas de discursos, que se recitam em circunstâncias determinadas; coisas ditas uma vez e que são preservadas, porque suspeitamos que nelas haja algo como um segredo ou uma riqueza. Em suma, pode suspeitar-se que há

nas sociedades, de um modo muito regular, uma espécie de desnível entre os discursos: os discursos que "se dizem" ao correr dos dias e das relações, discursos que se esquecem no próprio acto que lhes deu origem; e os discursos que estão na origem de um certo número de novos actos de fala, actos que os retomam, os transformam ou falam deles, numa palavra, os discursos que, indefinidamente e para além da sua formulação, *são ditos*, ficam ditos, e estão ainda por dizer. Sabemos da sua existência no nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando pensamos no seu estatuto, a que se chama "literários"; e numa certa medida também, os textos científicos. (FOUCAULT, 2002, p.6)

Além da manutenção discursiva tida como uma coleção ritualizada de discursos, na interpretação foucaultiana, considera-se também o princípio de rarefação do discurso trata-se do autor, entendido como um princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem das suas significações.

Diante das interfaces discursivas refletimos no agrupamento discursivo das comunidades *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé*, pois são permeados por elementos históricos, simbólicos, naturais, religiosos, os quais carregam as particularidades do espaço. A discursividade presente na oralidade das comunidades quilombolas possui um caráter de testemunho, pois no ato da enunciação o sujeito que fala é o mesmo sujeito que constrói o enunciado, sendo assim também o narrador, este ao narrar, faz uma sondagem na profundidade de sua memória misturando sensações do presente com lembranças do passado e através dessa lembrança os elementos do tempo e do espaço da narrativa oral são constituídos e reconstituídos, enfeixando outras memórias. Como o sujeito, também convida para confirmar esse discurso uma terceira pessoa, como se essa fosse uma entidade responsável pela veracidade do fato narrado, em alguns relatos a preferência é por alguém que veio de longe. Conforme transcrevemos esse fragmento da oralidade do Senhor Francisco Pereira do Nascimento.

Meu pai contava pra nós que quando ele chegou aqui essa fortaleza era mal assombrada e até hoje ainda é. E sempre ele ia pescar, o caminho fica ali por trás, e umas oito horas da noite ele escutava uns gritos de pessoas dizendo assim: "Ai! Não serra a minha canela!"

Percebemos neste fragmento a polifonia discursiva, o discurso não é individual, porque se constrói como um diálogo entre os já ditos, aqui temos o já dito do encantado³¹, o já dito do pai da narradora, como também a repetição do mito, como explica Foucault, toda comunidade tem interesse em manter certos discursos. Este se justifica pela memória do monumento Forte Príncipe da Beira. Aplicando a teoria da Filologia Política que vê o discurso como matéria viva contextualizada e gerenciada no todo significativo de uma sociedade, acrescenta-se para a discussão o dialogismo e a polifonia.

³¹ Termo utilizado para falar de alguém que já morreu.

Barros³² (2007), ao refletir sobre as contribuições de Bakhtin ao exame dos textos e dos discursos argumenta que Bakhtin não se preocupava com a precisão metalinguística e parecia estar sempre dialogando consigo mesmo. Essa aparente dispersão teórica e o caráter genérico e ambivalente de suas reflexões ampliam sua área de influência e permitem aproximá-lo de teorias diversas do discurso e do texto. Segundo reflexões de Barros o tema dominante em Bakhtin é o dialogismo e o princípio dialógico, em qualquer que seja o objeto de sua reflexão, o que tem favorecido atualmente os estudos do discurso e do texto.

Para reflexão do corpus de nossa pesquisa (linguagem conotativa) focaremos na reflexão sobre Diálogo entre interlocutores, pois conforme o recorte da oralidade citado acima e também, como característica nos demais se percebe que há um emaranhado de vozes, tanto nos discursos da história factual da colonização, como na oralidade da comunidade quilombola.

Observaremos a reflexão sobre quatro aspectos do dialogismo bakhtiniano: a) a interação entre interlocutores é o princípio fundador da linguagem, b) O sentido do texto e a significação das palavras dependem da relação entre sujeitos, ou seja, constroem-se na produção e na interpretação; c) a intersubjetividade é anterior à subjetividade, pois a relação entre os interlocutores não apenas funda a linguagem e dá sentido ao texto, como também constrói os próprios sujeitos produtores do texto; d) Sua noção de sujeito é, por conseguinte, a de sujeito social, caracterizado por pertencer a uma classe social e em que dialogam os diferentes discursos da sociedade. Cruzam-se duas definições de dialogismo: a do diálogo entre interlocutores e a do diálogo entre os discursos. O dialogismo interacional de Bakhtin desloca o conceito de sujeito, que perde o papel de centro ao ser substituído por diferentes vozes sociais que fazem dele um **sujeito histórico e ideológico**.

Para Bakhtin o dialogismo é o princípio constitutivo da linguagem e a condição do sentido do discurso, nesse sentido, o discurso não é individual, porque se constrói como um diálogo entre os discursos, ou seja, porque mantém relações com outros discursos. O dialogismo define o texto como um “tecido de muitas vozes”, ou de muitos textos ou discursos, que se entrecruzam, se completam, respondem umas às outras ou polemizam entre si no interior do texto. Ou seja, deve-se distinguir o dialogismo interno aos discursos, que o define como tal e em que se reproduzem os diálogos com outros discursos das relações que se podem estabelecer externamente entre os textos.

Barros ressalta a importância da percepção entre textos polifônicos e monofônicos, situando-os conforme variem as estratégias discursivas empregadas. Para Barros (pp. 33/34), nos

³² Cf. Diana Luz Pessoa de Barros. **Diálogos com Bakhtin**, pp. 21-37.

textos polifônicos os diálogos entre discursos mostram-se, deixam-se ver ou entrever; nos textos monofônicos eles se ocultam sob a aparência de um discurso único, de uma única voz. Monofonia e polifonia são, portanto, efeitos de sentido, decorrentes de procedimentos discursivos, de discursos por definição e constituição dialógicos. Nos textos polifônicos escutam-se várias vozes, nos monofônicos, uma apenas, pois as demais são abafadas, característica dos discursos autoritários; abafam-se as vozes, escondem-se os diálogos e o discurso se faz da verdade única, absoluta e incontestável. A única forma de contestar tais discursos é recuperar externamente a polêmica escondida, os confrontos sociais, ou seja, contrapor ao discurso autoritário a um outro discurso, responder a ele, com ele dialogar, polemizar.

3.3 Sujeito de Discurso

Quem fala em qual ordem do discurso? Conforme já conceituado o sujeito, aqui, não é individual, ele constitui e ao mesmo tempo é constituído pelas formações discursivas sociais e ideológicas, representa a voz do poder e a voz da coletividade. Desse modo, os sujeitos do discurso estão situados num território de conflitos sociais. Sendo que, de um lado observamos o discurso monofônico, que representa os fatos do discurso imperativo da colonização, conforme o tempo e espaço da história. Pelos discursos poderemos estabelecer uma identificação do interesse ideológico da colonização a partir do seu confronto com os discursos polifônicos da memória coletiva quilombola. Ou seja, de como a comunidade assimilou as consequências sócio-econômicas, ao longo dos séculos.

Para Bakhtin, o sujeito é social, caracterizado por pertencer a uma classe social em que dialogam os diferentes discursos da sociedade. Observa-se ainda que se cruzam aí as duas definições de dialogismo: a de diálogo entre interlocutores e a de diálogo entre os discursos. O dialogismo interacional de Bakhtin desloca o conceito de sujeito, que perde o papel de centro ao ser substituído por diferentes vozes sociais que fazem dele um sujeito histórico e dialógico.

A concepção de Bakhtin considera a interação como realidade fundamental da linguagem³³ os falantes no diálogo se constroem e constroem juntos o texto e seus sentidos, isso faz do outro um ser social, constituídos pelo diálogo, compondo assim o dialogismo. Dessa forma, o enunciado é o produto da enunciação, ou seja, de um contexto sociohistórico, assim o discurso é um tecido de muitas vozes, isso possibilita buscar a interpretação através dos discursos

³³ De Bakhtin. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**, 1988, pp. 71-88.

a compreensão que cada classe tem do enunciado em determinado momento histórico, uma vez que estes carregam ideologias e são marcados por coerções sociais.

Conforme Foucault (2002, p.41- 46) a função de autor vem caracterizar o modo de ser – circulação e funcionamento dos discursos nas diferentes sociedades onde estes ocorrem. Sua busca é a de localizar o espaço deixado vazio pelo desaparecimento do autor, seguir de perto a repartição das lacunas e das fissuras e perscrutar os espaços, as funções livres que esse desaparecimento deixa a descoberto.

CAPÍTULO 4:

COMUNIDADES DE RELAÇÕES PRIVADAS



Pousada Ecológica Arruda – Rodovia Mario Nonato Km 18 – Foto da autora.

O território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural.

(HASBAERT, 2004)

CAPÍTULO 4: Comunidades de Relações Privadas

Das diversas categorias envolvidas, a partir da teoria, para localizar as individualidades coletivas, a Comunidade de Relações Privadas é aquela que poderá abranger com mais razão e método quaisquer grupamentos de remanescentes quilombolas ou assemelhados, que lutem para lidar com o tema da ancestralidade territorial, na busca de garantir direitos assegurados constitucionalmente, desde 1988.

Claro que, por ser mais abrangente, essa categoria poder-se-ia prestar a defender, com mais razão aparente, comunidades já admitidas como sociedades autóctones --porém não retira de modo algum a funcionalidade metodológica para a sua aplicação nos casos vertentes de Forte *Príncipe da Beira* e *Santa Fé*, vez que os relacionamentos do tipo privado que envolvem as pessoas dessas comunidades são típicos em diversos itens segundo a teoria, inclusive o principal, que é o Direito cível. Veja-se o que consta literalmente na base antropológica oriunda de Mauss:

Segundo afirmou Marcel Mauss, aquilo que define uma sociedade é o seu Direito, e este parte necessariamente de uma base primitiva civilista, e o conceito de Relações Privadas atrela-se igualmente à fundação de língua e a conformação de argumentos numa dada Cultura, numa dada Sociedade. Noutras palavras, embora sincronicamente a língua pertença por igual às diversas sociedades que a utilizem nas suas comunicações correntes, diacronicamente é possível localizar o surgimento de uma língua numa comunidade determinada, residindo as diferenças “de língua” sobretudo nos argumentos, *lato sensu*, ou seja, noutros planos menores, lingüísticos, culturais, políticos, pragmáticos que não o superior “idiomático”, propriamente dito. (ROCHA, p.136)³⁴

Note-se, contudo, inexistir espaço para um divisionismo a partir de algum elemento presente na antiga e superada tradição antropológica: território, base consanguínea, cor de pele, formato do crânio, relações familiares ou relações de parentesco, convivências tribais ou intertribais, mesmo idioma, *modus vivendi* compartilhados em territórios de caça e pesca, etc. O fundamento concreto é a base normativa de índole privatista, correlacionando-se o grupo por razões de interesses coletivos, e, ainda que fosse deflagrado pela sanção e entrada em vigor da CF de 1988, agiria com igual efeito que aquela mantida (com todas as modificações nada raras, pelas décadas ou séculos de permanência) nas comunidades ou nas sociedades autóctones. Em termos de método, há suficiente força na caracterização do espaço em estudo, como no trecho:

É importante dar relevo ao fato de que, sendo o *jus privatum* a base e o fundamento de qualquer sociedade, conjunto de normas que vigem como regras gerais, isto é, para todos, seria apenas pelo código Napoleônico de início do século XIX que as relações privadas, de coletividades, de domínio socioterritorial e jurisdicional limitada, viriam a

³⁴ **Pressupostos a uma Filologia Política.** Op. Cit., p. 136.

ganhar corporificação diferenciada, em cada “comunidade plurinacional”, agora constituídas como Estado soberano. Essas normas regulares das comunidades adquiriram configuração apropriada aos condicionamentos da cultura e da vivência popular, desde sempre, e se hoje são admitidas em ordenamento territoriais como leis escritas, costumam ser representativas da realidade anterior da sua prevalência na esfera privada da coletividade, antes de serem subordinadas à proteção do Estado, encampadas pelo setor público mundialmente em diversos países. (ROCHA, p.160)

Não se trata, portanto, de detectar um nucleamento “territorializado” autônomo, como um “povo”, um povoado ou uma adscrição administrativa típica de distritos, entidade reconhecida como vinculada a municípios e com interesses mais típicos de uma espécie de conjunto habitacional isolado e ampliado, em que as reivindicações se fundam naquilo que pode oferecer a sede em termos de serviços públicos, ou mesmo somente desenvolvimento comunitário. As categorias de “povo” ou de “nação”, de tão manejadas, nem se diga que por políticos descomprometidos com um serviço real a ser prestado, findam por encampar um grupamento demasiado fluídico e vácuo, a ponto de não permitir a exigência das promessas de cunho eleitoral. Temos de lançar mão de algum diferenciado de categorização por motivações de teoria, por propósito de realidade significativa, mas também, negativamente, porque a Modernidade parida com a Revolução Francesa já preencheu e já esvaziou de modo completo estes outros significantes, “povo” ou de “nação”, como diz um dos nossos autores:

O povo começa a existir como referente do debate moderno no fim do século XVIII e início do século XIX, pela formação na Europa de Estados nacionais que trataram de abarcar todos os estratos da população. Entretanto, a ilustração acredita que esse povo ao qual se deve recorrer para legitimar um governo secular e democrático é também o portador daquilo que a razão quer abolir: a superstição, a ignorância e a turbulência. Por isso, desenvolve-se um dispositivo complexo, nas palavras de Martín Barbero, “de inclusão abstrata e exclusão concreta”. O povo interessa como legitimador da hegemonia burguesa, mas incomoda como lugar do inculto por tudo aquilo que lhe falta.” (CANCLINI, 1997, p. 208)

Assim, quando tratarmos das Comunidades, empregaremos o itálico, *Forte Príncipe da Beira*, diferenciando da edificação, sem itálico, Forte Príncipe da Beira, caracterizamos um diferencial humanístico, com feição igualizada, sendo, porém, essencialmente distintas.

Conforme Rocha³⁵, equidistantes entre o interesse das pessoas e a preocupação estatal, comunidades de indivíduos, forjadores ancestrais da língua e de todas as demais manifestações da cultura, construíram a economia e, na modernidade, pós-1799, deram vida a instituições públicas representativas para estar hoje atropeladas por interesses gerais dificilmente assimiláveis aos seus. Por isso, cabe devolver alguma parcela extirpada por conveniência momentânea da **Comunidade de Relações Privadas**, no momento mesmo em que assistimos a uma globalização castradora

³⁵ *Ibidem*, p.133.

maior de direitos culturais passíveis de serem ainda mais desassistidos que durante todos estes séculos, desde o primeiro “contrato social”, entre as pinças do Estado e da Integração Regional.

4.1 Comunidades da Pesquisa

As comunidades *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé* pertencem ao Município de Costa Marques e estão fixadas na porção oeste do Estado de Rondônia, fronteira com a República da Bolívia. A mata que contorna todo o local oferece a caça e o extrativismo. Durante as caçadas opera o simbólico amazônico do Pai da Mata e outros mitos. Neste espaço, as comunidades buscam uma reorganização diante da interface das políticas de territorialização e identidade cultural.

O Rio Guaporé agrega aos valores da pesca valores históricos de escritas desconhecidas, esculpidas nas pedras nas margens do rio e artefatos indígenas que aparecem na areia, quando as águas baixam, época da estiagem em Rondônia, assim além do alimento o rio é o caminho que também favorece a permanência do simbólico no imaginário coletivo, como o sonho da chegada e da partida.

4.1 Forte Príncipe da Beira

O Forte Príncipe da Beira, como Monumento, com a tensão histórica e o abandono de suas ruínas alimenta o imaginário coletivo. O sentido político da construção condensa múltiplos signos e reproduz há séculos a permanência do simbólico fixo na memória coletiva da comunidade local e representa a iconografia política territorial do Estado de Rondônia. Para a comunidade quilombola, ele situa-se entre a memorialização e a contestação. Por outro lado, o Forte legitima ações militares na região da fronteira e mantém na atualidade uma negociação de um espaço entre militares e quilombolas, num convívio nem sempre harmônico.

Em 2012 a população é de aproximadamente 450 habitantes, as atividades sociais se dividem entre os cultos religiosos das igrejas evangélicas e católicas, festas da escola e associação, sendo os aspectos culturais de maior ênfase a festa do Divino Espírito Santo, que acontece em maio. Em junho a festa junina, que comemora também o aniversário da Fortaleza, é considerado o maior evento anual, com a participação da população de Costa Marques.

A atividade econômica predominante é a pesca, a caça é realizada por poucos com a finalidade de alimentação familiar, as famílias, em sua maioria possuem uma roça ao longo da

estrada que liga a vila a antiga vila da Conceição. Também coletam castanhas e alguns frutos, para venda e subsistência. Alguns moradores criam bovinos nos pastos naturais de Conceição. O mercado de trabalho restringe às atividades domésticas, em casas dos militares, às atividades da escola.

O transporte é feito por uma estrada de terra a Costa Marques, e por quilômetros não há nenhuma linha de ônibus. Por via fluvial, o trajeto é realizado por aproximadamente quatro horas, utilizando embarcações regionais a motor. O pelotão dispõe de uma pista de pouso para aeronaves de pequeno porte. Há rede elétrica. O abastecimento se divide entre a rede de água do pelotão e poços em residências. O saneamento básico consta de fossas individuais. No item saúde, a vila não dispõe de Posto, sendo atendida, em alguns casos, pelos médicos do pelotão. Quanto à educação, a vila dispõe de uma escola estadual com boas instalações e o ensino médio é realizado em Costa Marques, o que é inviável aos adolescentes por faltar o transporte.

Conforme documentação organizada pela Associação Quilombola do Vale do Guaporé descrevemos a história da comunidade e do monumento Forte Príncipe da Beira:

Localizado à margem direita do rio Guaporé, nas coordenadas geográficas de 12°25, 611'S-64°25.425'W, conforme registros históricos, organizados em um documento pela Associação Quilombola Forte Príncipe da Beira, a comunidade quilombola Forte Príncipe da Beira, certificada pela Fundação Cultural Palmares e registrada no livro de cadastro geral n.º 003, registro n.º 252, f.58 e publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, seção 1, f.7. Direitos adquiridos com a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, sancionada pelo Decreto Lei n.º 4.887, do presidente da República, de 20 de novembro de 2003, regulamentando o procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Tem como origem histórica a Velha Missão de Santa Rosa, fundada no local pelo Superior Jesuíta Espanhol Padre Atanásio Teodoro em 1743, quando a margem oriental do rio Guaporé ainda estava sob o domínio da Coroa Espanhola. A Missão de Santa Rosa agregou sua volta uma numerosa população indígena transladadas pelos espanhóis de diversas regiões do Alto Peru (atual República da Bolívia), sendo estes registros como o primeiro povoamento do lugar.

No ano de 1750, em decorrência do Tratado de Madri, que estabeleceu a nova linha de fronteira entre as terras da América Espanhola e da América Portuguesa pela linha natural do rio Guaporé, a Missão de Santa Rosa passou a fazer parte da Capitania do Mato Grosso criada em 1748. Em 1753, D. Antonio Rolim de Moura Tavares, Capitão General da Capitania do Mato Grosso desaloja os jesuítas da missão espanhola, esses foram para a margem esquerda do Guaporé e passaram a denominar-se Missão de Santa Rosa Nova. No local, a exemplo dos Jesuítas D. Rolim aldeou na guarda de “Santa Rosa Velha”, muitos indígenas catequizados e alguns poucos colonos. Época da corrida do ouro na Vila Bela de Santíssima Trindade.

No ano de 1760 foi construído do Fortim de Conceição, antigo porto que foi destruído por uma forte enchente, entre os anos de 1775 e 1783, foi realizada a construção do Real Forte Príncipe da Beira. Sendo povoada de forma continuada por 152 anos, antes de ficar temporariamente abandonada pelo governo, como o resto da região do baixo Guaporé, por 37 anos, entre 1895 abandono final da fortaleza, e 1932 a reinstalação do primeiro contingente militar de fronteiras.

Consta nos registros que para construção do Forte Príncipe da Beira a população local foi desalojada, conforme textos anexos há relato atado de 19 de janeiro de 1772, pelo engenheiro

Domingos Sambuccetti, que relata hospedar-se na estalagem da preta Ana Moreira, descreve a casa como: “mal cobertas e escuras por falta de janelas como costumam ser as casas dos pretos”.

Segundo o informante Elvis Gayaduro Pessoa, com a independência do Brasil o Forte perde sua importância. Em 1895, os militares desertam e passam a morar nos povoados do Médio Guaporé, como Pedras Negras, Tarumã, Baía do Morro e outras localidades, integrando-se ao contingente dos seringalistas.

Em 1932, por inspeção do General Cândido Mariano da Silva Rondon, o Forte Real Príncipe da Beira volta a ser ocupado por uma Guarnição Militar. Com o estabelecimento da Rota Aérea Rio-Acre e do Correio Aéreo Nacional (CAN), na década de 1950, a região foi novamente povoada por seringueiros, poaeiros, coletores de castanhas, pescadores e agricultores.

Em 1964, com advento do regime autoritário, comandantes do Pelotão começaram a hostilizar de forma velada a população concentrada na Vila de Conceição e na Baía do Forte, os comandantes foram introduzindo no forte uma fazenda de gado sem qualquer tipo de cerca. Esse gado foi destruindo todas as plantações do entorno, ocasionando o abandono civil total do lugarejo em 1977. Reduzindo a população de 2.500 moradores entre a década de 1970-1980 a menos de uma centena de habitantes. Atualmente moram no local 200 famílias aproximadamente 500 pessoas.

4.3 Santa Fé

A Comunidade de *Santa Fé* tem aproximadamente 20 casas, próximas ao Rio Guaporé, no Município de Costa Marques. A maioria trabalha como autônomos em serviços de mão de obra e cada família planta sua roça, possuem gado em comum e têm como costume servirem-se da caça e da pesca.

Há na Comunidade uma Associação, com sede própria, na qual se realizam festejos, recebem visitas e é onde funciona o EJA (Educação para Jovens e Adultos). As crianças vão para a escola do Município. As casas não possuem quintais, há o costume de sentarem-se em bancos embaixo de árvores para receberem as visitas. Na Comunidade *Santa Fé*, Dona Mafalda é a pessoa de destaque, que preserva há décadas um carinho recíproco aos seus membros, com a paciência da figura típica de uma matriarca. No seu relato lembra que cultura era o respeito pelos pais, especialmente na Festa do Divino Espírito Santo, que, como dança, enfatiza o rasquiado como dança preferida, a qual no momento está quase esquecida.

A comunidade de *Santa Fé* no ano de 1987 sofreu uma desapropriação, conforme texto publicado na revista *Veredas Amazônicas*, número dois, republica um artigo do autor Matias Mendes.³⁶

A comunidade é originária do ano de 1870, com o início da primeira exploração da borracha impulsionou o crescimento da cidade. Logo após o declínio da economia da borracha, os habitantes de Santa Fé voltaram-se para atividades de subsistência: pesca, caça e recolha da poalha. No início de 1987, com a chegada de um fazendeiro reivindicando para si as terras de Santa Fé, há mudanças decisivas no modo de convivência do local com o seu entorno administrativo: O fazendeiro PN decide “caçar” todos os idosos que vivem em “sua fazenda”, com o silêncio de algumas autoridades do município de Costa Marques. Assim, PN começa a indenizar, de acordo com a sua boa vontade, mais de vinte famílias que viviam na aldeia, encarregando pistoleiros para expulsar as pessoas das suas casas e despojá-las dos seus bens. Assim, após serem despojados das suas propriedades sem quaisquer recursos, incapazes de se adaptarem à vida na cidade, esquecidos pelo governo, o povo de Santa Fé passou a ser encontrado nas proximidades da sede da cidade de Costa Marques, onde eles conhecem diversos tipos de dificuldades.

Enquanto isso, o fazendeiro PN pratica o método da “terra queimada”, queima as casas e as culturas com a finalidade de tornar-se proprietário de terras desocupadas. Alertado pela equipe de missão religiosa em Costa Marques o Bispo de Guajará-Mirim Paulo Verdier publicou um artigo no jornal regional “O imparcial” e resultou num grande impacto para a capital de Rondônia: Porto Velho. A partir deste ponto, cinco jornais dedicam amplo espaço para o assunto. O jornal “Alto Madeira” publicou 10 artigos. Políticos de todos os partidos são afetados com o drama. Na Assembléia Legislativa do Estado de Rondônia, alto-falantes ecoam em defesa dos habitantes de Santa Fé. O Conselho Municipal de Costa Marques, alguns vereadores até então relutantes falam a favor dos moradores desalojados.

Guajará-Mirim, obtêm uma decisão favorável do tribunal que determina a imediata reintegração de posse aos habitantes de Santa Fé. Esta medição é realizada em 15 de abril (quarta-feira santa). Neste dia houve em Costa Marques uma atmosfera festiva e uma grande multidão de moradores de Costa Marques acompanha o povo de volta a Santa Fé.

Na sequência, o Juiz da Comarca de Costa Marques recorre da sentença do Juiz de Guajará-Mirim, nesta fase, a comunidade de Santa Fé, novamente obrigada a sair de suas terras aloja-se ao lado de fora da Câmara Municipal de Costa Marques, enquanto o advogado Luiz Negrão introduz nova ação jurídica.

Em 20 de setembro de 1987, às 14 horas, enquanto os advogados do fazendeiro PN tentam convencer o juiz da legitimidade de suas reivindicações, os defensores da comunidade de Santa Fé, o advogado Luiz Negrão e o padre Paulo Verdier, apresentam documentos fornecendo o esquema de distribuição real de terra de acordo com o Instituto de Colonização e Reforma Agrária. Estes documentos também afirmam leis municipais que garantem a permanência dos moradores em suas terras.

Assim, o confronto que durou vários meses chega ao fim. Os habitantes de *Santa Fé* são finalmente reconhecidos como direito a propriedade. Fica assim estabelecido: 49 lotes de 100 metros cada, e ao fazendeiro PN cabe retornar às fronteiras terrestres conforme especificação do INCRA. Em Rondônia ainda há cerca de 130 áreas em conflito³⁷ em relação a posse de terra o estado tem cerca de 130 áreas em conflito.

³⁶ O texto foi republicado na revista “Veredas Amazônicas”.

³⁷ Cf. <http://ptrondonia.blogspot.com.br/2012/11/comissao-de-pacificacao-dos-conflitos.html>

CAPÍTULO 5:

CENÁRIOS DA COLONIZAÇÃO AMAZÔNICA



Muralhas do Forte Príncipe da Beira em Costa Marques – RO. Foto da autora.

As diferenças na cultura e no poder são constituídas através das condições sociais de enunciação: a cesura temporal, que é também o momento historicamente transformador, em que um entre-espaço se abre no intervalo da intersubjetividade “realidade dos signos”...destituídos de subjetividade e o desenvolvimento histórico do sujeito na ordem dos símbolos sociais. (BHABHA,1998)

CAPÍTULO 5: Cenários da Colonização Amazônica

Qualquer espécie de colonização traz implicada a opressão. Na Amazônia, devido à sua posição de periferia da periferia, esta situação se vê agregada, ademais, pelo silenciamento, pela distância espaço-temporal, pela amplitude do desastre humano, pelo gigantismo da dívida sociopolítica. Nos dizeres de Bandeira, somente nas margens do Rio Guaporé milhares de pessoas *adubam* as terras ao mesmo tempo em que não despertam gritos nem indignações:

O seu grito arrebenta as vidraças do silêncio dos Brancos, denunciando o custo brutal da expansão colonialista portuguesa, que adubou com milhares de mortos as matas do Guaporé e os seus pantanais descampados. Os pretos, na sua força de resistir, inscrevem no discurso branco do antidiscurso de sua invalidez, da sua fome e de sua morte prematura, empunhando bateias, lavando cascalhos, construindo cidade, plantando, colhendo, moendo, fazendo melado, rapadura, açúcar e cachaça, farinha, remando, fugindo, lutando, rezando e festejando. (BANDEIRA, 1988, p.79)

Se for mais ou menos óbvio que a recuperação cultural passa pela autoconsciência da situação desfavorável que havia em dada comunidade, nem sempre é certo haver de imediato o resgate do grito dos oprimidos. Na Amazônia, esta incógnita ainda é uma realidade, até porque os cenários da colonização na região mantêm-se quase tão iguais como nos séculos passados: os espaços ainda são vistos como “grandes vazios”, portanto aptos para a servidão e sem maiores problemas de potencializar genocídios. Índios e madeireiras, ecologistas e imprensa, quilombolas e latifundiários, cada pequeno agrupamento faz pensar que cada problema é minimamente localizado, quando na realidade se trata de uma grande conflagração cívico-militarizada, na qual os perdedores de sempre não serão visibilizados na grande imprensa nacional.

5.1 Fronteiras Nacionais

Conforme ROQUETTE Pinto³⁸ a primeira bandeira que chegou ao Mato Grosso datam de 1718 a 1723 e foi dirigida por Antonio Pires Campos; cruzou o chapadão e denominou-o de Reino dos Parecí. O sertão de Cuiabá, até 1748, fazia parte da Capitania de São Paulo. Por Carta Régia, em 09 de março de 1748 Mato Grosso passa a categoria de Província. No ano de 1943, através do Decreto Lei n.º 5.812, de 13 de setembro, passa a ser denominado como Território Federal do Guaporé; e no ano de 1956 o nome nuclear foi alterado para Território Federal de Rondônia. Em 1981, através da Lei Complementar n.º 41, de 22 de dezembro, foi elevado à categoria de Estado. Por isso, a seguir, faremos uma breve retrospectiva no panorama histórico

³⁸ PINTO, E. Roquette. **Rondônia**. São Paulo: Ed. Nacional, 1975.

cultural da colonização, com a intenção de favorecer a compreensão da composição multiétnica quilombola por territorialidade.

No ano de 1757, ocorreu em Cuiabá a notícia da descoberta de grandes minas de ouro, na região situada entre o Juruena e o Jamari. No ano de 1779, o capitão-general João de Albuquerque Pereira de Melo Cáceres ordenou a exploração das referidas minas. Para o trabalho da construção da cidade e da exploração do ouro, muitos escravos foram comprados e enviados para a região. Conforme documentação da sua autoria, registrada no arquivo do Instituto Histórico de publicado no Conselho Ultramarino³⁹ conforme abaixo:

Ilmo. e Exm. Sr. Vendo eu que além da decadência actual das minas de Mato Grosso, experimentam os mineiros, e mais moradores desta Capitania a perda, e damno da fuga de muitos escravos que tranquilamente existiam aquilombados na escarpa extensa a Serra dos Parecís, derramados pelos terrenos de que nascem os rios Piolho (hoje denominado S. João), Galera, Sararé, Pindaituba e outros segundo huma constante notícia. Para aliviar pois estes damnos e felecitar a utilidade publica chamei a 24 de março deste anno, ao Juiz Presidente da Camara desta Villa Bella, e ao Vereador mais velho aos quaes lembrei, que huma das espessias obrigações das camaras, era ocorrer às necessidades publicas e actual falta de terras mineraes, e repetidas fugas de muitos escravos que se hiam aquilombar nas vizinhanças do Guaporé e dos arrayaes, contíguos á esta Capital, eram objectos que exigiam o promptissimo remédio da formação de huma bandeira que explorasse aqueles Certões. [...] E certificando o commandante e mais pessoal daquela bandeira, da bondade e da grande produção das terras, sitas aonde achou o quilombo do Piolho⁴⁰ e seus contornos, habitados na maior parte por índios e caborés livres. [...] E ao mesmo passo por adiantar mais na vizinhança desta fronteira um estabelecimento que fosse aproximado a tão necessária comunicação por esta terra desta Capital para o Forte Príncipe da Beira, descobrindo-se assim novas terras mineraes; por estas razões me deliberei a mandar todos os ditos caborés.⁴¹ (ROQUETTE-PINTO,1975, p.13.)

Segundo relatos do diário da Diligência⁴² em 19 de setembro, o paisano Geraldo Urtiz de Camargo sai do Arraial de São Vicente à caminho para Vila Bela, com as 56 pessoas, as quais foram apreendidas, no dia 19 de junho de 1795, sendo: Negros 6, Índios 8, Índias 19, Caborés 10, Caborés fêmeas 11, todas capturadas no quilombo do piolho. Relata ainda que havia uma grande produção de farinha de milho que serviu de suprimento para os dias que se demorou a Bandeira, como também para os demais 20 dias de marcha. Consta nas informações anotadas no diário do comandante Alferes de Dragão Francisco Pedro de Mello, que este quilombo já havia sido atacado e destruído, no ano de 1770, pelo Sargento Mor João Leme do Prado, quando apreendeu “numerosa escravatura” restando ali muitos escondidos pelos matos.

³⁹ Arquivo do Conselho Ultramarino. Correspondência do governador de Mato Grosso, 1777 – 1805. Códice 246, p. 165, *apud* PINTO, Roquette. **Rondônia**. 6. ed. 1975.

⁴⁰ Escravos aquilombados . – Era frequente a fuga de negros escravos para formar núcleos silvestres (quilombos). Martius sustentava que raras tribos de índios não haviam entrado em contato com os africanos. *Apud* ROQUETTE Pinto, p. 14.

⁴¹ Mestiços de índios e negros.

⁴² *Apud* PINTO, Roquette, Op. Cit., p. 19.

Bandeira (1988, p.119.) diz que quando foi localizado e batido pela primeira vez, foram aprisionados 79 negros de ambos os sexos e 30 índios, levados a ferro para Vila Bela. Muitos morreram e muitos conseguiram evadir-se. Além da agricultura existiam neste quilombo outras atividades econômicas como a caça e a pesca, havia também duas tendas de ferreiro, o que indica que havia relações econômicas com o arraial de São Vicente. A forma de governo era a realeza, havia tido rei, mas na época da primeira destruição era governador por uma preta viúva, a Rainha Teresa, assistida por uma espécie de parlamentar, com capitão-mor e conselheiro. A disciplina do quilombo era rígida aplicava enforcamento, fraturas das pernas e enterramento vivo para aqueles que desertassem do quilombo. A religião era um cristianismo fortemente sincretizados com valores africanos.

A rainha ficou de tal modo chocada e inconformada com a destruição do quilombo que enlouqueceu. Taunai (1891: 150), diz que “quando foi preza esta negra Amazona parecia furiosa. E foi tal a paixão que tomou em ver conduzir para esta Vila que morreu enfurecida”. Os vexames e a grande violência que se abateram sobre a rainha e seu povo, com o objetivo expresso da subjugação humilhante, foram demais para Teresa que encontrou na loucura uma forma de reação, recusando a se entregar e a se curvar à autoridade dos brancos. Os quilombolas sofreram castigos cruéis em praça pública, expostos à curiosidade do povo, e foram marcados a ferro com a letra F, conforme determinação de alvará régio. (BANDEIRA, 1988, p.119.)

Consta ainda, que alguns morreram devido ao costume de guerrear com os índios cabixês, dos quais roubavam as mulheres e geravam os filhos caborés. A referida bandeira encontrou no quilombo “grande plantações de milho, feijão, favas, mandioca, amendoim, batatas, carás e outras raízes, assim como muitas bananas, ananazes, abóboras, fumo, galinhas e algodão de que faziam panos grossos e fortíssimos com que se cobriam”. (ROQUETTE- PINTO, 1975, P.19)

Quando o paisano e os quilombolas chegaram a Vila Bela teve o capitão general João de Albuquerque uma grande surpresa ao perceber que os pretos haviam doutrinado os índios na fé cristã e que os mesmos falavam o português. Assim, o capitão resolve apadrinhá-los no batismo católico e devolvê-los ao antigo quilombo, renomeando-o de Vila Carlota, visando com isso a proteção da fronteira.

Logo que esta gente chegou a Villa Bella, vendo sua Excellencia que todos os Caborés e Indios de maior idade sabiam alguma doutrina Cristã que aprenderam com os negros, e que se instruíram sufficientemente e com gosto nesta capital onde se lhe acabou de ensinar, e ainda, alguns índios adultos, pois todos fallavam Portuguez com a mesma intelligência dos pretos de que aprenderam; e como todos estavam promptos para receber o batismo, foi pessoalmente assestir a este sacramento, sendo padrinho d’alguns, assim como d’outros as principaes pessoas desta Villa, cuja funcção se celebrou no dia 6 d’outubro, recebendo este sacramento todos os de menor idade e alguns maiores que estavam mais instruídos. (ROQUETTE-PINTO, 1975, p.20.)

Bandeira (1988), apresenta um estudo antropológico sobre a população negra de Vila Bela –MT e oferece-nos uma ampla pesquisa documental. Transcrevo alguns dos relatos de Rolim de Moura, ele foi designado pela Coroa Portuguesa para construir Vila Bela. Os relatos possibilitam-nos compreender a formação multiétnica da região Norte do Mato Grosso, do qual, parte do território desmembrado deu origem ao Território Federal do Guaporé, como era nomeado antigamente o Estado de Rondônia.

A história da presença negra no Guaporé corresponde à exploração do ouro. As minas do Mato Grosso, por volta de 1737, estavam em franca produção. É difícil precisar o volume de ouro que dela se extraía sabe-se que neste ano, em fevereiro enviava-se 1.300 oitavas dos quintos e dízimos dessas minas e, subsequentemente, partia para São Paulo uma expedição com 80 arrobas de seu ouro que rendeu a coroa a captação de 11.825 $\frac{1}{4}$ oitava. Melgaço (1949:228) apud. Bandeira (1988, p.82).

Nesta época, o Rio Guaporé oferecia uma grande preocupação ao Governo Colonial sobre o controle das fronteiras e econômico das minas do Mato Grosso. Esse assunto adquiriu um papel político de interesse da coroa. Assim, no ano de 1748, D. João V cria a capitania do Mato Grosso e Cuiabá e, pela Provisão régia de 5 de agosto, ordena o estabelecimento da sua Capital às margens do Guaporé. No ano de 1751, Dom Rolim de Moura chega ao Guaporé com a missão de construir uma cidade planejada pela Coroa Portuguesa - Vila Bela da Santíssima Trindade.

A construção da cidade equivale a um instrumento de expansão da frente de ocupação e dominação da coroa no território do vale do Guaporé sobrepunha-se, a princípio, de determinações legais, atendendo aos interesses da coroa portuguesa. Com a finalidade de povoar Vila Bela, convocava-se pessoas de todo tipo para fixar moradia, perdoava-se dívidas vultosas e crimes de toda ordem e ainda havia a concessão do pagamento de impostos. Estes eram obrigados permanecer na região durante três anos.

Ao chegar no interior da América com a finalidade de construir uma nova cidade D. Antônio Rolim de Moura, Governador da Capitania do Mato Grosso, proclamou que a sobrevivência dos brancos nestas paragens dependia dos negros. Considerando que o sistema escravista dos brancos se estruturava precipuamente com base na escravidão dos negros e só complementarmente com a escravidão dos índios e tendo presente que a convivência entre negros e índios se dava simetricamente dentro do sistema e fora dele – nos quilombos, os negros assumem um papel relevante na dinâmica cultural. Eles emergem como agente de mudanças tanto na reelaboração das práticas culturais brancas, como na introdução de suas próprias práticas e como mediadores privilegiados da assimilação de práticas indígenas. (BANDEIRA, 1988, p. 97)

Devido o longo período de enchentes, o quadro sanitário era gravíssimo, ocasionava muitas doenças e febres de todo tipo e contaminação por vermes, não havia na localidade

nenhuma assistência médica. Negros e índios associavam conhecimento sobre o uso de plantas, as quais também serviam e curavam os brancos. Incentivando as vivências de forma coletiva.

Os pretos livres, mas pobres, como os escravos, eram presas indefesas desse quadro sanitário, obrigados a trabalharem nas minas no cotidiano do trabalho insalubre, da fome da miséria nos descampados das chapadas, no seio das matas e charcos do vale do Guaporé, fez com que legiões de escravos morressem ou envelhecessem precocemente, raros chegavam aos trinta anos, os que sobreviviam, aos quarenta estavam arruinados ou semimortos.

A economia do ouro em Vila Bela era altamente instável, o comércio dos bens necessários à sobrevivência se fazia exclusivamente, por Cuiabá que se ligava a São Paulo e ao Rio de Janeiro. Dessa forma, Rolim de Moura defende a ligação fluvial com o Pará, argumentando maior possibilidade de controle para evitar o contrabando, barateamento dos custos da proteção militar aos carregamentos de ouro, reversão da espiral local dos altos custos de vida e de produção, maior viabilidade de reposição da mão de obra escrava, comunicação mais rápida e eficiente entre a nova fronteira e a Metrópole, articulação econômica, política e militar entre a Província de Mato Grosso e a Província do Pará.

As viagens pelo Guaporé-Madeira eram penosas e arriscadas. Além das inúmeras cachoeiras que dificultavam a navegação, a resistência dos Mura e Munducuru contra a invasão de seus territórios tribais e as violências de que eram vítimas mantinham as monções entre sobressaltos e contra-ataques. Levavam de 08 a 12 meses para descer de Vila Bela a Belém e de 16 a 24 meses para cobrir o trajeto inverso, subindo os rios madeira e Guaporé.

Em 1820, com a mudança da capital de Vila Bela para Cuiabá houve enfraquecimento da economia e associando as dificuldades da Companhia de Comércio de Grão Pará e Maranhão em cumprir os prazos levou o Governo a desistir do projeto, em 22 de dezembro de 1777, torna livre o comércio por atacado e varejo. Essa atitude limitou a aquisição de escravos que passaram a ser comprados via Rio de Janeiro e São Paulo chegando a preços mais vultuosos.

“O Rio Guaporé continuou, tempo afora, canalizando o pequeno e incipiente comércio residual entre Vila Bela, Guajará-Mirim e Bolívia. A construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré reativou este comércio que a exploração da borracha reanimou intermitentemente” (BANDEIRA, 1988, 105)

Dessa forma, a formação multiétnica das comunidades tradicionais do vale do Guaporé configura o negro no primeiro marco da territorialidade, quer seja na proteção de fronteiras, ou mineração do ouro. Tiveram uma condição identitária reconfigurada pela imposição da colonização. Organizaram-se em espaços de solidariedade, na densa floresta amazônica, primeiro em quilombos, seguido de vilas e agrupamentos. Como foi o Tapuio o Cabano, também o

Quilombola na Amazônia se constituiu desde o início numa figura política pela resistência à opressão.

Na situação de alteridade configurada nos quilombos o fator racial foi configurado num fato de resistência e solidariedade, não usaram a pluralidade de categoria, pois o que os unira fora a sobrevivência e o ideal de liberdade. “Historicamente, a sociedade colonial brasileira teria escamoteado diferenças entre práticas culturais de brancos e negros, como forma de retirar das mesmas sua virtualidade política, seu potencial como marca de alteridade”. (BACELAR, 1999, p. 166.)

5.2 Formas de Ocupação

Fonseca⁴³ reafirma estudos históricos sobre os modelos de ocupação da Amazônia, o autor afirma que a conquista efetiva da Amazônia inicia-se em 1616, quando Francisco Caldeira Castelo Branco funda o Forte do Presépio, na foz do Grande Rio⁴⁴, ocasionando a criação de capitanias: a Capitania Real do Grão-Pará (1621), a Capitania de Caeté (1634), a Capitania de Cabo Norte (hoje Amapá) e a Capitania de Camutá (ambas em 1637).

Para o autor, o primeiro modelo de colonização tinha como objetivo a agricultura, os portugueses pretendiam tornar a região abastecedora das especiarias, cujas fontes no Oriente estavam perdendo, principalmente para os ingleses e holandeses. Motivados pela imensa riqueza florestal e pela possibilidade de explorar como mão de obra escrava, a grande população indígena, implantaram o modelo extrativista, com uma ocupação colonial esparsa, mais concentrada em Belém e nos seus arredores. Neste período de tempo, não havia um extrativismo fixo; só a partir do I Ciclo da Borracha, com o “surto gumífero”, surge o neocolono na Amazônia. Esses fatores reconfiguraram o homem amazônico, pois o índio foi retirado do seu ambiente social e natural para viver junto aos novos núcleos de colonização. Como também, o forte, a propriedade rural, a missão ou vila colonial foram transformando alguns dos índios em tapuios, ou seja, socialmente instituiu o caboclo miscigenado culturalmente. Com o passar do tempo e com o fenômeno da mestiçagem cultural esse tapuio se transformará no cabano⁴⁵, isto é, um revoltado contra o domínio exógeno.

⁴³ FONSECA, Dante Ribeiro da. Expansão da Fronteira Agropecuária para a Amazônia: impactos socioeconômicos, culturais e ambientais. In: **II Congresso Amazônico de Desenvolvimento Sustentável**. Tema Políticas Públicas E Desenvolvimento Sustentável. Palmas (TO) 24 a 26 de outubro de 2012. Campus de Palmas da Universidade Federal de Tocantins.

⁴⁴ “Grande Rio” era a denominação dada pelos indígenas ao Rio Amazonas, antes do avanço da colonização.

⁴⁵ Essa classe de indivíduos era proveniente do mais explorado setor social amazônico que promoverá a radicalização da revolta conhecida como Cabanagem na primeira metade do século XIX (1835 a 1840) Fonseca 2013.

Segundo Fonseca (2012, pp. 5-6) às vias de comunicação que serviram à ocupação neocolonial da Amazônia até os anos sessenta do século passado era essencialmente fluvial, pelos rios foram penetrando os grupos humanos que ocuparam suas margens. Os projetos de integração da Amazônia ao restante do Brasil datam o período do segundo reinado pautavam-se no aproveitamento dos recursos hidroviários, permanecendo as rodovias e hidrovias como alternativas complementares como exemplo: “Navegação no interior do Brasil” publicado no ano de 1869, pelo engenheiro militar Eduardo José de Moraes e nos anos trinta do século passado o programa “A Marcha para Oeste” um projeto geopolítico da ditadura de Vargas.

Durante a Segunda Guerra Mundial a Amazônia volta a ser o foco do interesse nacional e internacional, novamente a extração da borracha atrai para a região milhares de voluntários para trabalhar como seringueiros, ao final da guerra os soldados da borracha são abandonados a própria sorte, como a região, e integram-se à população local.

Nos períodos dos Governos Militares (1964-1985) uma nova ocupação é planejada, e segue-se a mesma lógica do modelo iniciado durante o governo de Juscelino Kubitschek de Oliveira (1956-1961). Esse planejamento visa o potencial mineral, madeira e terras para colonização. “Evidentemente não se levava a sério o fato de que nessas *terras para colonização*, já existiam os antigos colonizadores: índios e caboclos.”⁴⁶

A partir dos anos 1950 fica evidenciado um conjunto de ações com o objetivo de promover uma intervenção continuada na região dando continuidade a criação de órgãos públicos, no período Vargas, o Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA, 1952), a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA, 1953). Já no período JK Zona Franca de Manaus (1967), Comissão Executiva da Rodovia Belém- Brasília (RODOBRÁS- 1958), Rodovia BR 364 (1961), todas as ações tinham o intuito de promover uma intervenção mais consistente e continua na região amazônica.

Na década de 1960, a concessão a um grupo americano no vale do Jari (Amapá). Lembrando também as concessões a grupos empresariais transnacionais para exploração das jazidas minerais em áreas mais diversas da Amazônia, visando à exploração da bauxita do manganês, cassiterita e ouro.

Conforme Fonseca (2012, p.9.), com um novo slôgan “terra sem homens para homens sem terra” o presidente general Emilio Garrastazu Médici pretendia atrair dezenas de milhares de famílias e assentá-las nessas terras, através do projeto de colonização para desafogar as zonas de tensão social nas regiões Nordeste e Sul do País. Em 1971, através do Decreto Lei n.º 1.164,

⁴⁶ FONSECA (2013, p.9) Expansão da Fronteira Agropecuária para a Amazônia: Impactos Socioeconômicos, Culturais e Ambientais.

passam a pertencer à União as terras situadas a 100 km de cada lado das rodovias federais construídas, totalizando 3,5 milhões de quilômetros, os quais objetivam uma nova colonização e atraí dezenas de milhares de famílias para a região Norte. Esse novo modelo de colonização atinge desta vez a parcela de comunidades indígenas e tradicionais que estavam a salvo do poderio capitalista iniciado às margens dos grandes rios.

O novo colono, diferente dos anteriores, sulista e de mentalidade capitalista, passou crescentemente a substituir as práticas econômicas tradicionais da população cabocla e ocupar seu lugar na sociedade, seja na área política seja na área econômica. Uma Amazônia rural foi transformada pela urbanização. A pequena agricultura e o extrativismo substituídos pela grande agricultura e pecuária. As atividades sustentáveis, a coleta da castanha, da borracha e de outros produtos florestais foi substituída por um extrativismo predador, a mineração e a coleta madeireira. O amazônida vai culturalmente ao longo desse quase meio século de nova colonização, perdendo suas características. De ictiógrafo a carnívoro, de rural a urbano. Aliada aos modernos meios de comunicação, a televisão e a internet, a destruição de suas relações reais, baseadas num mundo florestal, rural e extrativista muda sua cultura. Sai de sua casa de paxiúba ou madeira bruta na beira do rio e vai residir na casa de alvenaria na periferia da cidade, é um cucaracho na sua própria na sua própria terra. É um marginal portador da recusada cultura que possui, assim como foi antes o cabano e o tapuio. (FONSECA, 2013, p. 20)

Ainda na década de 70, com a publicação da Lei n.º 5.173 de 27.10. 1966 cria-se a Amazônia Legal, atualmente, composta pelos estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Maranhão. O projeto agrícola tem como meta resolver o problema social instalado no sul com a modernização ocorrida nas áreas cafeeiras do norte do Paraná e no Estado do Espírito Santo, erradicando milhares de pés de café considerados improdutivos, provocou a expropriação de pequenos proprietários, meeiros e trabalhadores agrícolas, possibilitou a realização do Projeto de Integração Nacional administrado pelo INCRA.

O modelo de colonização agropecuário, com ênfase no agronegócio, e a exploração de recursos como a madeira e os minerais provocou um crescimento populacional acelerado, aumentou a população urbana, o desflorestamento, a produção agrícola e a pecuária. Nas décadas de 1970 e 1980, Rondônia lidera essas taxas refletindo o intenso ritmo migratório para o estado.

Preocupações políticas para a proteção do território brasileiro ocasionou a abertura de estradas visando à integração geopolítica, o que permitiu a apropriação de grandes áreas, incluindo muitas vezes reservas indígenas, estes destruídos física e culturalmente, enquanto que os seringueiros, quilombolas e ribeirinhos foram desapropriados pelos colonizadores advindos de várias regiões do Brasil.

O modelo implantado proporcionou aos migrantes do Sul e Sudeste financiamentos e incentivos e forma uma elite exógena, que se distancia cada vez mais da cultura local, mesmo estando na Amazônia esta elite, em boa parte, tem um olhar equivocado em relação ao espaço amazônico, não conhecem a floresta nem os valores dos saberes tradicionais e pelos saltos

populacionais, torna a cada dia, as comunidades tradicionais um estranho no ninho, pois o referido projeto de colonização atendendo ao princípio militar e capitalista usurpou os territórios das nações indígenas atendendo ao ordenamento capitalista manifestado na implantação de reservas e parques nacionais.

A Amazônia é sempre objeto de negociação do Capitalismo, quer seja por sua expansão territorial ou pelas riquezas minerais e espécies vegetais, plantas curativas para a indústria farmacêutica, com um grande reservatório de água doce, dos maiores do Planeta. Como ainda, em cada processo de expansão não consideraram que a região já era habitada há dez mil anos por populações que falavam 130 idiomas diferentes. E pouco ainda se sabe sobre os Tupis uma das primeiras civilizações estruturadas na planície amazônica, de onde originaram as civilizações andinas e astecas, também dizimadas pelo colonizador.

5.3 Da Territorialidade

Para DEMATTEIS⁴⁷ entender o território apenas como produto de centralidades e autoridades é uma forma reducionista. Evidenciar *que o que é meu não é teu e o que é teu não é meu* é muito pouco diante da complexidade da construção do território. Para ele é preciso superar as concepções simplistas que compreendem os territórios sem sujeitos sociais ou esses sujeitos sem territórios e aprender a complexidade e a unidade do mundo da vida, de maneira (i)material, isto é, as interações *no* e *com* o lugar, objetiva e subjetivamente, sinalizando para a potencialização de processos de desenvolvimento.

O território significa natureza e sociedade; economia, política e cultura; *ideia e matéria*, identidades e representações; apropriação, dominação e controle; descontinuidades; conexão e redes; domínio e subordinação; degradação e proteção ambiental; terra, formas espaciais e relações de poder; diversidade e unidade. Isso significa a existência de interações *no* e *do* processo de territorialização, que envolvem e são envolvidos por processos sociais semelhantes e diferentes, nos mesmos ou em distintos momentos e lugares, centradas na conjugação, paradoxal, de descontinuidades, de desigualdades, diferenças e traços comuns. Cada combinação específica de cada relação espaço-tempo e produtos acompanham e condicionam os fenômenos e processos territoriais. Para isso, é fundamental compreender e redimensionar as relações de poder entre o domínio do espaço e da ligação com a terra, enquanto modo de vida, como podemos ver expresso pelo pensamento de Umbarilla:

⁴⁷ **Abordagens e Concepções de Território.** Ed. Expressão Popular, pp.13 a 25.

Este concepto es entendido como el dominio del espacio vital o área de pertenencia donde se construye identidades donde se realiza la interacción del hombre y la natureza; el lugar donde se lleva a cabo el “enfretamiento del hombre com la tierra” Según lo expresa Ghul (1998); es la base material de toda acción social. (UMBARILA, 2003 p.25).

Prosseguindo as reflexões de Umbarila, sobre os pressupostos teóricos de (SACK, 1980), o território significa natureza e sociedade; economia, política e cultura; *ideia* e *matéria*, identidades e representações; apropriação, dominação e controle; descontinuidades; conexão e redes; domínio e subordinação; degradação e proteção ambiental; terra, formas espaciais e relações de poder; diversidade e unidade. Isso significa a existência de interações *no* e *do* processo de territorialização, que envolvem e são envolvidos por processos sociais semelhantes e diferentes, nos mesmos ou em distintos momentos e lugares, centradas na conjugação, paradoxal, de descontinuidades, de desigualdades, diferenças e traços comuns.

As comunidades se caracterizam segundo as funções que cumpre para a sociedade de acordo com a variedade de relações existentes em sua organização sendo a produtividade do grupo determinante, pois cada modo de produção estrutura seu espaço. Se o espaço é capitalista está determinado pela produção e circulação de mercadorias. Se for uma comunidade de relações privadas o interesse será o de manter a necessidade do grupo. Assim, segundo Umbarila o valor de cada lugar depende dos níveis qualitativos e quantitativos dos modos de produção e da maneira como se combinam.

Para a autora, o padrão de assentamento depende do tipo de apropriação social de um território, em um período específico da História. A análise de suas variações através do tempo implica a interpretação de um processo sucessivo de ajustes em relação a dominação e interação entre a sociedade e a natureza, mediada fundamentalmente pela estrutura econômica e a organização social.

Dematteis (2010) *apud* SAQUET, argumenta que a materialidade do território não está na sua percepção e descrição mais banal e superficial, efetivada no século passado através de uma geografia não reflexiva de derivação positivista. Ao contrário a materialidade do território exprime-se nas relações intersubjetivas derivadas, em última instância, da necessidade de produzir e de viver que, ligando os sujeitos humanos à materialidade do ambiente, provoca interações entre si, como membros de uma sociedade. O território, assim, resulta como conteúdo, meio e processo de relações sociais. Essas relações sociais que são, ao mesmo tempo, materiais, substantivam o território.

Para compreender a reorganização identitária das Comunidades, até pouco tempo, tidos como grupo diferenciado por formação multiétnica, historicamente identificados como caboclos é

preciso ter em mente duas perguntas: qual é a origem do discurso fundador: Comunidades Quilombolas? Resolver as lutas entre as classes? O pensamento de Loureiro⁴⁸: “Os homens, no trajeto antropológico da existência, de forma clara ou sob os disfarces na enunciação, vivem a se perguntar: Quem sou eu? Quem somos nós”. Para ele, a velocidade das transformações ocorridas no nosso tempo tornou natural as questões ligadas a identidade e, sobretudo, diante dos simulacros identitários ou de simulações obscurantistas da identidade, interferiram também nos mais diversos níveis de interesse, culturais, políticos ou de artificialismo cenográficos do turismo. As imagens do mundo tornam-se fraturadas e fragmentadas. Um campo propício, portanto, à passagem da identidade para a identificação. O autor ainda enfatiza que se torna difícil situar a identidade amazônica ou do homem amazônico na atualidade, pois a mesma foi construída ao longo do tempo, no isolamento e numa relação peculiar com a natureza magnífica de rios de água doce do devaneio de mais florestas de árvores e símbolos.

Para Loureiro (2008, p.123.), as construções e desconstruções das identidades ocorrem pelos seguintes fatores: A tensão entre homogeneização cultural e a heterogeneização cultural, interferências locais de processos translocais e pelos sistemas mundiais associados ao capitalismo; criação de identidades e geografias identitárias sem sentido de lugar, pelos meios de comunicação; consolidação de um mundo rizomático com teorias de desencaixamento, da alienação e da distância psicológica entre indivíduos e grupos de um lado, e pelas fantasias da contiguidade eletrônica de outro; difusão da nostalgia de um passado não vivido. Loureiro, além disso, questiona: Como a academia vai resolver isso sem impor-lhes estigmas ou fórmulas?

⁴⁸ LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A arte como encantaria da linguagem**. São Paulo: Escrituras, 2008, pp. 123-132.

CAPÍTULO 6:
MEMÓRIAS: CULTURA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA



Portal de entrada Forte Príncipe da Beira Costa Marques – RO. Foto da autora.

Dizer a verdade a seu povo, mesmo que outros possam ouvi-la e usá-la, não é aumentar sua miséria, mas, ao contrário, respeitá-lo e ajudá-lo. Uma vez que a má-fé dos grupos é pior que a dos indivíduos, é preciso que alguns de seus membros, mais clarividentes e mais corajosos, se decidam a esclarecê-los. Se ninguém se der ao trabalho de cumprir essa missão, pior para os grupos.

(Memmi. *Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e de alguns outros.*)

CAPÍTULO 6: Memórias: Cultura e Territorialidade Quilombola

Primeiramente, fica manifesto que alguns elementos essenciais configuram a argumentação de que existe uma Cultura e uma Territorialidade Quilombola. Em síntese, já se percebe que, assim como mudaram as concepções científicas acerca da classificação cultural de raça, evoluíram também os conceitos sobre território, modificando a territorialidade sob o avanço de movimentos sociais das comunidades, a dialogar com as circunstâncias materiais e simbólicas havidas. Ou seja, o direito à territorialidade tem a ver com a virada comunitária de final de século XX, impulsionada por uma decisão de resgate jurídico-política.

Conforme (Santos, 2000, p. 12), “são duas formas distintas de produção no território, enquanto recurso: os dominantes privilegiando seu caráter funcional e mercantil, os dominados valorizando-o mais enquanto garantia de sua sobrevivência cotidiana.” Nesse sentido é que apresentamos os conceitos de territorialidade, na percepção de identidade por vivências compartilhadas num determinado espaço material e imaterial.

Assim como, a territorialidade dialoga com a relação de poder, de modo similar ocorre com o aspecto cultural. Como afirma Lévi-Strauss (1952, p. 97), ao falar do duplo sentido do progresso: “A humanidade está constantemente em luta com dois processos contraditórios, um para instaurar a unificação, enquanto que o outro visa manter ou restabelecer a diversificação”. Ele afirma ainda que “todo progresso cultural é função de coligação entre as culturas de forma consciente ou inconsciente, procurado ou obrigado das possibilidades que cada cultura encontra no seu desenvolvimento histórico”. Logo, a formação do imaginário coletivo quilombola retrata o perfil da territorialidade e do assujeitamento social das comunidades ao longo dos tempos, justificadas nas metamorfoses míticas da recolha da oralidade personificadas em animais ora do bem, ora do mal.

O fato de caboclos se autodeclararem *quilombolas* carrega um discurso fundador de acúmulos étnico-culturais e tornou o fenômeno enriquecedor, uma vez que, diante da Lei n.º 5.051, a qual favorece as comunidades tradicionais que até então sofreram grandes alterações no seu modo de vida. Com efeito, poderiam apenas ser declarados como tribais ou grupo de resistência sofrida, como ribeirinhos, indígenas, extrativistas, e estariam da mesma forma dentro das condições exigidas pela lei. A historicidade testemunhada nas correspondências documentadas por Roquette-Pinto, Bandeira e Victor Hugo, comprovadas pela discussão histórica de Fonseca, revela essa formação multiétnica, relativamente a algumas comunidades do Rio Guaporé.

Foucault⁴⁹ afirma “pode-se suspeitar que há nas sociedades de modo muito regular, uma espécie de desnível entre os discursos”. Os discursos que “se dizem” ao correr dos dias e das relações, discursos que se esquecem no próprio ato que lhes deu origem; e os discursos que estão na origem de um certo número de novos atos de fala”. Certamente, os discursos das comunidades quilombolas, por lei, podem ser inseridos nos novos atos de fala, do que foi dito, ou seja comprovado pelos relatos antropológicos, pela historiografia documental das capitanias, dentre outros fatos citados ao longo do trabalho.

Aproximando os conceitos teóricos apresentados para aplicação da análise apresentaremos uma breve exposição da aplicação metodológica da Filologia Política Comunidade de Relações Privadas para uma melhor compreensão da análise política cultural identitária. A análise intercala a historiografia da colonização ao simbólico local formado ao longo do tempo com valores culturais identitários peculiares de cada etnia indígena, afrodescendentes, seringueiros e demais sujeitos que compõe as comunidades de *Forte Príncipe* e de *Santa Fé*, distinguindo-as das demais.

À proporção que se identifica pelo dialogismo o destaque multicultural das comunidades revelado pelos testemunhos da memória coletiva, apresenta-se analiticamente um contradiscurso a boa parte da sociedade rondoniense, que afirmam não haver negros no Guaporé, ou até mesmo: “Quilombolas?! Eu também sou!”, com o propósito de esclarecer que esse deboche sustenta o princípio retrógrado da “expressão de raça” pautada no evolucionismo racista e demais práticas positivistas, ao não considerar a trajetória histórica cultural dos negros e dos índios, na formação da Sociedade Brasileira. Dessa forma, a interpretação estipulada, na Pesquisa, solidifica o conceito antropológico com ênfase na culturalidade do Vale do Guaporé, em virtude do contexto dos projetos políticos da ocupação amazônica, conforme já expusemos na seção Cenários da Colonização Amazônica.

A presunção metodológica dessa Pesquisa é ressaltar a relação objetiva entre a historiografia e a memória coletiva quilombola, como recomeço e projeção de comunidade de relações privadas no movimento da territorialidade, como um conjunto de possibilidades, na ânsia de recuperar as desigualdades sofridas. Com efeito, ao lado de uma história escrita há uma história viva de sujeitos em movimento. Os grupos acompanham o baile de concepções elaboradas, e a cada tempo um espírito domina a sociedade, não muito tarde, estes recuam e dão lugar a outros, que pôr sua vez detêm a ideologia e moldam com um cetro os costumes da sociedade, por um outro tempo. Como Eagleton define Cultura, “nos resquícios de uma transição

⁴⁹ **Ordem do Discurso**, p.7.

histórica, ela também codifica várias questões filosóficas fundamentais como questões de liberdade e determinismo o fazer e o sofrer mudança de identidade”.

Nesse sentido, Halbwachs afirma que a sequência temporal da memória “não é uma linha sem espessura cujas partes nada têm a ver com as que precedem e as que vêm depois”. O método da análise tornou perceptivo o cruzamento de várias correntes ideológicas do estado, da igreja e do mito, por apresentarem na reflexão o tempo coletivo que toma emprestada a substância imaginária entrecruzada com fios tênues de interferências interesseiras e interessadas pelo desejo do poder, como se verifica nas análises do sincretismo religioso e identidade quilombola por territorialidade.

A Análise do Discurso pleiteada pela teoria da Filologia Política preocupa-se com a descrição dos arranjos socioculturais, ou político-históricos, e considera o discurso como matéria viva contextualizada e gerenciada no todo significativo de uma sociedade. Para ela, o estudo deve partir do discurso como realidade primeira originária de uma realidade sociopolítica. Como resultado das análises, pretende-se explorar o método a partir do que for solicitado pela discursividade da memória coletiva, conforme os recortes da oralidade na temática cultural, contudo, define como parâmetro identificar: 1.º) Cultura: Memória Coletiva/Oralidade, 2.º) Dialogismo: História e Cultura; e 3.º) Cultura e Identidade por Territorialidade.

6.1 Cultura: Memória Coletiva/Oralidade

Para que una tradición oral sea digna de crédito hace falta que su duración sea limitada, que el sentido crítico tal como se presenta en un momento dado del tiempo donde se sitúa el período de la tradición sea suficientemente desarrollado y que los medios auxiliares hayan existido de forma que hubiere sido posible un examen de personas con juicio crítico formado.” (VANSINA, 1967, p. 16.)

A Literatura oral das Comunidades *Forte Príncipe* e *Santa Fé* apresentou na recolha documental elementos trazidos pelas três etnias: indígena, portuguesa e africana. No passado, possuíam cantos, danças, histórias, mitos, cantigas de embalar, anedotas, poetas e cantores profissionais, no momento, a maioria ressoa apenas como memória. De maneira branda, os elementos ligados à mata, à religião e ao monumento Forte Príncipe da Beira ainda subsistem, se manifestando na religiosidade com a celebração da Festa do Divino, causos dos caçadores, no Pai da Mata e outros encantamentos. Percebemos que a reorganização identitária pela territorialidade tem colaborado para manter o interesse em preservar e resgatar os elementos culturais das comunidades.

Pela situação espacial e modos de vida da comunidade há a presença de uma relação mítica intensa ligada a seres encantados com a aparência de animais. Segundo Cascudo (2006, p. 92), as estórias de animais, as fábulas clássicas, eram milenárias. Se os europeus representavam os temperamentos humanos sob a forma de Animais, *para africanos e ameríndios os animais viviam, literalmente, essa própria ação anímica*, dotados de todos os poderes do raciocínio e da inteligência, possuindo o segredo do fogo, do sono, da rede de dormir, de certos vegetais, de muitos motivos de conforto e de defesa vital. O homem apenas raptou, pela astúcia, porque não era o mais forte, esses segredos da civilização, privando os animais de seu uso.

Vamos considerar as histórias orais da recolha como mitos lendários, uma vez que para Cascudo (2006, p. 111), o mito esta em toda narrativa desprovida de autoridade histórica, qualquer que seja a tua origem, na qual uma comunhão religiosa reconhece um elemento fundamental da sua fé, por conter a expressão exata dos seus principais sentimentos e das suas mais caras ideias. Buscamos uma definição mais abrangente para o aspecto do mito, porque o objeto levou-nos a perceber as redes de relações ideológicas, as quais determinaram um valor único, para a subjetividade local.

Campbell⁵⁰ mostra que o Mito da criação do universo é similar em Gênesis, Lenda dos Índios Pima e no Upanishad-Indiano, contudo apresentam maneiras diferentes de ver o criador, para o mitólogo mesmo que as tradições míticas sejam diferentes, elas coincidem num aspecto: despertam para uma consciência profunda do ato de viver e nos guiam por dificuldades do nascimento até a morte “o mistério supremo do ser está além de toda categoria de pensamento.” Conforme Campbell⁵¹ Os mitos ajudaram a formar Civilizações ao longo dos Milênios e têm a ver com problemas internos e umbrais internos de passagens. Para ele através dos mitos buscamos a experiência de nos sentirmos vivos.

Lévi-Strauss⁵² afirma que toda a cultura é cumulativa, desde que se desenvolva em sentido análogo ao nosso, enquanto que as outras culturas nos apareceriam como estacionárias, não porque sejam, mas porque nada significam para nós “as diversidades das culturas humanas não nos deve induzir a uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos, que das relações que os unem”. Para os Jesuítas não foi difícil associar o mito cristão aos mitos indígenas e afros. Percebe-se na análise do simbólico das comunidades, o aspecto “sociológico” do uso do mito, um meio coercitivo de impor as leis éticas da vida em

⁵⁰ Cf. CAMPBELL, Joseph & MOYERS, Bill. **O poder do Mito**. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

⁵¹ *Ibidem*. Vid., no Vol. 01, capítulo “A Mensagem do Mito”, Vimeo.com/ 16395054.

⁵² LÉVI-STRAUSS, **Raça e História**. Lisboa: Presença, 1952, p.18.

sociedade, quando os entrevistados falam do sobrenatural, eles usam um tom de segredo, atualmente soa como palavras interditas.

Ainda podemos verificar nas observações de Fonseca⁵³, que “toda sociedade é, em alguma medida é intercultural, ou seja, essas culturas se misturam, intercambiam, sincretizam formando uma nova cultura”. Como resultado desses intercâmbios, os jesuítas e depois outras denominações evangélicas, viram na cultura indígena e afrodescendente “uma monstruosidade”, e com fins pedagógicos de doutrinação **assimilaram** os mitos de origem das comunidades tradicionais, dando a eles o elemento do mal, sobressaindo o mito da cultura religiosa de predominância política e social do colonizador aos mitos cristãos, como ocorreu com o mito do Jurupari:

Como entidade mais venerada e prestigiosa, Jurupari foi o inimigo inicial e poderoso e contra ele mobilizou-se o arsenal da inteligência branca e cristã. O espírito do mal sintetizava naquele estranho duende invisível e severo. Criou-se o Espírito do Bem na vaguedade de Tupã. O mito do deus Tupã então tinha uma origem cristã; o mito de Tupã é agora um mito dos livros, não dos índios. (CASCUDO, 2006, p.134)

Nesse sentido, partimos do universal para o particular em busca de compreender os discursos da História e da Memória das Comunidades em pauta. Segundo Cascudo a documentação colonial do século XVI, registrou muito pouco sobre o modo de vida indígena alegando que isso seria perpetuar o Satanás. Em relação ao africano, até em fins do século XIX, os registros de suas festas e bailes são confusos memoriais de festas administrativas, sugestões para a repressão dos abusos a eles cometidos.

Com o propósito de estabelecer uma analogia comparativa, mesmo não havendo em nossa recolha o Mito do Jurupari, ilucidamos-o com a intenção de estabelecer uma análise comparativa sobre a construção ideológica religiosa do mito Matita Pereira.

Conforme Hartt⁵⁴ (1885), só na segunda metade do século XIX é que a curiosidade foi esclarecendo a fisionomia real de Jurupari, afastando-o dos títulos infernais e restituindo-o ao culto tradicional, aliás, nunca interrompido, nas áreas povoadas pela indiaría, fiel e retomados, Stradelli⁵⁵ ensina que:

Jurupari é o Legislador, o filho da virgem, concebido sem cópula, pela virtude do sumo da cucura⁵⁶ do mato e que veio mandado pelo sol para reformar os costumes da terra, a fim de poder encontrar nela uma mulher perfeita, com que o sol possa casar. Jurupari ainda não a encontrou, e embora ninguém saiba, onde continua a procurá-la e só voltara

⁵³ FONSECA, Dante Ribeiro da. “As raízes do sincretismo religioso afro-brasileiro”. In: **Revista Língua Viva**, Guajará-Mirim/RO, Vol. 2, N. 1, jul./dez. 2012, pp.12-13.

⁵⁴ Carlos Frederico Hartt. **Contribuições para Etnologia do Vale do Amazonas**. Arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Tomo VI. Rio de Janeiro, 1885, p. 167, *apud* CASCUDO (2006, pp.134-140).

⁵⁵ Ermano Stradelli – “Leggenda dell’ Jurupary” Luglio e seg., 3.ª série, III, p.70, *apud* CASCUDO (2006, 135-140).

⁵⁶ Cucura-do-mato, porumã, *Pouroua cecropiaefolia*, Aublet.

ao céu quando a encontrá-la, pois, o antenado lendário, o legislador divinizado, que se encontra como base em todas as religiões e mitos primitivos. Quando ele apareceu, eram as mulheres que mandavam e os homens obedeciam, o que era contrário a lei do sol. Ele tirou o poder das mãos das mulheres e o restituiu aos homens, para que estes aprendessem a ser independentes daquelas, instituiu umas festas, em que somente os homens podem tomar parte, e uns segredos, que somente podem ser conhecidos por estes. As mulheres que os surpreendem devem morrer, e em obediência desta lei morreu Ceuci, a própria mãe de Jurupari. (CASCUDO, 2006, 134)

Conforme Cascudo (2006, p. 134), Jurupari recebeu pela mão de todos os cronistas dos séculos XVI e XVII o comando supremo de todos os demônios. Era a representação exata e fiel de Belzebu, com suas grandezas infernais. Ainda hoje reaparece numa alta percentagem como legítimo Diabo ameríndio. Não apenas os missionários o identificaram nessa função tremenda, como alguns estudiosos na indianologia certificam que Jurupari era mesmo Lúcifer, tido e havido pela própria indiaria. Toda vez que Jurupari for descrito como Satanás, marque-se a influência catequista e saiba-se que a lenda contada é posterior a 1549, refletindo mentalidade européia, com seus valores e prejuízos típicos. Assim como o mito do Jurupari, outros mitos também foram associativos ao demônio pela catequese jesuíta, como a Matita Pereira e outros seres encantados.

Em Cascudo (2006, p. 53) encontra-se a afirmação de que “o mito, presente pelo movimento, pela ação, pelo testemunho humano, pode conservar alguns caracteres somáticos que o individualizam, mas possui costumes que vão mudando, adaptados às condições do ambiente em que age”. Os animais fabulosos são decorrentes de encantação e desencantação, tem como finalidade agregar um valor de castigo ou de punição. Sua forma apresentada pela marcha, grunido, canto, tornado, mudam de região em região. Assim como, “o lobisomem nortista não é o de São Paulo, em determinadas minúcias específicas. Nem o Saci Pererê conhece o norte do país”. Na memória a seguir presencia-se uma forma intrigante de associação entre os mitos.

Matita Pereira-Boto.

O caso que eu vou contar agora é que aconteceu com um grande amigo meu na década de 82... 83... mais ou menos, então logo que eu cheguei. Ele gostava muito de caçar, era um caçador daqueles teimosos, principalmente... Hoje a caça é proibida, mas antigamente não era, aí, vivia praticamente disso. Então saiu certo dia em Sete Barretos caçar e ele chegando lá... armou a rede tudinho... e esperou anoitecer e passou acho que foi mais ou menos umas doze horas da noite, ele escutou que vinha uma caça e ficou esperando, né... chegar! Deitou e ficou olhando pra cima e de repente ele escutou alguém dizendo: - Olha pra baixo! Ai ele olhou pra baixo e tinha **um homem todo de branco** e o homem olhou pra um lado e pro outro e saiu. E quando chegou assim uns seis, oito metros ele deu um assovio bem forte mesmo, aí quase... Ficou tão assim... Como se diz? Atordoado! Porque assim, um **assovio tão estridente, né?** E foi embora, saiu assoviando. Ai ele pegou, desatou a rede, né e começou a tremer todinho colocou a rede na mochila e foi. Quando chegou ao meio da viagem ele escutou que alguma coisa

vinha atrás dele, o que ele fez... dizem que **colocando uma faca na sua boca te protege de alguma coisa e ele colocou**, chegando na sua casa estava queimando de febre e passou... E passou... E passou... E nada de dá jeito e teve que viajar pra Guajará, lá tem uma irmã que mexe com esse negócio de **espiritismo e tratou dele**, só que ela falou que durante algum tempo ele não deveria pisar na floresta, na mata e foi dito e feito! Eu vi, o cara gostava de caçar e pra ele era tudo, pois ele aguentou todo esse tempo, até que foi um dia e ele disse ia caçar. Mas aí... com uns amigos. Eu já fui várias vezes com ele caçar ele era destemido mesmo, não tinha medo. E onde anoitecia ele cortava uma palha e deitava e amanhecia, mas depois que aconteceu isso com ele... o cara ficava meio perdido no mato, ele colocava a faca assim... e a sombra tombava de um lado.

Veríssimo (1887)⁵⁷ discute sobre as missões religiosas que, por compreenderem a *impossibilidade* de impor a fé cristã, adulteraram as regras da Igreja para obter sucesso na catequese indígena. Assim, entre os deuses tupis, sobreviventes no imaginário do homem amazônico, estão o jurupari, o curupira e o matin-taperê, já confundidos com a crença católica e com todos os gênios mafazejos. A matinta conformada pelo autor é um tapuinho de uma perna só, que não evacua, nem urina, sujeito a uma horrível velha, que o acompanha nas noites, a pedir tabaco de porta em porta. Revela ainda, que a influência portuguesa lhe pôs na cabeça um barrete vermelho e que a carapuça serve de amuleto àquele que tem a sorte de alcançá-la. Sobre a senhora que o escolta, diz que canta uma toada de passarinho: Matinta Pereira/Papa terra já morreu/Quem te governa sou eu.

Para evitar o encantamento da matita, deve-se oferecer café ou tabaco. Para quebrar o encantamento deve-se usar agulhas, facas, tesouras, punhais, espetos enfiados num determinado toco de madeira que impossibilita seus movimentos, plantar touceiras de tajá aninga, também chamado de comigo ninguém pode (os de folhas verdes com pintas brancas), ou de peão roxo nos arredores da moradia, afasta a aproximação dela; alho pimenta malagueta em forma de cruz mantêm a matita à distância.

Verbetes em dicionários:

Mati (subst.) 1) **Saci** (subst.). Exemplo: Espécie de pássaro. Tapera naevia, Cuculídeo. Etimologia: onomatopéia do grito. 2) **Matinta perera** (subst.). Exemplo: espírito da beira do rio que imita o canto do pássaro do mesmo nome. Etimologia: do nome do pássaro. (GRENARD; FERREIRA, 1989, p.99.)

Matintapereira; mati, mati-taperê, nome de uma pequena coruja, que se considera agourenta [...] segundo a crença indígena, os feiticeiros e pajés se transformam neste pássaro para se transportarem de um lugar para o outro e exercerem suas vinganças [...] A matinta perera é uma modalidade do mito do saci pererê na sua forma ornitomórfica. A matinta perera não é realmente uma coruja, mas uma cuculida, tapewra naevia, também conhecida como sem-fim (CASCUDO, 1988, p.484).

Matintapereira [variação de matinta perera, do tupi [matintape're] S.m Bras. Amaz. V. Saci.[voc.onom]. S.m. Ave culiforme, da família dos cuculídeos. Tapera naevia, com duas sub-espécies, uma das quais ocorre ao N e L e outra no sul do Brasil. Tem coloração eral pardo-amarelada, com numerosas manchas escuras na cobertura das asas, topete avermelhado, com manchas claras e escuras, garganta, sobrelance e

⁵⁷ Apud FERNANDES, 2003, p. 34.

abdômem brancos. Alimenta-se de insetos e costuma pôr ovos em ninho de João-teneném. Sinônimos: matim-pererê, Martin-pererê, matintaperê [...] peixe fritos, peito ferido, peítica, piririguá, roceiro-planta, seco-fico, sem-fim, sede-sede, tempo-quente, crispin, fenfém. (FERREIRA, 1975, p.899-1257).

Autores pioneiros no estudo da mitopoética brasileira, como Couto de Magalhães (1875), Veríssimo (1887), Nery (1899) e Basílio Magalhães (1939), entre outros, associam o mito da matita ao saci ou a descrevem no seu aspecto ornitomórfico. O voejar do mito também se explica devido ao fato de a matita encarnar espíritos dos mortos, como pensavam os Tupinambás.

Essa ave passava por mensageira dos parentes falecidos e seus trinos eram interpretados como ordem do além-túmulo. Não restava dúvida de que o matim tapiera era considerada uma encarnação dos mortos. Os munducuros, aliás, dizem-no claramente, acrescentando que o mesmo que, sob semelhante forma, vinham os referidos pássaros caçar em terra. O matim tapiera gozava e ainda hoje goza de inalterável reputação entre os chiriguanos. Justificam os guaraius o temos de certas espécies de aves, dizendo que eram oriundos de terra do seu ancestral, ou seja, região dos Mortos.⁵⁸

Percebe-se o caráter somático com a mistura dos elementos míticos da Amazônia o amálgama da Matita Pereira configurada na personagem do Boto com a representatividade e função do Pai da Mata, conforme o relato de Carlos José Pereira dos Santos. Conforme verbete, (GRENARD; FERREIRA, 1989, p.99.), a matita pereira é uma modalidade do mito do saci na sua forma ornitomórfica, que pode se transformar numa velha com trajes pretos, e possui o assovio estridente que encanta a quem, ouvir, como no caso da memória narrada, o Homem precisou recorrer a cura espiritual.”[...] e nada de dá jeito e teve que viajar para Guajará, lá tem uma irmã que mexe com esse negócio de espiritismo, só que ela falou que durante algum tempo ele não deveria pisar na floresta, na mata e foi dito e feito!”.

Para os índios Tupinambás “não restava dúvida de que o matim tapiera era considerado uma encarnação dos mortos”. Percebemos as formas cumulativas da assimilação mítica por parte da coletividade, com interferência da força coercitiva do mito cristão e a composição multiétnica: negros, índios e portugueses, por consequência, temos o animismo, o mito da criação na natureza e a organização sociológica intencional dos Jesuítas. Assim, como descreve Cascudo (2006, 53) o mito conserva características somáticas que o individualizam e vão mudando adaptados às condições do ambiente.

O lendário mítico da Matita possui um arsenal de transfigurações, na oralidade presente, a personagem é formada por elementos da Matita (na forma masculinizada), isso caracteriza o comportamento patriarcal do local, já assimilado pela colonização Jesuíta. Conforme Fernandes (2007, p.34), no registro sobre o relato do velho Paulico, o último descendente da tribo Manáo, o

⁵⁸ MÉTRAUX, 1979, p. 57 *apud* FERNANDES, 2003, pp. 33-34.

“Manti-perê é um feiticeiro que usa flauta, em que toca uma melodia que imita o próprio nome, que fere e que faz voar.

Outro aspecto que nos chama a atenção é o caráter ilustrativo de sua evolução ao acompanhar o mito da criação do Jurupari⁵⁹, “Quando ele apareceu as mulheres que mandavam e os homens obedeciam [...] instituiu umas festas, em que só os homens podem tomar parte, e uns segredos, que somente podem ser conhecidos por estes...”. Dessa forma, o estranhamento nos elementos da composição do mito do Pai da Mata, na região do Forte *Príncipe da Beira* assemelha-se a configuração social do local. A forma masculinizada acompanha a organização social do pensamento mítico “Olha pra baixo! Ele olhou pra baixo e tinha um homem todo de branco e o homem olhou pra um lado e pro outro e saiu”.

A roupa branca pode estar relacionada ao mito do Boto: segunda a lenda, os botos, ao anoitecer, transformam-se em jovens bonitos, altos e fortes, bons dançarinos e bebedores, eles frequentam bailes namoram e enganam as moças que chegam às margens dos rios, engravidando-as. De madrugada voltam para o rio, onde recuperam a forma animal.

Outro aspecto relevante percebido na recolha da memória coletiva é o **Monumento Arquitetônico Forte Príncipe da Beira**, ele desempenha para a Comunidade Quilombola um valor totêmico ratificado por uma consciência construída no espaço do poder proveniente do processo de fronteira do Estado/Nação Brasileira. Os moradores acompanham os fluxos materiais e imateriais, em suas fases de proteção, abandono e contemplação. Segundo Halbwachs (2006, p. 105), “Memória de uma sociedade se estende até onde pode _ quer dizer, até onde atinge a memória dos grupos que ela se compõe”. Desse modo, auxiliado pela relevância histórica, o Forte é um ícone que subsiste às temporalidades de retornos gerados e alimentados pelo simbólico, de acordo com as relações sociais estabelecidas pelas diretrizes políticas da Nação. Assim, o monumento significa para a memória coletiva um tempo social com realce no elemento fantástico, sendo que, poucos se arriscam a transpor suas Muralhas, principalmente, no período noturno. Conforme os relatos das histórias da oferta de enterro, “tesouros enterrados”, e outros mistérios. Como ilustramos a seguir: **a noiva e a porca (fantástico)**.

aí a gente viu assim... que um monumento tão grande era apenas pra ser presídio político e dentro dessas fábulas a gente vê que contam muita coisa que realmente é aquela questão de alimento, de imaginação das pessoas, entendeu?

E a gente vê que o pessoal contava que aparecia na fortaleza uma moça, que segundo o pessoal era **muito bonita vestida de noiva**, e ela chegava e conversava com o pessoal e desaparecia, e quando aparecia de novo estava lá em cima da fortaleza, nas Muralhas da fortaleza. E depois aparecia de novo, ou seja, uma coisa assim que criou na imaginação do pessoal, né? Vai saber quem era? Por quê? Pra quê? Um outro pessoal conta que alguns tempos atrás **uma porca saía assim de casa** por casa. Muita coisa assim... Essas fábulas... um colega meu disse que quando ele estudava em Costa Marques ele ia

⁵⁹ Ermano Stradelli – “Leggenda dell’ Jurupary” Luglio e seg., 3.ª série, III, p.70, *apud* CASCUDO (2006, 135-140).

de ônibus e voltava né? Ai, quando ele chegava meia noite de Costa Marques, ele foi pra casa dele e aparecia a mulher de branco e perseguia ele até perto da casa, aí... depois desaparecia. Então são as fábulas que o pessoal conta, tudo isso relacionado a questão da fortaleza né, ou seja, os mistérios que naquela época esconde. (Elvis Gayaduro Pessoa.)

A mulher de branco é um mito conhecido em todo o Mundo, tem a origem na lenda que uma jovem mulher, num ato de desespero devido aos maus tratos do marido matou seus filhos, outra versão fala que os filhos a impediu de casar com o homem de seus sonhos, ambas depois de morrer viram espíritos. Em outras versões, ela aparece na rua pedindo carona, ou em casas abandonadas. Nesse sentido podemos deduzir associação da mulher de branco ao abandono do Forte Príncipe da Beira.

Quanto ao surgimento do mito da porca os informantes da Comunidade *Forte Príncipe da Beira*, não explicam a origem, o discurso tem a tonalidade de um interdito, “um outro pessoal”, “um tempo atrás”, conforme a fala “um outro pessoal conta que alguns tempos atrás uma porca saia assim de casa por casa”, para algumas pessoas da Comunidade a aparição dos seres encantados é fato e percebe-se um certo temor, quando eles narram com seriedade, talvez, isso tenha alguma relação com a tradição da transfiguração do espírito do malfazejo em forma de animais. Além disso, usualmente, os episódios narrados ocorrem à noite. Em Cascudo (2006, p. 186), encontramos referência à associação da porca ao demônio “As Trindades, que é hora aberta é quase de fé que nas encruzilhadas se vê coisa-ruim, na forma de uma porca com sete leitões”, também há no livro de Bandeira (1988, p. 201.), o relato do aparecimento da porca preta “A porca sai acompanhada dos leitões (conforme o número de abortos), à meia-noite, durante a quaresma. A porca é muito brava e violenta. Se atacar e a pessoa não fugir, mata”.

A oferta do enterro, outro mito da recolha é um mito ainda presente na comunidade e refere-se a um suposto tesouro enterrado dentro das Muralhas do Forte Príncipe da Beira, recentemente houve um episódio da oferta de enterro.

E tinha uma mulher lá que, rapaz, Dona... Eu não sei o nome dela... Ele mesmo que contou. Olha! A mulher chamou ele e disse assim: - O senhor tem coragem de tirar um enterro [...], tinha muito [...]. Ele disse: Eu tenho. Então vamos comigo tal dia, já me deram três vezes, mas eu não tenho coragem de tirar. E essa pessoa disse que você procura uma pessoa honesta, uma pessoa de bom coração e Seu Raí era uma pessoa de bom coração, uma pessoa excelente, ele era grego. Aí ele chegou lá e cavou e só faltava tirar quando de repente ele viu só uma borra de carvão ele não sabe o quê, que foi. Eu acho que a pessoa lá de cima caía no buraco, né? Pensou alguma coisa, alguma maldade, ganância e disse que o tesouro sumiu [...] Tem muita coisa que se mistura com o real e com o imaginário, sabe? Mas eu acho assim que tem muita coisa real aí, muita mesmo! E isso aí foi ele que me contou, contou pra mim. Alí na casa dele, na baixada tinha um jatobá, né? Ali o pessoal falava que ali teve o enterro. Tu, pode passar! de dia tu não percebe, mas de noite!, se andar parece que você tá pisando em uma coisa oca, tu pisa e parece que é oco por de baixo. Muitos desses lugares... e é de onde saía o cachorro com a corrente de ouro que o pessoal falava.

Segundo a informante, após o acontecido o sujeito ficou “sem juízo” e anda a perambular por Costa Marques. De acordo com os relatos, o enterro é ofertado por alguma “alma” de prisioneiro do forte que enterrou por lá suas economias. A oferta do enterro acontece em sonhos e só pode ser realizada por quem não tenha ganância, caso contrário, o tesouro desaparece, transforma-se em carvão.

O próximo relato compõe o imaginário do Pai da Mata assimilado como: **Um Caboclinho-Pai da Mata**, segundo Cascudo (2006, p. 34), “toda literatura oral se aclimata pela inclusão de elementos locais ao enredo central”, as características do feito, no relato abaixo é do **Curupira**, contudo, ele surge com a identidade de um **Caboclinho**, podemos ainda perceber neste relato o amálgama do sincretismo afro, indígena e cristão. Pelo seguinte: o Pai da Mata existe e protege a natureza, assim o fato poderia ser considerado um ato do bem, mas mesmo assim é um elemento do “medo”, combatido com a reza e benzimento. É interessante observarmos que a força mística da natureza, como elemento positivo, sobrepôs à violência, pois, mesmo armado, o caçador levou uma surra. Pode-se assim refletir que a cultura cumulativa ou o sincretismo não neutralizam os valores dos míticos, apenas acompanham a determinante de maior poder. Conforme relata o padre Anchieta em 1560, os índios tinham uma relação original com o Curupira, nota-se a submissão, pois presenteavam o encantado, como veremos a seguir, assim do mesmo modo que Jurupari foi convertido como referência do mal, ocorreu também ao Curupira.

Conforme Cascudo (2006, p.114), o padre Anchieta, a 30 de maio de 1560, em São Vicente, registra: “certos demônios, a que os Brasis chama Curupira, que acometem aos Índios muitas vezes no mato, dão-lhes de açoites, machucam-nos e matam-nos...”, no entanto, Anchieta descreve que os índios costumavam deixar no caminho, em lugares mais perigosos no interior das matas, no cume das mais altas montanhas, quando por lá passavam, penas de aves, abanadores, flechas e outras coisas semelhantes, como uma espécie de presente, rogando fervorosamente aos curupiras que não lhes fizessem mal. Agora, **Pai da Mata e Curupira**, resolve-se na Bala! Conforme memória abaixo:

Quando ele foi caçar é... é... é... Ele viu um bando de quexada, você sabe o que é quexada, né?! É o porco do mato! Então vinha um bando de quexada e nisso ele não teve o que fazer e matou além do que ele podia, né? Parece que ele matou de três a quatro quexada pra uma pessoa só, como é que ele ia carregar três a quatro quexada, né? Não tinha condições. Ai ele matou e ficou perguntando: - Como é que eu vou carregar esse bando de bicho, né? Ai disse que ele pegou um por um e botou nas costas, atravessou a espingarda pra vim embora, né? Ai ele vinha... Deixou as coisas um pouco no chão pra descansar, né? Ai minha vó conta que o nome dele era João da Mata, nome desse senhor que era compadre da minha vó. E disse que assim que aparece um moleque na frente dele. Um molequezinho assim sabugo, pretinho, ai disse que ele foi e falou pra ele, né? Por que ele matou os bicho dele? Só matei porque eu tinha que matar pra mim comer! Mas você vai conseguir levar tudo isso pra comer mesmo? Reclamando com ele, por quê tinha matado aqueles bicho tudo, sendo que ele não ia

conseguir levar tudo aquilo, né? E nisso ele com uma certa idade disse: - a seu moleque, vai querer tirar gosto comigo? **E nisto ele foi pra pegar a arma que ele tinha encostado na árvore, né?** No que ele fez isso, esse sabugo, bateu nele e ele não sabe com o que ele bateu nele, mas ele disse que bateu tanto nele que, bateu tanto nele, que quase ele não consegue chegar em casa. **Um caboclinho** assim e minha vó disse que ele **chegou com febre**, muita febre, né? E muito machucado também ai parece até que ele se assustou né? Acho que... Mas ele falou que não sabe como é que foi que um **molequezinho** conseguiu bater nele. Quando que **provavelmente era o Pai da Mata, né?** Provavelmente era o Pai da Mata, ai minha vó conta que... Ela falou que conta porque ela falou que viu ele também, né? Viu o compadre dela voltando, né? E ele era uma pessoa muito séria na comunidade, não ia inventar uma história daquela, né? Então são coisas que... Pelo menos eu acredito, meu marido acredita, né? Coisas que contam, né? Coisa que a minha vó viu e aconteceu mesmo, né? E por muitos dias ficou ruim mesmo, né? Então assim, são histórias que a gente acredita até hoje. Pra gente, ixi mesmo. Pra gente... A gente quando entra na mata, pelo menos eu quando entro me benzo todinha pra que nada de mau aconteça com a gente, né? Porque a mata, como a gente fala, né? Tem seus mistérios, né? A gente tem que saber respeitar! Então é isso... Eu quando vou com meu marido pra caçar já me benzo, peço pra que Deus proteja, que nada de mal aconteça por causa das feras que existem na mata. E de vez em quando eu vou, né? Dá um apoio.

Pode-se observar a diferença na relação entre o nativo de 1560, e a memória acima descrita, no início da colonização nota-se pelo discurso de Anchieta uma relação de submissão ao mito, diferenciada do comportamento do relato atual “e nisto ele foi pegar a arma que ele tinha encostado à árvore, né”, talvez, o fato não ocorra só pela falta de penas, ou flechas. Fica subentendida a assimilação cultural religiosa amalgamada no mito como algo negativo.

De modo similar, mas com outra aparência, a memória a seguir apresenta outra versão de Curupira. Ou Pai da Mata, **o Pé de Garrafa**, “em forma de homem”⁶⁰, com pé redondo como fundo de garrafa. Também atrai pessoas para a mata e as faz perder o caminho de volta. Outra referência ao mito é encontrada em Cascudo (2006, p. 120), nos relatos da oralidade em Pernambuco, que o apresenta com o pé é redondo e, em vez de porco, cavalga um veado, acompanhado por um cachorro chamado Papamel. Como também é presente no Pará, pois nesta memória a depoente enfatiza “meu avô era Paraense”, assim o mito, mesmo não tendo o caráter de **Curupira**, associa-se a proteção da mata, pois o fato acontece no momento da caça. Percebe-se que a reza, para o pé de garrafa funcionou melhor que a arma com episódio do **Pai da Mata-Caboclinho**, isso evidência o caráter de submissão a alguém maior que o mito, ou o sincretismo com predominância religiosa católica.

Eu não sei, não me recordo o que ele disse que vinha fazer que acredito ter comprado alguma coisa. Não sei se sabão, não sei se café! E nisso quando ele retornou... Ele começou a escutar um barulho no mato, né? Ai ele começou a ficar atento e caçador tem a visão muito boa e o ouvido muito bom. Eles escutam coisas que a gente nem escuta! E meu marido tem esse dom! Então ele escutou e começou a perceber o que era e nisso quando ele falou que ficou olhando pra frente, e já estava próximo de Conceição, e quando ele olhou pra frente e viu aquele homem. Ele não sabe dizer se era um homem porque na verdade ele disse que era homem e tinha um rabo e tinha uns pés

⁶⁰ BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

de cavalo, de boi e falou que tentava passar pra um lado... E meu vô como era paraense gostava muito de um palavrão, não vai estranhar não! Esse filho da puta esse “courno”, sai da minha frente bicho! Eu vou passar! Ai ele tentava passar pra um lado e aquilo atrapalhava ele, e tentava ir por outro e aquilo atrapalhava ele e ficava na frente dele. Esse “courno”, tu quer mesmo né “courno”? Mas vou rezar pra ti, pra tu ir embora porque eu não quero nada contigo não! Ele foi e rezou um Pai Nosso e aquilo foi e desapareceu e ele conta... E meu cabelo arrepia quando ele contava, na maioria das vezes era noite e como não tinha televisão ele contava. E nossa! E pra gente dormir de noite, como a gente ficava? A gente rezava uns dez Pai Nosso pra conseguir passar o medo, né?

A referência mítica de maior expressão para a comunidade de *Santa Fé* está centrada na religiosidade da **Festa do Divino Espírito Santo**, conforme o relato a seguir, percebe-se que há uma comparação entre os tempos com destaque o comportamento dos filhos com relação aos pais e a devoção ao Santo.

A cultura nossa... aquele tempo era bem diferente da agora, né? Primeiro lugar, os filhos tinham muito respeito pelos pais, né? Obedecia muito os pais e aquilo que os pais dizia tinha que ser, né? E também em termo de religião, também né? Tinha as pessoa... tinha a devoção também, que era tudo com muito respeito, que era também as nossa cultura e o que hoje ainda esta restando da nossa cultura ainda que é de muitos anos é a romaria do Divino, né? do Divino Espírito Santo que ainda continua. (Mafalda dos Santos)

A tradição da festa do Divino no vale do Guaporé tem sua origem na história da escravatura na região do Mato Grosso (Vila Bela), época da exploração do minério e da borracha. Conforme Machado (1988, p. 4), no quilombo do Piolho já havia influência religiosa do catolicismo português e até mesmo, doutrinavam os índios que viviam com eles no quilombo.

vendo sua Excellencia que todos os Caborés e Indios de maior idade sabiam alguma doutrina Christã que aprenderam com os negros, e que se instruíram suficientemente e com gosto nesta capital onde se acabou de ensinar, e ainda alguns Índios adultos, pois todos fallavam Portuguez com a mesmo intelligência dos pretos de que aprederam; e como todos estavam promptos para receber o baptismo, foi pessoalmente assestir a este sacramento sendo padrinho d’alguns, assim como d’outros as principaes pessoas desta Villa, cuja função se celebrou no dia 6 d’outubro, recebendo este sacramento todos os de menor idade e alguns maiores que estavam mais instruídos na Religião.”

A festa do Divino Espírito Santo no Vale do Guaporé é a maior celebração “é o que ainda esta restando de nossa cultura que é de muitos anos”. Essa comemoração tem a duração de 40 a 50 dias e a missão do Divino envolve ações fluviais e terrestres atingindo 37 localidades, entre comunidades brasileiras e bolivianas.

A referida festa é originada da promessa da Imperatriz Izabel de Aragão, que por volta de 1320, teria prometido ao Divino Espírito Santo peregrinar o mundo com uma cópia da coroa do império e uma pomba no alto da coroa, que é o símbolo do Divino Espírito Santo, arrecadando donativos em benefício da população pobre, caso o esposo, o imperador D. Diniz fizesse as pazes com seu filho D. Afonso, herdeiro do trono imperial.

A cerimônia teve seu início na ilha de Açores e espalhou para outras áreas colonizadas pelos açorianos, como a Nova Inglaterra, Estados Unidos da América e diversas partes do Brasil. A devoção popular ao Espírito Santo resiste ao tempo, destacando-se em contextos urbanos e culturais bastante diferenciados.

A celebração ocorre em todo o Brasil e cada região tem o ritual de acordo às circunstâncias do local. Essas celebrações aconteciam cinquenta dias após a páscoa comemorando o dia de pentecostes. Segundo Novo Testamento o Espírito Santo desceu do céu sobre os apóstolos de cristo sob a forma de línguas como de fogo. Desde seus primórdios os festejos do Divino são realizados na época das primeiras colheitas no calendário agrícola do hemisfério norte e são marcados pela esperança na chegada de uma nova era para o mundo dos homens, com igualdade e abundância para todos.

Para a organização da festividade havia a Folia do Divino, grupo de pessoas pedindo e recebendo auxílio de toda espécie. A folia se constitui de músicos e cantores com a Bandeira do Divino, ilustrada com a pomba simbólica. Essas Folias percorriam grandes regiões, gastando semanas ou meses inteiro. Os festejos iniciam-se a partir do momento em que o Barco do Divino chega à localidade promotora da Festa do ano anterior e recebe do imperador a arca contendo a coroa, a bandeira, as toalhas do altar e os livros da ata. Isso ocorre após a quaresma, mais ou menos no período da Páscoa.

O Ritual: ao aproximar-se de cada povoação o barco do Divino anuncia a sua chegada através da ronqueira, artefato confeccionado em madeira com um cano de ferro por onde é introduzida a pólvora, três buzinadas em chifres de bois, e quando mais próximos os remeiros entoam cânticos de chegada e fazem a “meia Lua”, em frente ao porto, que consiste em três voltas circulares com o barco, antes de aportar. As remadas são cadenciadas e os romeiros espargem água para o alto entre uma remada e outra. O caixeiro inicia o toque do tarol. À chegada do Barco do Divino, ocorre grande número de pessoas que extravasam sua fé, agradecendo as graças recebidas e pagando suas promessas. Uns se prostram de joelhos, percorrendo dessa maneira a distância que separa o porto local de “morada” da Coroa. Outros se introduzem no rio, com água até a altura dos ombros segurando velas acesas, rezando ou chorando. Todos eles acometidos de grande emoção. O Divino é saudado com foguetes, alegria, grande satisfação e demonstração de fé.

Quando o barco aporta, o encarregado da Coroa sai do barco acompanhado dos foliões e do Mestre dos foliões que entoam cânticos acompanhados de um violão. A imperatriz recebe o cetro de Prata, e o imperador a Coroa, das mãos do encarregado da Coroa. A partir de então, os fiéis ajoelham-se e beijam a Bandeira e o cetro, nesse momento, a coroa é posta sobre sua cabeça

por breves instantes. É a benção do Divino, que todos recebem contritamente. As esmolas são colocadas na bandeja de prata que suporta a coroa. O cortejo dirige-se para a igreja da localidade por breve período seguindo depois para o local onde se dera a alvorada do Divino ou “velório” passam a noite rezando, isso acontece durante todos os dias que a coroa ficar na povoação.

Ao cair da noite, a Bandeira e a Coroa são recolhidos a casa onde são rezadas as novenas e entoados cânticos. O Santo não pode ficar sozinho durante a noite, é velado pelos fiéis e representantes da tripulação do barco. Durante o dia, a Coroa e a Bandeira são levadas para a visitação às casas, coletando donativos dos moradores. Além dos donativos, o dono da casa oferece comidas e bebidas a todos do cortejo. A coroa só se retira da casa, quando o dono autoriza. A dona da casa acompanha a Coroa até a casa vizinha, levando o Cetro e entrega-o à nova anfitriã da Coroa. Se a dona da casa não for casada no católico, não pode levar o Cetro, que nessas circunstâncias, será entregue a outra pessoa presente em sinal de grande apreço à pessoa escolhida. Receber a Coroa do Divino e carregar o Cetro da Imperatriz é um ato de grande honraria, entre a irmandade. São oferecidas as mais variadas espécies de esmolas: dinheiro, bois, cavalos, galinhas, patos, carneiros, etc. Os animais são abatidos para servir de alimentação à tripulação do barco, e, no final da festa, a todos os presentes. As esmolas em dinheiro são entregues ao pároco para que sejam utilizadas em benefício da Igreja da localidade promotora da festa.

No dia Divino Espírito Santo, final da festa, é feito o carregamento do Mastro da Bandeira por vários homens e mulheres, até em frente à Igreja, onde é hasteada. A Bandeira é pregada em um quadrado de madeira que por sua vez é colocada na ponteira do Mastro. Esse arranjo possibilita que a Bandeira seja movimentada pelo vento, em várias direções. No dia seguinte, a Bandeira estará apontando na direção onde a festa deverá ocorrer no próximo ano. Depois do hasteamento da Bandeira, celebra-se o culto do Divino na igreja.

O sorteio do Imperador e Imperatriz do Divino, Alferes da Bandeira, Capitão do Mastro, Mordomos, engomadeiras, Secretária, Imperatriz e da localidade da Festa do são realizados no dia seguinte. Findo o sorteio, o povo canta, come, bebe, saúda os eleitos e dança. O capitão do Mastro, os mordomos, as engomadeiras e a secretária da imperatriz atuam apenas no dia da festa.

Segundo Eliade (1963, p. 23), viver os mitos implica, portanto, uma experiência verdadeiramente religiosa. A religiosidade dessa experiência deve-se ao fato de ser reatualizados um acontecimento importante, exaltante e significativo, para a comunidade, pois, o mito tem a função do retorno, da afirmação da fé, não se trata da comemoração dos acontecimentos míticos, mas do caráter da sua repetição, o ritual faz com se penetre no mundo transfigurado impregnado da presença do sobrenatural, a força do Divino. Dessa forma, vive-se o mito, no seu aspecto

sociológico de manter os valores escolhidos por determinados grupos da sociedade. Concluindo com Campbell: “Os mitos ajudaram a formar Civilizações ao longo dos Milênios e têm a ver com problemas internos e umbrais internos de passagens. Para ele através dos mitos buscamos a experiência de nos sentirmos vivos”⁶¹.

Na parte musical, atualmente não há uma nenhuma prática e preferência peculiar às Comunidades *Forte Príncipe e Santa Fé*, a dança referida na memória, o Carimbó deve-se às interferências culturais mais recentes com elementos pertinentes aos Seringueiros, pois conforme pesquisa de campo, como consta nas fichas de identificação das origens das Comunidades, há uma boa parte migrada do Estado do Maranhão.

Dançava essa cultura daqui..., que era o Carimbó, eu me lembro até daquele cantor lá, Pinduca! Era umas músicas e até mesmo hoje... semana passada eu tive em Costa Marques e escutei aquela música assim, e disse, meu Deus! Umas músicas tão antigas. Ai o rapaz disse assim:- Olha! Essas músicas de antigamente estão voltando tudo de novo! Ai eu lembrei. Rapaz essa música era do Pinduca, na hora quando tocava essa música, porque aqui mesmo no Forte existia quatro clubes. né... Era muita gente. Então só tocava essas músicas, né? de carimbó! O pessoal... a onde tinha festinha o pessoal tava lá.

Conforme estudos na área da etnologia de Monteiro⁶² a Dança do Carimbó foi criada pelos índios tupinambá. O padre Fernão Gardim⁶³, ao falar dos Tupinambás documenta a dança como Baile indígena ritmado pelos maracás e afirma que os cantores são muito estimados entre os cantores como inventores de trovas e alegres. Assim de um ritmo monótono como acontece na maioria das danças indígenas, passou a ser movimentada com os toques dos tambores com ritmos africanos.

Os Tupinambás se prezam de grandes músicos, e, ao seu modo, cantam com sofrível tom, os quais têm boas vozes; mas todos cantam por um tom, e os músicos fazem motes de improviso, e suas voltas, que acabam no consoante do mote, os quais cantam e bailam juntamente em uma roda, em a qual um tange um tamboril, em que não dobra as pancadas; outros trazem um maracá na mão, que é um cabaço, com pedrinhas dentro, com seu cabo, por onde pegam; e nos seus bailos não fazem mais mudanças, nem mais continências que bater no chão com um só pé ao som do tamboril; e assim andam todos juntos à roda, e entram pelas casas uns dos outros, onde tem prestes vinho, com que os convidar; e às vezes andam um par de moças cantando entre eles, entre as quais há também mui grandes músicas mui estimados, e por onde quer que vão, são bem agasalhados, e muitos atravessaram já o sertão por entre seus contrários, sem lhe fazerem mal. (CASCUDO, 2006, pp. 86,87)

Ritual da dança: A dança é apresentada em pares, começa com duas fileiras de homens e mulheres com a frente voltada para o centro. Quando a música inicia os homens vão em direção às mulheres, diante das quais batem palmas como uma espécie de convite para a dança.

⁶¹ Cf. CAMPBELL, Joseph & MOYERS, Bill. **O Poder do Mito**. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

⁶² Cf. MONTEIRO. Vanildo Palheta. **Tambores da Floresta: O Estudo da Performance do Tambor de Carimbó de Salinópolis, no Estado do Pará**. São Paulo: UNESP.

⁶³ Cf. GARDIM, Fernão. **Tratado da Terra e Gente do Brasil**, p. 176. *Apud* (CASCUDO, 2006, p.87.)

Imediatamente os pares se formam, girando continuamente em torno de si mesmo, ao mesmo tempo formando um grande círculo que gira em sentido contrário ao ponteiro do relógio. Nesta parte observa-se a influência indígena, quando os dançarinos fazem alguns movimentos com o corpo curvado para frente, sempre o puxando com o pé na frente marcando acentuadamente o ritmo vibrante.

Os dançarinos apresentam-se descalços. As mulheres usam saias coloridas, muito franzidas e amplas, blusas de cor lisa, pulseiras e colares de sementes grandes. Os cabelos ornamentados com ramos de rosas ou jasmim de Santo Antônio. Os homens apresentam-se com calças de mescla azul clara e camisas do mesmo tom, com as pontas amarradas na altura do umbigo, além de um lenço vermelho no pescoço.

Conforme pesquisa⁶⁴ O nome da “Dança do Carimbó” vem do título dado pelos indígenas aos dois tambores de dimensões diferentes que servem para o acompanhamento básico do ritmo. Na língua indígena “Carimbo” – Curi (Pau) e Mbó (oco furado) significam pau que produz som. Em alguns lugares do interior do Pará continua o título original de “Dança do Curimbó”. Instrumentos musicais: O acompanhamento da dança tem obrigatoriamente dois “carimbos” com dimensões diferentes para se conseguir contraste sonoro, com os tocadores sentados sobre os troncos, utilizando as mãos a guisa de baquetas, com as quais executam o ritmo adequado. Outro tocador, com dois paus, executa outros instrumentos obrigatórios, como o ganzá, o reco-reco, o banjo, os maracás, afoxé os pandeiros. Esses instrumentos compõem o conjunto musical característico, sem a utilização de instrumentos eletrônicos.

A dança carimbó, atualmente, não é praticada nas comunidades, há o desejo dos moradores em retomá-la em suas práticas culturais, principalmente na educação como reafirmação da memória cultural da comunidade.

Prosseguindo nas análises deparamos com mito da atualidade, pois no momento da gravação foi perceptível o diálogo entre os mitos e a história e de como se agrega o real ao simbólico, no caso Mito Forte Príncipe da Beira: **a mulher de branco, / a porca / e a alma que oferece enterro**, esses sustentam um discurso de “almas” que reclamam as violências sofridas. No imaginário coletivo a oferta do tesouro, relaciona-se a pessoas que foram presas por serem perigosas, ou por fatores políticos. Não encontramos registro sobre a prisão política, a não ser o registro na parede, o qual é exibido num quadro no museu da sede militar do museus localizado no Forte Príncipe da Beira. O Forte, neste mito, tem uma reiteração para a comunidade, entre o desejo da propriedade e a identidade do espaço da vivência. Assim como mito “alma” que

⁶⁴ Cf. <http://www.cdpara.pa.gov.br/carimbo.php>

reclama sua “prisão sofrida”, de forma similar o mito reclama o tesouro, assim numa relação de contiguidade os moradores reclamam pela posse de sua terra.

O espaço do Forte Príncipe da Beira, antes da comunidade ter a certidão de autodeclaração quilombola era considerado pela comunidade militar, que divide o mesmo espaço, como uma área restrita do exército. Como podemos perceber há certa interdição sobre este discurso: “Você vê que a comunidade não vivia tanto assim...nessa pressão como hoje esta, né? Eu não sei se, de repente foi depois que... é... a comunidade foi auto-reconhecida, né? como remanescente de quilombola... ai eles viram que a comunidade começou a andar com as suas próprias pernas, né?”

a gente pensa assim... que não foi por causa do exército, né! Que aí... inclusive assim... eu acho assim, na ditadura... a ditadura foi até em 86... aqui... pelo menos aqui, eles... não houve essa ditadura, né? Hoje assim. Parece que ta voltando... né verdade. Tá acontecendo o que não aconteceu, né? Porque naquela época, mesmo os comandantes... Nossa, tratava tão bem as pessoas da comunidade! Em 82, o último assim, que teve por aqui, que inclusive voltou agora como coronel, como general, aliás. É... foi tão bem recebido e falou... a gente lembra que essa quadra foi feita na época do comando dele. O Jorge Teixeira foi o último na época, né? Era militar. E naquela época era ditadura, né?

Viram que o negócio começou a se fechar. E... Agora eles querem, né? Que a gente... tipo assim... dê o nosso espaço pra eles. Mas de qualquer forma não tem como, porque eles falam que a área... falam não! Falavam... agora eles já... era área militar. Hoje eles já tão mais assim... acho que eles já aceitaram. Hoje quando eles falam em reunião para comunidade, já fala assim a área da União. (Maria .Nascimento.Rodrigues.)

Outra relação coercitiva também é percebida no mito da **porca** que segundo os relatos é a transfiguração de uma mulher que faz aborto. O discurso tem representação de impureza, já que é configurada num animal considerado pela religião cristã como imundo. Podemos inferir que isso está relacionado com o valor coercitivo da religião em ditar valores morais contra métodos contraceptivos, a mulher é castigada sendo representada pelo signo do demônio, ou animal impuro como é visto o animal pela religião de fé cristã. “Não deis pérolas aos porcos”. Como também em algumas passagens do novo testamento quando os apóstolos expulsavam os demônios eles se apoderam da manada de porcos e se lançam ao precipício.

Nota-se ainda outro aspecto de coerção consolidado na escolha do mito da **Matita Pereira**, ela não aparece como “**a bruxa velha vestida de preta**”, como geralmente é mais conhecida na Amazônia, acompanhando a história mítica do jurupari, ela é transfigurada num homem elegante que tem o figurino do boto, situações já esclarecidas conforme teorias descritas na análise. O comando lendário do mito fundador do Jurupari é dos homens, apenas eles podem beber na festa do mito, caso uma mulher contemple ela terá que morrer. Já o **mito do caboclinho Pai da Mata** apresenta uma identidade configurada na crença cabocla da Amazônia.

Quanto a festa do divino Espírito Santo notadamente preserva a coerção configurada desde 1795, pela igreja católica, como consta Roquette (1975, p.20), “Logo que esta gente chegou

a Villa Bela, vendo sua Excelência que todos os Caborés e Índios de maior idade sabiam alguma doutrina Cristã que aprenderam com os negros”, acompanhando o restante do Brasil atualmente, este festejo é a maior expressão cultural do Vale do Guaporé. Apesar de ser uma comunidade mística, mítica e miscigenada o poder ideológico da igreja fez com que prevalecesse os valores da fé cristã assimilados da Coroa Portuguesa, com a Coroa e o Cetro.

Concluindo os aspectos da memória conforme a territorialidade relembramos o nosso tema: a reorganização da cultura das duas comunidades de nossa pesquisa, em prol de uma partilha real das Políticas Públicas referendadas pelas leis. Conforme Bonnice (2000, p.37), “a luta pela libertação começa pela restauração da cultura pré-colonial: o intelectual nativo descobriu que nela não havia nada para se envergonhar, havia a dignidade, a glória e o respeito”.

6.2 Dialogismo: História e Cultura

Retomando o pensamento de Eagleton de que a “cultura pode sugerir uma divisão dentro de nós mesmo entre aquela parte que se cultiva e se refina” elencamos algumas das informações históricas apresentadas na seção Cenários da colonização, por perceber que a história da memória coletiva Quilombola ao dialogar com fatos da história da colonização se transforma em outro elemento: a história social das Comunidades *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé*, refinada pela territorialidade.

A análise discursiva da memória coletiva sobre os mitos lendários em sua composição simbólica carrega o sentimento de crença e temor no mito Pai da Mata e sua repulsão pelas rezas da fé cristã, resquícios da colonização, em outro caso o mito foi enfrentado com uma arma, lembra os relatos de Vitor Hugo e Roquette Pinto, prática comum dos seringueiros em épocas passadas, eles matavam os índios para explorar a retirada da seringa. As reconfigurações dos mitos acompanharam a ideologia da colonização que via o índio e o negro como mercadoria de trabalho. Tiraram-lhes a língua no seu aspecto simbólico e aos poucos se apropriaram de valores subjetivos em nome de outro poder que lhes rendessem o controle e proteção da fronteira e do capital, usando para isso os meios coercitivos de impor a fé cuidando das “almas”.

Assim a partir do final do século XIX começa a ser escrita com mais intensidade com a interferência da ideologia do Estado, agora “humanista”, a história de vida das comunidades tradicionais, até então, páginas manchadas pela história, com exceção de alguns livros raros, como o de Victor Hugo – Os Desbravadores, que mesmo se tratando de história das Prelazias, os quais apresentam o contexto de vida de negros e índios que serviram de mão de obra e adubo à economia do País.

A história é memória e ao estabelecermos o seu dialogo com a história viva “memórias comunidade” nas fendas da transição histórica percebemos um sujeito se metamorfoseando, ora devido ao discurso coercitivo, ora pela própria mistura de culturas de trabalhadores do extrativismo, como no caso das duas comunidades de nossa pesquisa boa parte de pessoas delas é advinda do Estado do Maranhão e do Pará.

Observa-se na citação de Costa (1991), “Os homens de cultura não é verdade que consideram o índio “como bugre, sem alma, sem inteligência e que vive nu” Dizer assim, nunca foi cultura⁶⁵ O que houve no passado, foi na realidade, muito menosprezo pelos índios. Havia leis e alvarás, cartas régias e medidas coercitivas; as melhores intenções, porém, eram desvirtuadas!”. Como também, podemos observar em Victor Hugo, que os índios de Rondônia não foram contemplados com a proteção das leis coloniais, segundo ele ao comparar a aplicação das leis coloniais, diz que: “o índios de Rondônia continuam sendo o que sempre forram”, e chama-nos atenção também para o texto de Roquette Pinto “a questão indígena deve ser escrita no livro da despesa”, neste caso ele dialoga com a situação dos garimpos e seringais. Conforme citação abaixo:

Agora se pensa de modo mais prático, contemporizar com o índio, preservar-lhe a cultura, protegê-lo, dirigi-lo. As leis coloniais, que podiam ter essas finalidades, todos sabemos quanto foram obedecidas, quanto adiantaram. Na região sob nosso estudo, o trabalho realizado foi pequeno, Felizardo, foi um grupo indígena do Rio Madeira, do qual nos ocuparemos detidamente. Felizardos os Parecís, pela obra do Marechal Rondon. Felizardos os índios da fronteira boliviana, com suas escolas, com seus professores. Felizardo um grupinho do Alto Aripunã. Mas o índio da Rondônia continua sendo o que sempre foi há muitos anos. Até agora ele tem despertado a curiosidade ainda superficial de poucos cultos, o pavor dos fracos, o ódio dos fortes: essa, a realidade! Roquette-Pinto, o batizador da *Rondônia*, escreveu que “a questão indígena deve ser escriturada no livro de *Despesa...* e assim, dará lucro” Na verdade, ela custa grande parte do dinheiro público para lá dirigido, e grande parte das munições que se destinam às armas dos civilizados daquela região... O lucro... a tranquilidade no seringal e nos garimpos a preço de chumbo! (HUGO, 1956, p.197).

Neste aspecto procuramos na revisão da história um diálogo com a ideologia do presente, como cita Habermas (2011. p.269.) “Strauss concebe o agir social a partir dos contextos de uma consequência de interpretações. Toda nova interpretação fornece uma imagem revisada do passado sob a luz de um futuro antecipado. A história de vida aparece sob um ponto de vista de um empenho hermenêutico constantemente repetido.” Assim, mesmo não sendo novidade a presente discussão identidade por territorialidade remete-nos a história social de duas comunidades que possuem em comum o mesmo passado histórico de outras nove comunidades localizadas no vale do Guaporé, conforme já descritas na seção primeira.

⁶⁵ Cf. COSTA, João Anyone. **Indiologia**, Rio, Biblioteca Militar, LXVI-LXVII, 1943, *apud* HUGO, Victor. **Desbravadores**. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1991.

Além disso, devemos observar que até meados do século XIX, não houve espaço, no discurso oficial para a voz dessas comunidades, as quais buscam desde a época da escravidão, tornar possível o seu sonho de liberdade, uma vez que, durante muito tempo o próprio conceito de miscigenação tirou-lhes a identidade, pois os colonizados se não apresentassem características européias era considerado o outro, a mistura.

A história da opressão cultural e disputa pelo espaço, na Amazônia não é uma circunstância de um passado de 1616, apenas, pois notamos que a ideia perseverou em projetos de expansão recentes como constatamos em Fonseca (2012, p. 16), “Os processos de concentração fundiária causam a expulsão de colonos e populações tradicionais para as áreas mais distantes das rodovias. Uma dinâmica social se estabelece com a valorização dessas terras, os antigos colonos e moradores de comunidades tradicionais vão se afastando cada vez mais das novas áreas da colonização”. Com a ideologia capitalista da expansão, neste projeto mais uma vez populações indígenas foram destruídas, podemos inferir que o término do ouro, e o fracasso da borracha, permitiram que os nucleamentos das comunidades que se declaram quilombolas, localizadas às margens do Guaporé pudessem ser esquecidos dos planos de expansão, pelo menos até a chegada dos projetos das construções das hidrelétricas, continuando assim suas vivências.

Para estabelecermos os pontos de reflexão faremos uma retrospectiva histórica sobre a forma de ocupação apresentada na seção quinta deste trabalho. A conquista efetiva da Amazônia pelos Portugueses inicia em 1616 – Forte do Presépio Extrativismo - Mão de obra- escrava população indígena. Conforme Fonseca (2013, p.2) “a princípio os portugueses pretendiam tornar a região abastecedora das especiarias cujas fontes no oriente estavam perdendo, principalmente, para os ingleses e holandeses. O ideal era um projeto agropecuário, pela falta de capital e diante da imensa riqueza florestal e a vasta população indígena a ser escravizada impôs um modelo extrativista.”

O discurso fundador do debate Cultura e Territorialidade está correlacionado às primeiras Bandeiras que chegaram à região Norte (Mato Grosso e Rondônia) provenientes da Capitania de São Paulo, em busca de minas de ouro, elas datam de 1718 a 1723. Sendo que, até 1748 a região Mato Grosso fazia parte da Capitania de São Paulo, a partir de 1748, parte de seu território passa a ser denominado como Território Federal do Guaporé, em 1956 o nome foi Alterado para Território Federal de Rondônia, em 1981 foi elevado à categoria de Estado.

No ano de 1751 D. Rolim de Moura recebeu da Coroa Portuguesa a Missão de Construir a cidade de Vila Bela, a qual era destinada a ser a Capital do Sertão de Mato Grosso. Em Bandeira (1988, p.51) consta que foi registrado pelo fundador de Vila Bela e primeiro governador da província D. Antonio Rolim de Moura, que naquele ano a população era de 2.227 almas, das

quais 1.175 eram escravas e 1052 livres eram na sua maioria mulatos, bastardos e pretos forros, além de índios e brancos.

Como já dissemos, no ano de 1780,⁶⁶ a População de Vila Bela e seus arraiais somavam 5.999 habitantes, desses 795 habitantes do Forte Príncipe da Beira e missões adjacentes. Para povoar Vila Bela convocava-se todo tipo de pessoas, como também se perdoava as dívidas vultosas e crimes de toda ordem.

Segundo Bandeira (1988) a região escolhida para construção da sede de Vila Bela, era um charco, por isso atraía muitas doenças. Registra-se ainda por D. Rolim que a sobrevivência dos brancos dependia do conhecimento indígena e dos negros sobre o uso das plantas. Obrigados a trabalhar em regiões insalubres a média de vida dos trabalhadores era de 30 a 40 anos.

Com a economia do ouro instável D. Rolim estabelece uma via fluvial de Comércio de produtos, escoamento do ouro e compra de escravos, entre a Companhia do Grão Pará e Vila Bela, no entanto, de Vila Bela à Belém o tempo de viagem era de 8 a 12 meses e de Belém a Vila Bela de 16 a 24 meses, ainda devemos considerar o enfrentamento com os índios Mura e as dificuldades com as cachoeiras.

Em 1840, aumentou a perseguição aos escravos pela falta de mão de obra devido à mudança da Capital do Mato Grosso de Vila Bela para Cuiabá e o incipiente comércio entre Vila Bela e Guajará-Mirim. Registra-se também a epidemia que matou 20 mil índios.

Entre 1743 e 1750 uma epidemia que começou no Pará, estendeu-se ao sertão e matou uns vinte mil índios domesticados, além dos que vagueavam pelo mato, cujo número não se pode calcular com segurança, mas seriam possivelmente outros vinte mil.⁶⁷ Abacaxis ou tupinambaranas [...]. Pelas mortandades que tem experimentado não só pela malignidade do clima, mas pelos dous contágios de bexigas e sarampo, que afligirão o Estado desde o ano de 1743 até o presente de 49, se acha com menos da terça parte dos habitantes, os quais só de Índios de guerra e serviço, passavam de mil em tempo em que administrava o Pe. João de S. Paio da Cia, antes das epidemias mencionadas.⁶⁸

Como podemos ver pelo resgate destas condições de produções dos sujeitos o mito imita a realidade a sua metamorfose dá-se a quase extinção da população de autóctones, jamais pela malignidade do clima, como relata acima o Padre João, como também podemos considerar um contradiscurso para os positivistas, o fato de constar em 1740 uma população de 6.000 pessoas na região. Como também é interessante refletir no aspecto enfrentado para o transporte via Belém-Vila Bela, se demorava quase um ano, neste percurso muitos escravos fugiam ou até mesmo se

⁶⁶ Mapa de toda a Povoação das Capitanias do Mato Grosso e Cuiabá 1780- por Luiz de Albuquerque Pereira e Caceres. NDIHR, *apud* BANDEIRA, 1988.

⁶⁷ Cf. PARREIRA, A. Gomes de Amorim. *Opus cit in* HUGO, Victor. **Desbravadores**, p 201.

⁶⁸ Cf. FONSECA, José Gonçalves da. (1749), *apud* HUGO, Victor. *Op. cit.*

estabeleciam ao longo do Guaporé. Outro fator relevante e ainda pouco discutido é a força guerreira da etnia dos índios Mura como também a sua organização: SANTOS, 2002, pp. 82-86. “[...] os Mura agregavam – pela guerra ou pela adoção pacífica – outras etnias em sua sociedade: o cálculo da demografia e territorialidade Mura, portanto, deve levar em conta prática da “murificação”. O etnônimo Mura era aplicado ao índio desertado da cristandade e da colonização, que passava a viver com os Mura” [...]” Já em 1819, voltaram a dificultar as comunicações fluviais entre o Pará e o Mato Grosso” [...].

Assim sendo, o diálogo entre a história e a Memória poderá ser revisitado pela sociedade, no entanto, a quem interessa esse discurso e ele seria posto em que ordem? Uma vez que a Amazônia aparece ainda aos olhos do mundo como uma fonte “inesgotável de riquezas”. Acreditamos que a parceria feita por historiadores, literatos e antropólogos possa fortalecer a discussão e que possamos assim construir uma sociedade com menos preconceito e consumismo. Como podemos observar essa discussão já vem acontecendo no Brasil desde 1950, conforme o conceito “o negro como expressão social” (BANDEIRA, 1988, pp. 18,19) “que colocou em xeque o mito da democracia racial, de inequívoca eficácia enquanto técnica de manipulação utilizada por classes dominantes”.

6.3 Identidade por Territorialidade

O território, em geral, é categoria indicada como configuradora de identidade por excelência: o povo está fundamentalmente (embora não essencialmente) ligado ao nome da sua terra, como se dela nascesse, nutrindo-se da natureza que lhe fornece a sustância da sobrevivência coletiva. Assim, o *ethnos* e o *geo* precederam o *logos* e a *polis* na determinação da identidade. O ideal de uma sociedade plural com direito à cidadania admite a luta culturalizada pela terra comunitária como proposta fundadora de localização que passa a ser coletivizada. Habermas diz, de modo aproximado, tomando-se como base do sentido histórico da territorialidade:

Enquanto os fenômenos se constituem em “natureza” segundo as categorias do entendimento sob as leis universais, a “cultura” se forma por meio da ligação dos fatos a um sistema de valores. Os fenômenos culturais devem a essa ligação valorativa individualizante a significação de um sentido histórico que não pode ser jamais repetido. (HABERMAS, 2011, p. 12)

Assim sendo, certificamos que a polifonia presente nos mitos lendários das comunidades está entrelaçada pelas crenças, instituições políticas e sociais. O pensamento mítico acompanhou e foi se e metamorfoseando, nas janelas da transição histórica, assim, dialogamos com um dos pensamentos de Eagleton (2011), “Cultura” pode sugerir uma divisão dentro de nós mesmos,

entre aquela parte que se cultiva e se refina, e aquilo dentro de nós, *seja lá o que for*, que constitui a matéria prima para esse refinamento”. Fatores esses que comportam a nova identidade por territorialidade, por se tratar das necessidades espirituais e materiais de duas comunidades de relação privada, diante dos mecanismos de organização política econômica do País.

Deve-se assim lembrar a discussão sobre o sujeito de discurso, conforme Foucault (2006) recorda: Quem fala em qual ordem do discurso? Conforme já conceituado, o sujeito, aqui, não é individual, ele constitui e ao mesmo tempo é constituído pelas formações discursivas sociais e ideológicas, representa a voz do poder e a voz da coletividade.

A identidade coletiva das Comunidades *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé* foi solidificada por fatores socioculturais, políticos e econômicos, em prol da consolidação do espaço nacional, como analiticamente descrito. Percebe-se pelo dialogismo entre a História e a Cultura que os fatores da formação multiétnica das comunidades atendendo aos projetos de expansão territorial em busca da riqueza produzida na Amazônia ocorreu em prol das metrópoles brasileiras, do interesse das guerras ou da coroa portuguesa, exógena, e enfim dependente do atual projeto de ecossustentabilidade.

O diálogo entre a História e a Cultura revelou pela Linguagem (mitos lendários) e o Poder (exploração do capital) o assujeitamento dos grupos diante dos fatores de exploração e o abandono da época do ouro, preso ao atual processo de reorganização espacial, pois boa parte dos projetos previstos pelas políticas públicas ainda não chegam de fato até as comunidades. Um exemplo foi registrado na denúncia de Victor Hugo (**Desbravadores**), em 1956, sobre o fato de a “tranqüilidade do seringal” ter sido obtida a preço de chumbo. Similarmente, observa-se em 2013 a pouca eficácia do projeto de expansão atual, conforme Fonseca (2012, p. 21) se refere: “Por fim, a própria Amazônia, mais uma vez perde o movimento da História, mais uma vez submetida às forças estranhas a si mesma que, de fora, traçam a rota do seu destino. No período colonial não conseguiu ser agrícola e pecuária, no século XX e XXI não está conseguindo alcançar um padrão de exploração sustentada”.

Conclui-se que, como afirmou Fonseca (2012), “passaram os séculos e a Amazônia segue atrasada no curso da história.” As diferentes vozes advindas são representadas por seus sujeitos: Capitânicas, Gerais, Governadores, Jesuítas, Evangélicos, sempre vêm atuando sobre os escravos, índios, seringueiros, migrantes sulistas, relacionadas aos diferentes interesses e desejos de poder: religião, extrativismo, construção de monumentos, etc. Essa discursividade foi ao longo do tempo no espaço do Guaporé construindo identidades multifacetadas, que antes de um poder constituído e amparado por lei era um outro, o Caboclo.

Atualmente, o caboclo, pela sua Autodeclaração Quilombola, vê na diferença de ser um outro, um direito de ressignificar pela ideologia de um passado sofrido, em troca de uma identidade política ideológica por sua espacialidade, como fica bem claro no relato da professora da Comunidade:

Nos quilombos, antigamente não existiam só os negros, não existiam só os filhos da África, mas que existiam também pessoas de outra origem. Existiam brancos, existiam índios porque lá dentro desses quilombos eles tinham o mesmo ideal que era a liberdade, né? Isso não ficava só restrito a eles. Eles também se preocupavam com aqueles que estavam em senzalas, como é que eles iriam conseguir resgatar aquelas pessoas. Então, por isso que pra gente hoje não é diferente, entendeu? Se chegaram pessoas no quilombo e fincavam ali suas raízes, né? Vivem aquela cultura ou afro ou trás um pouquinho do que origem deles mesmo, né? Isso pra gente não faz diferença, né? Não faz diferença nenhuma, porque o importante pra gente é continuar vivendo na nossa comunidade, continuar cultuando os nossos costumes e mais tarde quando Deus quiser nós vamos ser enterrados ali, naquele cemitério.

Segundo Michel Foucault, o poder não é algo confinado aos exércitos e aos parlamentos: é, na verdade, uma rede de força penetrante e intangível que se tece em nossos menores gestos e declarações mais íntimas.⁶⁹ O poder instituído pela linguagem, num tecido de vozes, se entrecruza nos tempos do espaço histórico resgatando a memória revivificada em prol do novo ideal de uma identidade política ideológica, conforme a norma do Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004 e da Lei n.º 5.051 pontificam: “esses povos deverão participar da formulação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente” e ainda considera-se “a utilização do termo “terras” nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do *habitat* das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma”.

As comunidades *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé* são vistas como tantas outras comunidades espalhadas pelas Amazônia: os ribeirinhos, os extrativistas, os indígenas e até mesmo os “sem terra” (do movimento MST), a enfrentar o mesmo conflito de significar pela diferença, pela dívida da colonização. Como já discutido, apesar de leis instituídas, o pouco que essas comunidades conseguem dos seus direitos acontece pela via da Associação Quilombola ou outras, e pela Procuradoria Geral da União. Não há projetos solificados pelo Estado, Universidades e Organização Sociais. Na maioria dos Estados da Federação brasileira ainda prevalece à ideia de posse; “políticos” adotam em épocas eleitoreiras determinadas coletividades, logo em seguida esquecem-nas. Assim, acredita-se que a identidade prevista pelas normas legais do século XXI precisa ser apoiada e conhecida por toda a sociedade, com a finalidade de quebrar barreiras em

⁶⁹ Cf. Michel Foucault. “Discipline na Punish: The Birth of the Prison”. New York, 1977, *apud* Terry Eagleton. **Ideologia**, p. 20.

função de uma cultura pluralizada, em consonância com os valores da educação do século XXI, aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver e aprender a ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Parte interna do Forte Príncipe da Beira em Costa Marques - RO. Foto da autora.

Para além da força das formas e dos símbolos gráficos nas sociedades africanas, a oralidade, a fala, é instrumento de comunicação mais direta, e elemento central na transmissão do conhecimento acerca das coisas do passado e na educação das pessoas conforme padrões de comportamento de cada grupo. Os nomes são carregados de significados que indicam várias coisas acerca das pessoas e dos objetos. Os provérbios as frases enigmáticas para os de fora do grupo são centrais na expressão de sentimentos, ideias, críticas e reivindicações. O aspecto educador da palavra é central. Um exemplo atual são as letras de música de *rap* denunciam a opressão e a marginalização a que estão submetidos os habitantes das periferias dos grandes centros urbanos, em sua maioria negros e mestiços.

(SOUZA. *África e Brasil Africano*.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas considerações não refletirão sempre algumas das conclusões obtidas, mas vão além, dado que as informações são mais amplas do que refletiram tanto os discursos coletados como os textos teóricos. A **análise crítico-política** de acordo com o pressuposto teórico principal na teoria da Filologia Política possibilitou sobretudo a compreensão da relação estabelecida entre a Linguagem e o Poder, diante dos fatos históricos da colonização do Estado de Rondônia e dos relatos da memória coletiva das comunidades *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé*. Pela Análise do Discurso foi possível chegar ao núcleo das comunidades e perceber como o poder que cerceou direitos antes, por outro lado, agora outorga, pela Lei n.º 4.887/2003, o direito às comunidades de ressignificar uma identidade coletiva quilombola.

Atualmente, entretanto, são poucos, mas já foram uma imensidão, as pessoas dizimadas ao longo da colonização, seja por doenças contagiosas ou por violências planejadas. As **Comunidades de Relações Privadas** *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé*, não obstante estarem vinculados a empregos, como funcionários públicos, por exemplo, também apresentam um modo de vida tradicional ligado ao extrativismo da floresta e ao rio, os quais alimentam a permanência do discurso simbólico dos mitos amazônicos e da representação espacial das ruínas do Monumento Forte Príncipe da Beira, numa nova luta para consolidar a posse das suas terras pela consciência da Territorialidade Espacial.

A discussão **político-cultural** contextualizada pela memória e história nos elementos significativos revelados pela linguagem perpassada na Memória Coletiva das coletividades *Forte Príncipe da Beira* e *Santa Fé* leva à percepção de que a discursividade da memória cultural se estabeleceu entre os vários discursos: dos Senhores de Escravos, Capitânicas, Senhores de Barração da Seringa, Senhores Gerais. Assim a coletividade resultante da miscigenação Negros, Índios, Caborés, Cabanos, Caboclos e agora, por ideologia política-identitária os transformam em quilombolas.

O dialogismo e a polifonia estão presentes nos discursos da **Memória Coletiva**, como afirma Halbwachs (2006), no trecho: “embora a sociedade dependa de condições naturais, ela é essencialmente consciência, as causas e os fins nela se misturam e se entrelaçam”. Por analogia da formação discursiva da Memória Coletiva chega-se ao cumulativo cultural multiétnico das comunidades e, notadamente, percebe-se **o papel dos mitos** configurados na linguagem na relação entre as gerações, tanto na idade, quanto nas influências culturais; como também se deixa ver a ação coercitiva representativa do grupo de maior, valendo-se a sua predominância política.

Assim, estas influências culturais, exercendo a convergência dos valores locais ao seu favor, com a intenção de preservar ou de modificar uma situação de domínio, ou do equilíbrio sociopolítico, agem em nome de uma certa “paz”, com a finalidade única de preservar o capital, assim como ocorreu a demonização dos mitos indígenas e o desprezo das crenças ligadas à natureza. Não se importaram com o Humano, como se verifica também no caso do emprego da mão de obra, pois os escravos morriam entre os 30 e os 40 anos de idade, no trabalho da construção de Vila Bela. Esse era o panorama social que favorecia as Capitânicas e também ao Reinado.

Reorganizadas, as Comunidades Tradicionais no Vale do Guaporé entram no trem da História, agora com **respaldo jurídico**, na afirmação identitária quilombola por territorialidade, tendo como pressuposto a base antropológica retomada pela Memória Coletiva. Depois dos relatórios exigidos, ela é documentada afinal pela Certidão de Auto-Reconhecimento, emitida pela Fundação Palmares. A Comunidade de *Forte Príncipe da Beira* vem à luz legalmente quando dá-se a publicação no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004. A Comunidade de *Santa Fé* vê-se reconhecida com a publicação no mesmo Diário Oficial.

Logo, a **espacialidade** é o ponto relevante na composição cultural identitária das comunidades, “o lugar ocupado por um grupo não é como um quadro-negro no qual se escreve e depois se apaga números e figuras”, dissera Halbwachs (2006), valendo-se dessa metáfora para exemplificar, por exemplo, que os grupos não são indiferentes às interferências: as ações do grupo podem ser traduzidas em termos espaciais, como também cada detalhe do lugar tem um sentido só inteligível para os membros do grupo; razão pela qual verificamos configurações diferenciadas, quer seja no sincretismo religioso da Festa do Divino como também na configuração da Matita Perera, e ainda referenciada aos elementos das assombrações da mata e das ruínas do Forte Príncipe da Beira.

Assim, a manutenção do **imaginário** local da coletividade, na sua repetição nos discursos, como afirma Foucault, carrega o sentido da manutenção de um segredo ou de uma riqueza, e também o discurso e a discursividade das comunidades destacaram o caráter político da identidade cultural quilombola, no movimento da territorialidade como uma possibilidade de transformação social.

O conceito de **interculturalidade** da Filologia Política utilizado na verificação da reconstrução dos aspectos discursivos do panorama cultural dos nucleamentos de *Santa Fé* e *Forte Príncipe* possibilitou um novo olhar para o complexo que envolve os padrões de comportamento, como crenças, instituições políticas e sociais, valores e necessidade espirituais e materiais, transmitidos pela tradição oral e/ou escrita, desenvolvidos pela cultura local. Assim constata-se que o mito do Jurupari no final do século XIX começa a sair do interdito. Não seria

possível encontrar um Rousseau, com o mito do bom selvagem, no século XXI, uma vez que a própria História entrelaçou os tempos e possibilitou-nos a interculturalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACELAR, e Carlos Caroso. **Brasil um país de Negros?** Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- BAKHTIN, Michail, **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BONNICI, Thomas. **O Pós-colonialismo e a Literatura estratégias de leitura**. Maringá: Uem, 2000.
- CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo: Círculo do Livro, 1949.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Edusp, 1997.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. São Paulo: Global, 2006.
- CESÁIRE, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo**. São Paulo: Letras Contemporâneas. 2010.
- EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____. **Ideologia**. São Paulo: Boitempo: 1997.
- _____. **A ideia de Cultura**. São Paulo: Unesp, 2011.
- ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Lisboa: Edições 70, 1973
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª Ed. Rio de Janeiro 1979.
- FARACO, Carlos Alberto. TEZZA Cristovão. CASTRO, Gilberto de. Org. **Diálogos com Bakhtin**. Curitiba: UFPR, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 2004.
- FONSECA, Dante Ribeiro da. **Estudos de História da Amazônia**. Porto Velho: Maia, 2007.
- FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. **Oralidade e Literatura**. Londrina: Eduel, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. **A Lógica das Ciências Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HUGO, Vitor. **Desbravadores**. Rio de Janeiro: Artes Gráficas, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, **Raça e História**. Lisboa: Presença, 1952

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A arte como encantaria da linguagem**. São Paulo: Escrituras, 2008.

MARTINS, Maria Helena. **Fronteiras Culturais**. São Paulo: Ateliê, 2002.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. **Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e de alguns outros**. Rio de Janeiro: Brasileira, 2007.

MEIHY, José Carlos Sebe. **História Oral como fazer como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

PINTO, Edgar Roquette. **Rondônia**. São Paulo: Brasiliiana, 1954.

ROCHA, Júlio César Barreto. **Pressupostos a uma Filologia Política**. Porto Velho: EdUFRO, prelo.

_____. **Análise intercultural de argumentos**. Santiago de Compostela: Ed. da USC, 2004.

ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista**. Manaus: EDUA, 2002.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de Território**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil Africano**. Rio de Janeiro: ABDR, 2006.

SPOSITO, Eliseu Silvério. **Territórios e territorialidades teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

UMBARILA, Elizabeth Riano. **Organizando su espacio, construyendo su territorio**. Universidade Nacional de Colômbia: Unibiblos, 2003.

VANSINA, Jan. **La tradición oral**. Barcelona: Labor, 1967.

FONSECA, Dante Ribeiro da. “As raízes do sincretismo religioso afro-brasileiro”. In: **Revista Língua Viva**. Guajará-Mirim, Vol. 2, N. 1, jul./dez. 2012.

_____. “Expansão da Fronteira Agropecuária para a Amazônia: impactos socioeconômicos, culturais e ambientais.” In: **II Congresso Amazônico de Desenvolvimento Sustentável**. Tema Políticas Públicas E Desenvolvimento Sustentável. Palmas, 24 a 26 de outubro de 2012. *Campus de Palmas da Universidade Federal de Tocantins*.

MONTEIRO. Vanildo Palheta. **Tambores da Floresta: O Estudo da Performace do Tambor de Carimbó de Salinópolis, no Estado do Pará**. Belém: UNESP, s/d.

WEB-REFERÊNCIAS

<http://www.mds.gov.br/segurancaalimentar/povosecomunidadestradicionais/quilombolas> em 14/10 8.10

<http://www.brasil.gov.br/sobre/cultura/cultura-brasileira/cultura-afro-brasileira> em 16/10/2012 17.06

<http://www.palmares.gov.br/> 19/06 17.10

http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=68&Itemid=2 em 27/10/2012 20:13

<http://www.duplipensar.net/artigos/2007s1/notas-introductorias-analise-do-discurso-fundamentos.html> em 31/10/2012 1753

<http://www.esmpu.gov.br/dicionario/tiki-index.php?page=Pertencimento> – Dicionário de Direito Humanos – pesquisado em 18/11/2012. 21.12.horas

www.usp.br/fau/cursos/graduacao/arq.../palestra-VL-09.pdf - Pesquisado em 22/02/2013. 17.25.

http://www.wikidanca.net/wiki/index.php/A_Dan%C3%A7a_do_Carimb%C3%B3 – Pesquisado em 25/02/2013. 4.18.

<http://www.cdpara.pa.gov.br/carimbo.php> Pesquisado em 22/02/2013. 4.18

<http://www.seer.unirio.br/index.php/simpom/article/viewFile/2519/1848> - pesquisado em 25/02/2013/4.41.

ptrondonia.blogspot.com.br/2012/11/comissao-de-pacificacao-dos-conflitos.html – pesquisado em 27/02/2013

ANEXO A

Depoimentos: Memória Coletiva na íntegra.**Relato 01: Elvis Gayaduro Pesso, *Forte Príncipe da Beira*, 07/12/2011.**

Como a gente estava falando da questão quilombola que foi levantada dentro da comunidade, né? Ela hoje é baseada dentro do relato histórico da... do primeiro morador da comunidade, no geral assim a... Negra que existiu na comunidade se chamava Ana Moreira e diziam assim, que era dona de doze cabanas, na época, algo semelhante a pousadas e hotéis e essa Ana Moreira morava em uma área que hoje aqui é construído essa fortaleza e esse perímetro todinho era onde ela morava e tinha as cabanas dela, né? E foi nessas cabanas que ela recebeu o engenheiro que projetou o Forte, Domingo São Bocete, e quando eles perceberam a questão que ali seria o lugar ideal para a construção do Forte, né? Historicamente, eles expulsaram essa senhora sem deixar vestígios pra onde levaram ela e o que fizeram com ela. E dessa senhora que começaram a surgir aquelas questões dos indígenas na área, quando já existia e a presença da construção do forte, foi com a presença dos leigos também, ou seja, foi uma somatória de raças dessa miscigenação muito forte, né? Então a questão do índio com negro dentro da comunidade e pra gente assim, esses são relatos que historicamente não são contados nos livros de história, né? Tem muita coisa que hoje na história deixa a desejar pelo fato que alguns chegarem, como eu te falei... O historiador nosso veio do Paraná, ou seja, alguém que culturalmente não tem nada a ver com a nossa história, nossa cultura, né? Vem contar a nossa história do que jeito que ele acha que deve contar, do jeito que as coisas aconteceram, ou seja, uma coisa muito superficial sem a questão dos detalhes, né? Sem mostrar quem realmente contribuiu com alguma coisa aqui, mas o que a gente viu assim que hoje essa grande necessidade de levantar esses pontos pra conhecer mais também a história nossa na comunidade e como tava falando assim a... Hoje os quilombos são diferentes dos que as pessoas imaginam que sejam, né? O negro está lá isolado com sua casinha de palha, aquela coisinha simples sem ter nenhum tipo de assistência, né? Quando na verdade hoje entra aquela questão da auto-declaração da comunidade, da pessoa, né? Então assim, a gente vê a nossa história hoje ela é muito superficial, muito vaga, com tantos relatos ricos que estão para ser contado, isso alguma hora tem que mudar. Porque a questão política é mais voltada assim... Porque o Forte ele tinha o objetivo de proteger as fronteiras, não especificamente as fronteiras, mas as terras portuguesas na época, né? E como ele ficou pronto assim não houve essa questão de confronto foi usado na questão de presídio e político. Porque um dos relatos que nós temos aqui é um dos últimos prisioneiros que veio pra cá era provavelmente um padre que veio do Mato Grosso pra ficar preso aqui na fortaleza, então a gente vê a história só com os depoimentos e relatos que ele mesmo escreveu nas paredes. Foi preso em Mato Grosso e veio cumprir prisão aqui, justamente por se opor aquela questão da coroa portuguesa de conquistar todos os territórios, né? Uma questão política da época. E um outro era o último de fato dos tempos modernos agora, foi um prisioneiro também, um boliviano que na época era muito temido era conhecido como “Chekicuri” e ele era muito perseguidor, fazia justiça com as próprias mãos e foi preso na época pelo exército brasileiro e cumpriu prisão aqui também, dentro da fortaleza. Ai a gente viu assim, que um monumento tão grande era apenas pra ser presídio político e dentro dessas fábulas a gente vê que contam muita coisa que realmente é aquela questão de alimento, de imaginação das pessoas, entendeu? E a gente vê que o pessoal contava que aparecia na fortaleza uma moça, que segundo o pessoal era muito bonita vestida de noiva, e ela chegavam e conversava com o pessoal e desaparecia, e quando aparecia de novo estava lá em cima da fortaleza, nas Muralhas da fortaleza. E depois aparecia de novo, ou seja, uma coisa assim que criou na imaginação do pessoal, né? Vai saber quem era? Por quê? Pra quê? Um outro pessoal conta que alguns tempos atrás uma porca saía assim de casa por casa. Muita coisa assim... Essas fábulas... Um colega meu disse que quando

ele estudava em Costa Marques ele ia de ônibus e voltava né? Ai quando ele chegava meia noite de Costa Marques ele foi pra casa dele e aparecia a mulher de branco e perseguia ele até perto da casa ai depois desaparecia. Então são as fábulas que o pessoal conta, tudo isso relacionado a questão da fortaleza né, ou seja, os mistérios que naquela época esconde.

Relato 02: Maria do Nascimento Rodrigues. Forte Príncipe da Beira, 07/12/2011.

Bem! Assim. Cheguei em 79, mas aí meu pai e as pessoas da comunidade já falavam que tinham saído de lá, de Conceição porque houve uma enchente. E essa enchente foi tão grande que também destruiu o fortim que existia, que era feito de um material diferente do de hoje, que foi construído o Forte. Lá era o fortim e aqui foi construído o Forte: O real Forte Príncipe da Beira. E então, assim eram, muitas pessoas que moravam lá. Não é! Existia muitas casas e a questão de um posto da Aeronáutica que tinha rádio, torre, tudo, e eles atendiam lá, não é! Na época aterrissava cruzeiro e tinham muitas pessoas e... Assim eu sei que tinha católico e muito mais lá, em Conceição. Devido a essa enchente, as pessoas tiveram que sair de lá e voltar aqui para Forte, [não é]. Só que a comunidade aqui já existia antes do quartel ter montado o contingente do Forte. E assim eu lembro das danças, quando eu cheguei também, as pessoas e meu pai como veio antes em 74, falava que já existia as danças as pessoas vestidas de boi, as mulheres vestidas de baianas, não é! e também quando era na época da quaresma e depois faziam um boneco do Judas e depois quando iam nas casa e depois não descobriam onde estava. E ele disse... dançava essa cultura daqui, que era, não é. Esse tipo de dança, né? Que era o Carimbó, eu me lembro até daquele cantor lá, Pinduca! Era umas músicas e até mesmo hoje... Semana passada eu tive em Costa Marques e escutei aquela música assim, e disse, meu Deus! Umhas músicas tão antigas. Ai o rapaz disse assim:- Olha! Essas músicas de antigamente estão voltando tudo de novo! Ai eu lembrei. Rapaz essa música era do Pinduca, na hora quando tocava essa música, porque aqui mesmo no Forte existia quatro clubes. né... Era muita gente. Então só tocava essas músicas, né? De Carimbó! O pessoal... a onde tinha festinha o pessoal tava lá, e falava que aqui pra baixo tinha dois... aqui pra cá tinha três... tinha mais dois aqui em cima.. Tinha campo de futebol... tinha seis times, quatro, seis times. Tinha cinema também! O Cine Teatro Floresta. Que inclusive era do meu sogro, ele que tomava frente disso daí. E... se desfez... da... da.... Do clube, se tornou associação, da associação se tornou um prediozinho de pré-escola, né? Se transformou também na marcenaria, de se fazer móveis. Hoje, agora ela ta parada. Ta fechada... já não tem mais... já tá pensando no que a gente vai fazer, né? Que aí o pai do meu esposo faleceu, aí ta lá parada, né? O antigo clube. E era muito bonito naquela época! Nossa mãe... Hoje... Eu te falo assim que ao invés de progredir fez foi regredir! Tantas pessoas que moravam aqui. E... foi embora. Devido... acredito, a gente pensa assim... que não foi por causa do exército, né! Que ai... Inclusive assim... Eu acho assim, na ditadura... A ditadura foi até em 86... Aqui... Pelo menos aqui, eles... Não houve essa ditadura, né? Hoje assim. Parece que ta voltando... né verdade. Tá acontecendo o que não aconteceu, né? Porque naquela época, mesmo os comandantes... Nossa, tratava tão bem as pessoas da comunidade! Em 82, o ultimo assim, que teve por aqui, que inclusive voltou agora como coronel, como general, aliás. É... foi tão bem recebido e falou... a gente lembra que essa quadra foi feita na época do comando dele. O Jorge Teixeira foi o ultimo na época, né? Era militar. E naquela época era ditadura, né? Você vê que a comunidade não vivia tanto assim... Nessa pressão como hoje esta, né? Eu não sei se, de repente foi depois que... é... A comunidade foi auto reconhecida, né? Como remanescente de quilombola. Ai eles viram que a comunidade começou a andar com as suas próprias pernas, né? Viram que o negócio começou a se fechar. E... Agora eles querem, né? Que a gente... tipo assim... dê o nosso espaço pra eles. Mas de qualquer forma não tem como, porque eles falam que a área... falam não! Falavam... agora eles já... era área militar. Hoje eles já tão mais assim... acho que eles já aceitaram. Hoje quando eles falam em reunião para comunidade, já fala assim a área da União.

Relato 03: Mafalda da Silva Gomes. Santa Fé, 05/12/2012

A cultura nossa... aquele tempo era bem diferente da agora, né? Primeiro lugar, os filhos tinham muito respeito pelos pais, né? Obedecia muito os pais e aquilo que os pais dizia tinha que ser, né? E também em termo de religião, também né? Tinha as pessoa... Tinha as devoção também, que era tudo com muito respeito, que era também as nossa cultura e o que hoje ainda não esta restando da nossa cultura ainda que é de muitos anos é a romaria do Divino, né? do Divino Espírito Santo que ainda continua.

Mas é como hoje, como eu acabei de dizer, né? As misturas que veio... Que veio assim se perdendo, né? A cultura que o negro tinha. As danças já do meu tempo, por exemplo, já tinha mais é... Já tinha mais se desaparecido um pouco mesmo da... da... nossa cultura, né? Mas ainda, né? Era muito o rasquiado, né? Que é a dança daqui da nossa cultura e que hoje já... ela não morreu totalmente, mas já ta mais esquecida.

Relato 04: Carlos José Pereira dos Santos. Forte Príncipe, 07/12/2011.

O caso que eu vou contar agora é que aconteceu com um grande amigo meu na década de 82... 83 mais ou menos, então logo que eu cheguei. Ele gostava muito de caçar, era um caçador daqueles teimosos, principalmente... Hoje a caça é proibida, mas antigamente não era, aí vivia praticamente disso. Então saiu certo dia em Sete Barretos caçar e ele chegando lá, armou a rede tudinho e esperou anoitecer e passou acho que foi mais ou menos umas doze horas da noite ele escutou que vinha uma caça e ficou esperando, né chegar! Deitou e ficou olhando pra cima e de repente ele escutou alguém dizendo: - Olha pra baixo! Ai ele olhou pra baixo e tinha um homem todo de branco e o homem olhou pra um lado e pro outro e saiu. E quando chegou assim uns seis, oito metros ele deu um assovio bem forte mesmo, ai quase... Ficou tão assim... Como se diz? Atordoado! Porque assim, um assovio tão estridente, né? E foi embora, saiu assoviando. Ai ele pegou, desatou a rede, né e começou a tremer todinho colocou a rede na mochila e foi. Quando chegou no meio da viagem ele escutou que alguma coisa vinha atrás dele, o que ele fez... dizem que colocando uma faca na sua boca te protege de alguma coisa e ele colocou, chegando na sua casa estava queimando de febre e passou... E passou... E passou... E nada de dá jeito e teve que viajar pra Guajará, lá tem uma irmã que... Com esse negócio de espiritismo e tratou dele, só que ela falou que durante algum tempo ele não deveria pisar na floresta, na mata e foi dito e feito! Eu vi e o cara gostava de caçar e pra ele era tudo, pois ele aguentou todo esse tempo até que foi um dia e ele disse ia caçar. Mas ai com uns amigos. Eu já fui várias vezes com ele caçar ele era destemido mesmo, não tinha medo. E onde anoitecia ele cortava uma palha e deitava e amanhecia, mas depois que aconteceu isso com ele... O cara ficava meio perdido no mato ele colocava a faca assim e a sombra tombava de um lado.

.....
Oferta de “enterro” (um tesouro)

E tinha uma mulher lá que, rapaz, Dona... Eu não sei o nome dela... Ele mesmo que contou. Olha! A mulher chamou ele e disse assim: - O senhor tem coragem de tirar um enterro [...], tinha muito [...]. Ele disse: Eu tenho. Então vamos comigo tal dia, já me deram três vezes, mas eu não tenho coragem de tirar. E essa pessoa disse que você procura uma pessoa honesta, uma pessoa de bom coração e Seu Raí era uma pessoa de bom coração, uma pessoa excelente, ele era grego. Ai ele chegou lá e cavou e só faltava tirar quando de repente ele viu só uma borra de carvão ele não sabe o que que foi. Eu acho que a pessoa lá de cima caía no buraco, né? Pensou alguma coisa, alguma maldade, ganância e disse que sumiu [...] Tem muita coisa que se mistura com o real e com o imaginário, sabe? Mas eu acho assim que tem muita coisa real ai, muita mesmo! E isso ai foi ele que me contou, contou pra mim. Ali na casa dele, na baixada tinha um jatobá, né? Ali o pessoal falava que ali teve o enterro. Tu, pode passar! De dia tu não percebe, mas de noite, se

andar parece que você tá pisando em uma coisa oca, tu pisa e parece que é oco por de baixo. Muitos desses lugares... E é de onde saía o cachorro com a corrente de ouro que o pessoal falava. O cachorro da corrente de ouro saía ali da árvore de Jatobá

Aham! Daí isso todo mundo sabe aqui do Forte.

Isso daí eu só vi porque o pessoal fala! Não, aparece um cachorro de... com uma corrente grande aí, mas só isso. Eu tenho andado a noite e não vi nenhum cachorro, só um cachorro, mas estava sem corrente e era grande. Eu vinha não sei de onde lá! Lá da festa, eu vinha de lá e olhei pra trás e vi um cachorro grande, mas... Ai eu pensei assim, vou pegar esse cachorro, né? Porque quem pegasse a corrente acabava o mistério.

Relato 05. Maria C. Rodrigues. Forte Príncipe da Beira, 07/12/2011.

Eu cheguei aqui, ainda com três anos de idade, né? Não tenho assim muita lembrança de quando eu cheguei. Mas é... Minha mãe veio só, né. Pra cá! Meu pai ficou. Ela veio de Porto Velho. Ela já tava em Porto Velho. Ela nasceu em Mutum Paraná, os meus avôs vieram migrando, né? Vieram migrando do Pará pra Rondônia. Ai... Daí... Eles vieram. Minha vó já casou e minha mãe nasceu em Mutum Paraná, né? Eu acho que voltou de novo pra Porto Velho, casou lá, com meu pai! Ai... Acho que não estavam muito bem. Ai ela vem de fora pra cá com minha vó. Minha vó já estava aqui, né! E meu pai ficou ele era maquinista lá, da estrada de ferro de lá, Porto Velho! Ai... Aqui ela ficou, meu pai ficou pra lá. Ai com o tempo ela casou novamente, né? Aqui já! Ai, a gente foi morar em... Conceição que é três quilômetros daqui, Conceição! Ai, nós ficamos morando até meus quinze, dezesseis anos. E... na época eu não entendia muito... como que... três anos, né? Não tem noção ainda. Num... num... assim dos meus pais. Depois que eu voltei pra lá que eu fui conhecer o meu pai, né? Porque eu vim muito novinha pra cá. E é isso! Nós fomos morar em Conceição. Lá em Conceição minha mãe já tinha casado novamente. La era muito bom! E... Depois que eu sai de lá pra Porto Velho senti falta. Porque minha infância toda foi em Conceição, né? Senti falta sim! Lembrava, mesmo depois que meus filhos... Comentava com meus filhos como é que era e que tinha vontade novamente de voltar pra cá! Ai graças a Deus, deu certo de voltar, NE! Vim com meus filhos pra cá, tudo novamente.

Relato 06: Florinda Junior dos Santos. Forte Príncipe, 07/12/2011.

Minha vó contava pra mim que ela era descendente de escravo de... de... de... Belém do Pará, né? [Murmúrios] Eu acho... Acredito que era irmã dela... De Santarém. Pois é! Ai então ela... Naquela lei, né? Que libertava os filhos dos escravos. Veio um dos parentes da minha vó pra cá! Ainda pequena, trabalhando na casa com a doutora lá de Santarém. Então! É... Daí ela foi crescendo junto com o pessoal, a mulher foi muito boa com ela e já veio trazendo os outros pra Porto Velho, né? Ai, daí... Ficavam vindo de lá pra cá! Quando minha mãe veio de lá... Foi... Eu já tava aqui com meus tios que já tavam aqui também. Eles vieram pra cá... e daqui começou o quartel, o exército. Eles já serviram no exército e tudo... ai minha vó já veio pra cá junto com eles.

O que ficou muito na minha lembrança da minha infância foi as músicas do Divino, né? Que é um festejo que a gente tem aqui, do Divino Espírito Santo. Ai eu lembrava muito disso aí, uns hinos que eles cantam lá. A barquinha quando chegava, tenho uma lembrança muito forte disso. E de música... De dança... A gente... Fazia lá em Conceição, um pouco de tudo pra lá, né? Então a festa era a noite toda e ia no outro dia todo. Na época era sanfona, né? Era aquele tamboretezinho, né? E violão, violão que na época não era violão. Era aquele outro que eu não lembro mais nem do... Cavaquinho, né? Antigamente a gente não via violão, era muito difícil, era muito raro, era mais o cavaquinho. E eu lembro, de música era xote, baião, né? Que antigamente tinha o baião,

tinha... Qual era o outro que tinha? Da dança? Era xote, baião e valsa, mas era muito difícil tocar valsa e forró. Forró tinha! Eu dançava muito!

Memória dos avós. Laís (filha de Florinda)

Acredita! Minha vó conta até hoje, [murmúrios] todo mundo é compadre, né? Lá em Conceição todos são muito unidos! E lá em Conceição só vivia o povo negro. Basicamente minha vó conta isso pra gente, né? Só existia o povo negro, na época tinha um mestre que era chamado mestre [...] que era muito antigo e que fazia as garrafadas, ele que benzia e fazia parto, né? Ele contava as histórias né? Lá da comunidade, né? Então assim, lá a maioria das vezes minha avó conta que num é que foi... É história mesmo que aconteceu, porque o compadre dela contou que ele foi pra mata e foi caçar e ela ainda guarda isso, né? Então ele foi caçar... Ele fez uma... Quando ele foi caçar é... é... é... Ele viu um bando de quexada, você sabe o que é quexada, né?! É o porco do mato! Então vinha um bando de quexada e nisso ele não teve o que fazer e matou além do que ele podia, né? Parece que ele matou de três a quatro quexada pra uma pessoa só, como é que ele ia carregar três a quatro quexada, né? Não tinha condições. Ai ele matou e ficou perguntando: - Como é que eu vou carregar esse bando de bicho, né? Ai disse que ele pegou um por um e botou nas costas, atravessou a espingarda pra vim embora, né? Ai ele vinha... Deixou as coisas um pouco no chão pra descansar, né? Ai minha vó conta que o nome dele era João da Mata, nome desse senhor que era compadre da minha vó. E disse que assim que aparece um moleque na frente dele. Um molequezinho assim sabugo, pretinho, ai disse que ele foi e falou pra ele, né? Por que ele matou os bicho dele? Só matei porque eu tinha que matar pra mim comer! Mas você vai conseguir levar tudo isso pra comer mesmo? Reclamando com ele, por quê tinha matado aqueles bicho tudo, sendo que ele não ia conseguir levar tudo aquilo, né? E nisso ele com uma certa idade disse: - a seu moleque, vai querer tirar gosto comigo? E nisto ele foi pra pegar a arma que ele tinha encostado na árvore, né? No que ele fez isso, esse sabugo bateu nele e ele não sabe com o que ele bateu nele, mas ele disse que bateu tanto nele que, bateu tanto nele que quase ele não consegue chegar em casa. Um caboclinho assim e minha vó disse que ele chegou com febre, muita febre, né? E muito machucado também ai parece até que ele se assustou né? Acho que... Mas ele falou que não sabe como é que foi que um molequezinho conseguiu bater nele. Quando que provavelmente era o Pai da Mata, né? Provavelmente era o Pai da Mata, ai minha vó conta que... Ela falou que conta porque ela falou que viu ele também, né? Viu o compadre dela voltando, né? E ele era uma pessoa muito séria na comunidade, não ia inventar uma história daquela, né? Então são coisas que... Pelo menos eu acredito, meu marido acredita, né? Coisas que contam, né? Coisa que a minha vó viu e aconteceu mesmo, né? E por muitos dias ficou ruim mesmo, né? Então assim, são histórias que a gente acredita até hoje. Pra gente, ixi mesmo. Pra gente... A gente quando entra na mata, pelo menos eu quando entro me benzo todinha pra que nada de mau aconteça com a gente, né? Porque a mata, como a gente fala, né? Tem seus mistérios, né? A gente tem que saber respeitar! Então é isso... Eu quando vou com meu marido pra caçar já me benzo, peço pra que Deus proteja, que nada de mal aconteça por causa das feras que existem na mata. E de vez em quando eu vou, né? Dá um apoio.

.....
Olha, a primeira história que ouvi de minha avó, foi essa, né? que eu guardei até hoje, mas é assim... mais história de caça, né? Que meu Vô gostava muito de caçar, né? Esse meu vô, que é o segundo marido da minha vó, né? É o vô Parazinho, ele ia caçar, né? História de assombração, que acontecia quando ele ia caçar, né mãe! Até hoje!

Também tinha muito história das crianças perdidas na mata. Você já ouviu?

É história... né mãe, essa daí! Só que o cabra tem coragem, né? Isso daí é verdade! Essa história é verdade porque ele fez não foi mãe? Ele fez uma história pra quem quer ficar rico. Ele conta assim, que três crianças se perderam na mata... Não foi nessa mata, foi na mata da Amazônia.

Então essas crianças que se perderam nunca mais foram achadas e o povo começou a acreditar que se você rezar pra essas três crianças da mata... Perdidas na mata, elas vem, né? Pra te dar números de jogo. E meu vô fazia isso, como ele fazia muitas outras, Ne Mãe! Só que nunca teve sorte, coitado! Então assim, essas três crianças, você reza durante uma semana. Você começa em uma segunda-feira, é isso mãe? Ou é na quarta? Então você começa na quarta, né? São três dias! Começa na quarta-feira e reza um Pai Nosso e uma Ave Maria e oferece pra essas três crianças perdidas na mata, a partir daí você vai rezar na quinta-feira e quando for na sexta-feira você vai no fundo do seu quintal e lá no fundo do seu quintal você acende uma vela e oferece pra essas três crianças perdidas na mata. Então a partir do momento que você rezou tudo você não vai voltar de frente pra porta do fundo da sua casa, você vai andar de ré, andar de costas sem olhar para trás. Você vai... Vai... Vai... Até entrar dentro de casa. Você entrou dentro de casa, você deita do mesmo jeito que você entrou lá, você deita e meu avô disse que é bom você ter um lápis, né? Um pedaço de papel pra você anotar se não você esquece. Ele disse que esquece! Isso a partir da madrugada, a partir da meia noite tem que iniciar, ai quando for lá pra de madrugada quando você estiver querendo dormir eles chegam. Ai você começa a ouvir risadas de crianças na casa, você começa a ouvir risadas de crianças e as crianças vão se aproximando de você onde você tá. Só que ele disse assim, você não pode se espantar, porque se não você fica assombrado, né? Ai você vai e espera e nisso vem o primeiro, e o primeiro te dá um número, né? Ah, o número é tal! Ai você não anota esse, você não anota esse número! Ai vem a segunda, são duas meninas e um menino, ai a segunda vai e te da um número e é esse número que você anota! Você pode anotar! Quando vier a terceira, ela também te dará um número, mas esse você também não anota. É a segunda que te dá o número e você tem que anotar, né? Depois disso eles ficam ali brincando. E meu vô fala que como são crianças eles brincam e chutam pedra, balançam sua rede, né? Você tem que estar em um lugar sozinho ou na sala ou num quarto sozinho, você não pode estar acompanhado de outras pessoas, né? Ele falava, né? Porque ele já faleceu! Você não precisa se espantar não, minha filha, porque elas não vão fazer nada com você. Ele contava pra gente! Se você for fazer, não precisa se espantar, porque são só crianças e só ficam fazendo brincadeira. É que meu vô não tinha medo dessas coisas, pra ele era muito simples, né? Ele não tinha medo! Então ele disse assim: não se espante! Ai no outro dia você pegue o dinheiro e jogue os números das crianças no jogo do bicho, porque na época não existia lotérica ainda, né? Existia o jogo do bicho! Ai você jogava o número que eles te deram e você ganha! E o meu primo foi fazer uma vez. Um primo que a gente tinha chamado Érique lá em Porto Velho! Ai ele foi fazer la na casa da minha vô, mas eu não estava la no dia, ai ele foi e deitou no sofá da sala. Foi feito tudo direitinho como o meu vô explicou tudo pra ele! Ele foi no fundo do quintal e veio de costa direitinho, deitou no sofá e quando ele estava quase dormindo ele começou a ouvir as risadas das crianças, no que ele começou a ouvir ele começou a ficar com medo, ai quando as crianças se aproximaram e criança é sapeca, né? Ai começou a mexer com ele e cutucar, ai ele se desesperou e disse: - Não quero mais não! Não quero mais não! Ai saiu correndo atrás da minha vô e meu vô e foi dormir la no meio dos dois! Ai meu vô disse que sabia que você não ia fazer. Mas vô eu achei que tinha coragem, vô! Dormiu la! Não saiu de lá de jeito nenhum!

Eu tentei fazer, mas não tive coragem! Eu, a primeira noite eu rezei... Ai a segunda noite eu rezei também! Ai já comecei a sonhar, né? Eu sonhei à noite, ai eu achei que não ia ter coragem e ai pedi que eles não viessem mais! Não quero! Vocês não venham mais, vou rezar essa noite e oferecer pra iluminação de vocês, mas não quero mais! E eu peguei uma arruda e trouxe, porque aqui é muito difícil de conseguir uma, mas tinha uma arruda, né?

Essa eu aprendi com meu avô! E meu vô é cheio de... coisa boa! Uma pessoa maravilhosa, você ia gostar muito!

É! Então assim, ele conta da arruda, né mãe! Então eu consegui uma arruda e trouxe, mas infelizmente não vingou porque ela é muito melindrosa, né? Você sabe que arruda é difícil de pegar! Você não pode deixar muito tipo de gente esta vendo. Tem que deixar em um cantinho

escondidinha onde ela possa estar pegando um solzinho, meia sombra e coloca ela em um vaso, pode até ser em uma latinha, né? Porque aqui não temos dinheiro pra comprar um vaso. Coloca em uma latinha mesmo e deixa ela, ali, quando ela estiver com mais ou menos um ano, e estiver mais grandinha, quando for no dia de São João, no dia de São João mesmo, ai onde estiver a fogueira você deixa a sua arruda lá, no cantinho e pega uma toalha virgem branca, que nunca foi usada, que você comprou só pra aquilo ali, né? E passa na fogueira três vezes em forma de cruz, ai você cobre... Isso é cedo ainda... Ai você cobre o seu pé de arruda com aquele pano, quando for mais tarde a partir de meia noite você sai da sua casa e vai direto... Você tem que estar sozinha! Onde você esteja só, só você e a arruda! Ai você chega lá e mete a mão por de baixo da toalha que esta no pé de arruda e ali você tem que tentar catar, que a partir daquele momento a arruda vai dar flor. Você tem que catar a flor, tentar pegar aquela flor! O meu vô fala que você ouve um monte de coisa, pegam na sua mão, sente vento, você percebe as coisas ao seu redor, ai meu vô diz: -Minha filha, você não pode ter medo dessas coisas, porque aquilo lá não vai fazer nada com você! Só estão tentando atralhar você para não pegar a flor, mas você tem que pegar a flor! Depois que você vê que esta tirando a flor você pega ela e pode ir embora e você tem que guardar aquela flor, e não pode dizer pra ninguém que tem aquela flor e guardar ela bem guardada. De preferência na sua carteira, que ninguém mexa, só você! Ele falou que tem que ser na noite de São João e tem que ser passado três vezes em forma de cruz, a partir disso você pode cobrir, mas ele nunca citou o fato do que... A gente não sabe, só sabe que... Ele nunca falou se é a flor do pé de arruda que dá sorte se é protegido pelo São João, ele nunca disse! Ele saiu de Conceição, porque o comércio existia aqui no forte. Então quando eles precisavam comprar alguma coisa era pra cá que eles vinham. Trocar, existia muito a questão da troca. Na verdade naquela época em Conceição as pessoas não tinham dinheiro pra ta comprando o que precisava né? Como o açúcar, as vezes... Deixa eu ver o que mais! Só o que eles não tinham lá, um sabão né. Só o que não tinham lá! O arroz, feijão, o milho, o óleo que na verdade era banha, né? Então ele veio de lá pra cá... Eu não sei, não me recordo o que ele disse que vinha fazer que acredito ter comprado alguma coisa. Não sei se sabão, não sei se café! E nisso quando ele retornou... Ele começou a escutar um barulho no mato, né? Ai ele começou a ficar atento e caçador tem a visão muito boa e o ouvido muito bom. Eles escutam coisas que a gente nem escuta! E meu marido tem esse dom! Então ele escutou e começou a perceber o que era e nisso quando ele falou que ficou olhando pra frente, e já estava próximo de Conceição, e quando ele olhou pra frente e viu aquele homem. Ele não sabe dizer se era um homem porque na verdade ele disse que era homem e tinha um rabo e tinha uns pés de cavalo, de boi e falou que tentava passar pra um lado... E meu vô como era paraense gostava muito de um palavrão, não vai estranhar não! Esse filho da puta esse “corno”, sai da minha frente bicho! Eu vou passar! Ai ele tentava passar pra um lado e aquilo atralhava ele, e tentava ir por outro e aquilo atralhava ele e ficava na frente dele. Esse “corno”, tu quer mesmo né “corno”? Mas vou rezar pra ti, pra tu ir embora porque eu não quero nada contigo não! Ele foi e rezou um Pai Nosso e aquilo foi e desapareceu e ele conta... E meu cabelo arrepiava quando ele contava, na maioria das vezes era noite e como não tinha televisão ele contava. E nossa! E pra gente dormir de noite, como a gente ficava? A gente rezava uns dez Pai Nosso pra conseguir passar o medo, né?

Percebe-se que nem todos aqui da comunidade são de descendência afro, até a minoria é afro, como é que vocês vêem isso? Sendo que eles são vistos como quilombolas?

Como eu te disse antes, né? A gente ficou sabendo não de pesquisadores, mas de pessoas das comunidades quilombola, eles mesmos diziam pra gente que nos quilombos antigamente não existiam só os negros, não existiam só os filhos da África, mas que existiam também pessoas de outra origem. Existiam brancos, existiam índios porque lá dentro desses quilombos eles tinham o mesmo ideal que era a liberdade, né? Isso não ficava só restrito a eles. Eles também se preocupavam com aqueles que estavam em senzalas, como é que eles iriam conseguir resgatar aquelas pessoas. Então, por isso que pra gente hoje não é diferente, entendeu? Se chegaram

peessoas no quilombo e fincavam ali suas raízes, né? Vivem aquela cultura ou afro ou trás um pouquinho do que origem deles mesmo, né? Isso pra gente não faz diferença, né? Não faz diferença nenhuma, porque o importante pra gente é continuar vivendo na nossa comunidade, continuar cultuando os nossos costumes e mais tarde quando Deus quiser nó vamos ser enterrados ali, naquele cemitério.

Relato 07: Eugênio Rodrigues de Alencar, 06/12/2011.

É... Por exemplo, minha família chegou aqui do nordeste... Em 1917, no fluxo da Primeira Guerra Mundial. Ai! Misturaram com peruanos, bolivianos, indígenas e quilombolas. Esses quilombolas que realmente estão aqui agora eles vieram da maior saca de café de Mato Grosso, fugindo pra um lugar... É... No Rio Piolho. Lá eles tinham uma comunidade que se escondiam, lá! Dos patrões deles. Então, eles descobriram aquele lugar no Rio Piolho... Esqueci o nome da localidade que eles se esconderam! Ai foram lá e trouxeram uns... Ai eles pegaram e voltaram para o Mato Grosso e hoje vieram pra beira do Guaporé... Pro Pedra Negra, lá eles ficaram acampados e depois desceram pra cá, pra Santa Fé que realmente aqui em 1950 eu conheci duas famílias de negros aqui, em 50, que era Seu Miguel dos Anjos e a Dona Faustina. Tudo de Mato Grosso, da vila Bela da Santíssima Trindade, era o nome da capital do Mato Grosso e ai de misturaram com os nordestinos... Peruanos e Bolivianos. Ai a tradição dos negros... Realmente que somos nós, mas eu sou da tradição Do... De... É.. Da parte do Maranhão, que era meu avó que era negro... né? Então... não sou desses daqui que era do Mato Grosso, mas misturou a tradição negra com indígena. É... Peruanos e bolivianos. Ai a tradição negra foi se... Foi se... Deteriorizando, que até o rasquiado deles lá vem do Mato Grosso, rasquiado, música paraguaia enfim... Aquilo tudo foi se esquecendo e a música nordestina, que é a maior da Segunda Guerra e muitos, mais de 50 mil Arigó que já veio pra cá pra cortar seringa antes que o serviço de... Eu... Ela e outros diziam assim que vocês não estão aqui pra plantar roça, vocês estão aqui pra fazer borrachas pros americanos. Não tem que plantar nada, vocês vão come, isso vem tudo pra vocês... Que de fato vinha do Pará, NE! Farinha, tudo! É... Grãos. Ai quer dizer que a cultura nossa, mesmo, ela se... Ta quase no fim!

Relato 08: Francisco Pereira do Nascimento. Forte Príncipe, 07/12/2011.

Meu pai contava pra nós que quando ele chegou aqui essa fortaleza era mal assombrada e até hoje ainda é. E sempre ele ia pescar, o caminho fica ali por trás e umas oito horas da noite ele escutava uns gritos de pessoas dizendo assim: “Ai! Não serra a minha canela! Não serra a minha canela!“, ele ficava assombrado. E ai dentro também, a gente não pode entrar de noite. Muitas pessoas vêem coisas, pelo menos eu nunca entrei ai a noite. Nunca! Nunca! Nunca! Porque isso ai dentro é mal assombrada, ai dentro era prisão e mataram várias gentes e enterraram, um padre foi morto ai. Ixi, tantas coisa! Os nomes das pessoas que morreram estão nas paredes e existe ainda hoje ai dentro, só que eu ainda não fui la dentro pra ver. Lá tem os nomes das pessoas que morreram, mas é mal assombrado e aparece sim! É pessoas, não sei se dando ouro... Já foram umas quatro pessoas e chega lá e desaparece! La dentro tem muito ouro enterrado, tem muito ouro ali dentro. Eles estão enterrados bem no meio da fortaleza e sai e vão para a beira do rio. Tem ouro enterrado lá? porque aparecem várias pessoas (almas) oferecendo ouro, né? E outros não têm coragem de ir! Aparecem pessoas meia noite, lá! Aparece a alma penada dizendo pra pessoa ir. Muitos têm coragem de ir e outros não tem, não é todo mundo! Já fui, mas quando começa a cavar... Cava... Cava... Cava e dá em um asilo de pedra terrível, que não tem coisa que penetra.

.....

Aí um dia meu pai saiu pro mato pra caçar, ai chegou lá e trepou, armou a rede dele e ficou lá, anoiteceu. Ai ficou esperando lá e quando deu umas dez horas ele escutou quebrando mato e ele disse: - Lá vem um bicho! E pode ser um veado, pode ser uma caça qualquer. Ai fico... Ai chegou de baixo da rede dele, ele com a espingarda armada, quando ele olhou era um cabra altão, maceta, mais alto que ele mesmo com um caixão, puxando na corrente o caixão. E ele perguntou: - O senhor quer esse caixão? E ele disse: -Não, quero não! E quem é você?

Eu sou o dono desse caixão! Ai meu pai falou: - Pode seguir em frente, eu nem lhe conheço, pode ir! Ai o cara saiu até onde ele não escutou mais e sumiu, foi embora. E ele com medo, desceu e veio embora pra casa e contou essa história. E ele pegou uma semana de febre, ele pegou uma febre tão terrível, uma semana de febre.

Porque que todos os, pelo menos as histórias que eu ouvi até agora que aparece assombração as pessoas ficam com febre?

É porque... Eu sei não! O espírito... Pode ser vodu, ele é muito forte mesmo! É porque eles chegam dominando a gente e a gente fica com medo. O senhor já viu alguma coisa fora do normal?

Já vi ali na Bahia! Uma vez eu fui caçar e fiquei esperando. Eu mesmo! Eu fiquei ali em frente ao cajueiro, quando foi umas oito horas... E lá era tudo habitado, cheio de gente antigamente. Ai o pessoal foi indo embora de vaguarzinho devido o exército chegar, e começava os atritos e o pessoal foi se desgostando e foram embora, ai virou mata e tinha uns pés de caju antigamente, e paca gosta de mais, come paca, come cutia, come tudo. Ai fui pra lá umas seis e meia e fiquei até meia noite. E quando foi umas oito horas eu escutei quebrar e la veio... Veio... Veio... E chegou no caju e começou a mastigar o caju, NE! Ai eu foquei, quando eu foquei... É... Ai começou um gemido! Ai eu peguei a lanterna e Meu Deus o que será? E não vi bicho nenhum, ai começou a pisar e a roer a castanha do caju, porque ela come a carne do caju e come a castanha quando ela rói. E eu focava e nada, e gemia, gemia e eu arrepiava todinho, os cabelos ficaram... Se caísse um caju ficava espetado! Eu fiquei dessa altura de onde eu tava sentado. Rapaz! E eu fiquei... O medo... O medo e os gemidos e me perturbou uns vinte minutos, me perturbou... Me perturbou e eu com medo de descer até que me deu aquela coragem e eu sai quase correndo, vim embora. Nunca mais eu fui esperar naquele lugar, mas nunca mais mesmo porque eu passei um medo tão grande na minha vida que não foi fácil! E morreram muita gente ali também e eu fiquei com muito medo. Já teve gente que viu! No mesmo lugar!

.....
Um dia eu fui trabalhar... Sai pra linha e fui trabalhar, porque eu ando muito, né? Ai já umas cinco horas, que eu tava lá no final da linha e tinha que andar mais doze quilômetros pra chegar na estrada pra vim, ai já cheguei umas seis e meia, ai quando eu cheguei ali perto do Forte já escurecendo, já escuro faltando uns vinte minutos pras sete eu vi que a bicicleta pesou, né? Pesou assim, ai eu olhei pra trás e nada. E pedalava e fazia força, e a bicicleta nada. Ai eu Meu Deus do céu, o que será? Mas eu andei uns trezentos metros com aqueles pesos ali e eu pedalava e a bicicleta não saia do lugar. E eu com medo que os cabelos faziam assim e as pernas chega tremiam, e aquilo pesando ali na bicicleta. Um cabra montou ali na bicicleta e não queria soltar até que eu falei umas palavras lá que ele não podia mais que Deus e aqueles negócios tudo até que me deixou em paz, me deixou aqui já perto da volta.

ANEXO B

Autorização para utilização dos textos coletados

CARTA DE AUTORIZAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Costa Marques, Comunidade Quilombola de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, 05/10/2011.

Eu, João Rodrigues Nunes, estado civil casado, documento de identidade 286.012.550/RO, declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minhas entrevistas transcrita e autorizada para leitura para a pesquisadora LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO, RG-178.563/SSP-RO, e para o grupo de pesquisa FILOLOGIA POLÍTICA: LITERATURA E ORALIDADE – UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, coordenado por Dr. JÚLIO CESAR BARRETO ROCHA, a usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, como também a posterior publicação como material didático cultural, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros a ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Universidade Federal de Rondônia que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha assinatura e a de duas testemunhas. (obs. sobre a firma reconhecida em cartório)

João Rodrigues Nunes

(colaborador)

1ª testemunha

2ª testemunhas

Autorização para pesquisa (minuta)

CARTA DE AUTORIZAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Costa Marques, Comunidade Quilombola de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, 05/11/2011.

Eu, Cristina Sales Batista, estado civil....., documento de identidade....., declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minhas entrevistas transcrita e autorizada para leitura para a pesquisadora LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO, RG-178.563/SSP-RO, e para o grupo de pesquisa FILOGIA POLÍTICA: LITERATURA E ORALIDADE – UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, coordenado por Dr. JÚLIO CESAR BARRETO ROCHA, a usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, como também a posterior publicação como material didático cultural, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros a ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Universidade Federal de Rondônia que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha assinatura e a de duas testemunhas. (obs. sobre a firma reconhecida em cartório)

Cristina Sales Batista

(colaborador)

1ª testemunha

2ª testemunhas

CARTA DE AUTORIZAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Costa Marques, Comunidade Quilombola de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, 05/12/2011.

Eu, ^{746.660.} ~~Maíralda da Silva Gomes~~ ^{Maíralda da Silva Gomes}, estado civil ~~casada~~, documento de identidade ~~746.660-SSP/RO~~ ^{746.660-SSP/RO}, declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minhas entrevistas transcrita e autorizada para leitura para a pesquisadora LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO, RG-178.563/SSP-RO, e para o grupo de pesquisa FILOGIA POLÍTICA: LITERATURA E ORALIDADE – UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, coordenado por Dr. JÚLIO CESAR BARRETO ROCHA, a usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, como também a posterior publicação como material didático cultural, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros a ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Universidade Federal de Rondônia que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha assinatura e a de duas testemunhas. (obs. sobre a firma reconhecida em cartório)

Maíralda da Silva Gomes

(colaborador)

1ª testemunha

2ª testemunhas

Autorização para pesquisa (minuta)

CARTA DE AUTORIZAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Costa Marques, Comunidade Quilombola de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, 02/12/2011.

Eu, Osni de Antônio Pinheiro, estado civil casado, documento de identidade....., declaro para os devidos fins que cedô os direitos de minhas entrevistas transcrita e autorizada para leitura para a pesquisadora LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO, RG-178.563/SSP-RO, e para o grupo de pesquisa FILOGIA POLÍTICA: LITERATURA E ORALIDADE – UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, coordenado por Dr. JÚLIO CESAR BARRETO ROCHA, a usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, como também a posterior publicação como material didático cultural, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros a ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Universidade Federal de Rondônia que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha assinatura e a de duas testemunhas. (obs. sobre a firma reconhecida em cartório)

Osni de Antônio Pinheiro

(colaborador)

1ª testemunha

2ª testemunhas

Profissão: Pescador
Data nasc. 18/02/1943

CARTA DE AUTORIZAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Costa Marques, Comunidade Quilombola de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, 07/12/2011.

Eu, Floreinda Junior dos Santos, estado civil....., documento de identidade..... 191.062.551/00....., declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minhas entrevistas transcrita e autorizada para leitura para a pesquisadora LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO, RG-178.563/SSP-RO, e para o grupo de pesquisa FILOGIA POLÍTICA: LITERATURA E ORALIDADE – UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, coordenado por Dr. JÚLIO CESAR BARRETO ROCHA, a usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, como também a posterior publicação como material didático cultural, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros a ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Universidade Federal de Rondônia que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha assinatura e a de duas testemunhas. (obs. sobre a firma reconhecida em cartório)

Floreinda Junior dos Santos

(colaborador)

1ª testemunha

2ª testemunhas

CARTA DE AUTORIZAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Costa Marques, Comunidade Quilombola de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, 07/12/2011.

Eu, Carlos José Pereira dos Santos, estado civil....., documento de identidade..... 538111PA....., declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minhas entrevistas transcrita e autorizada para leitura para a pesquisadora LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO, RG-178.563/SSP-RO, e para o grupo de pesquisa FILOGIA POLÍTICA: LITERATURA E ORALIDADE – UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, coordenado por Dr. JÚLIO CESAR BARRETO ROCHA, a usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, como também a posterior publicação como material didático cultural, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros a ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Universidade Federal de Rondônia que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha assinatura e a de duas testemunhas. (obs. sobre a firma reconhecida em cartório)

Carlos José P. dos Santos
 (colaborador)

 1ª testemunha

 2ª testemunhas

CARTA DE AUTORIZAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Costa Marques, Comunidade Quilombola de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, ~~07/12~~ / 2011.

Eu, Francisco Pereira do Nascimento, estado civil casado, documento de identidade 151458 RO, declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minhas entrevistas transcrita e autorizada para leitura para a pesquisadora LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO, RG-178.563/SSP-RO, e para o grupo de pesquisa FILOGIA POLÍTICA: LITERATURA E ORALIDADE – UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, coordenado por Dr. JÚLIO CESAR BARRETO ROCHA, a usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, como também a posterior publicação como material didático cultural, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros a ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Universidade Federal de Rondônia que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha assinatura e a de duas testemunhas. (obs. sobre a firma reconhecida em cartório)

Francisco Pereira do Nascimento

(colaborador)

1ª testemunha

2ª testemunhas

05/12/11

Agente de Saúde

CARTA DE AUTORIZAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Costa Marques, Comunidade Quilombola de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, 6.../12/ 2011.

Eu, Eugênio Rodrigues de Almeida....., estado civil....., documento de identidade....., declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minhas entrevistas transcrita e autorizada para leitura para a pesquisadora LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO, RG-178.563/SSP-RO, e para o grupo de pesquisa FILOGIA POLÍTICA: LITERATURA E ORALIDADE – UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, coordenado por Dr. JÚLIO CESAR BARRETO ROCHA, a usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, como também a posterior publicação como material didático cultural, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros a ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Universidade Federal de Rondônia que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha assinatura e a de duas testemunhas. (obs. sobre a firma reconhecida em cartório)

Eugênio Rodrigues de Almeida

(colaborador)

1ª testemunha

2ª testemunhas

Autorização para pesquisa (minuta)

CARTA DE AUTORIZAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Costa Marques, Comunidade Quilombola de Santa Fé e Forte Príncipe da Beira, 04/12/2011.

Eu, Maria do Nascimento Rodrigues, estado civil....., documento de identidade 385214 RO, declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minhas entrevistas transcrita e autorizada para leitura para a pesquisadora LUCINEIDE RODRIGUES MONTEIRO, RG-178.563/SSP-RO, e para o grupo de pesquisa FILOLOGIA POLÍTICA: LITERATURA E ORALIDADE – UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, coordenado por Dr. JÚLIO CESAR BARRETO ROCHA, a usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, como também a posterior publicação como material didático cultural, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo o uso de terceiros a ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Universidade Federal de Rondônia que tem a guarda da mesma.

Abdicando direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha assinatura e a de duas testemunhas. (obs. sobre a firma reconhecida em cartório)

Maria do Nascimento Rodrigues
(colaborador)

1ª testemunha

2ª testemunhas

Autorização para pesquisa (minuta)

ANEXO C
Certidão de auto-reconhecimento



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

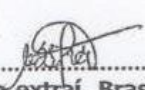
Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Santa Fé**, localizada no município de Costa Marques, Estado de Rondônia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 08, Registro n. 843, fl. 55, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s):

Processo nº 01420.002941/2006-01

Eu, Maria Bernadete Lopes da Silva (Ass.).........., Diretora de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, 05 de dezembro de 2006.

O referido é verdade e dou fé


UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
Fone: (0 XX 61) 3424-0108 (0 XX 61) 3424-0137 – Fax: (0 XX 61) 3326-0242
E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

"A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira" (Wally Salomão)



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
 MINISTÉRIO DA CULTURA
 FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Forte Príncipe da Beira**, localizada no município de Costa Marques, Estado de Rondônia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 003, Registro n. 252, f. 58, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Processo nº 01420.001.406./2005-44

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **29 de junho** de 2005.

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
 Presidente da Fundação Cultural Palmares

ANEXO D
Mapa do Cenário da Colonização
MIGRAÇÃO QUILOMBOLA NO VALE DO GUAPORÉ

