



# AFROS & AMAZÔNICOS



**Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicas (GEPIAA)**

Vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAm) e ao Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS)



Porto Velho  
v. 1, nº 1  
2020





# AFROS & AMAZÔNICOS



Vol. 1, nº 1, 2020

ISSN: 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862>

© Afros & Amazônicos

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicas (GEPIAA), vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAM) e ao Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Campus José Ribeiro Filho – Núcleo de Ciências Humanas, Bloco 2C – Sala 120  
BR-364 – Km 9,5 – CEP 76.801-059 – Porto Velho.

Editor

Dr. Rogério Sávio Link (UNIR)

Comissão Editorial

Dr. Marco Antonio Domingues Teixeira (UNIR)

Dra. Daniela Paiva Yabeta de Moraes (UNIR)

Ms. Uilian Nogueira Lima (IFRO)

Equipe Técnica

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Conselho Editorial

Dr. César Augusto Bubolz Queirós (UFAM – Brasil)

Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS – Brasil)

Dra. Ilka Boaventura Leite (UFSC – Brasil)

Dr. José Rivair Macedo (UFRGS – Brasil)

Dr. Juan Sebastián Gómez González (Universidade de Antioquia – Colômbia)

Dra. Maria Regina Celestino de Almeida (UFF – Brasil)

Dr. Matthias Röhrig Assunção (Universidade de Essex – UK)

Dra. Patrícia Melo Sampaio (UFAM – Brasil)

Dra. Rosa Acevedo Marin (UFPA – Brasil)

Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD – Brasil)

Agradecimentos: Ítalo Lima de Moura

Afros & Amazônicos

Porto Velho, Vol. 1, nº 1, jan./jun., 2020.

148p. : il.

Publicação on-line: ISSN 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862.v.1n.1>

<https://www.periodicos.unir.br/index.php/afroseamazonicos/index>

1. Amazônia; 2. Povos da Floresta; 3. Populações Tradicionais; 4. Quilombolas; 5. Indígenas; 6. Colonização; 7. Afro-brasileiros; 8. Territorialização; 9. Desterritorialização.

CDD 900

# AFROS & AMAZÔNICOS



## SUMÁRIO

**Apresentação.....4**

### SEÇÃO ARTIGOS

**A Comunidade Remanescente do Quilombo de Jesus: Constituição e Estruturação... 8**

*Marco Antônio Domingues Teixeira*

**Quilombolas do Tambor: A História e os Conflitos Socioambientais Ocasionalmente  
pela Intrusão de suas “Territorialidades Específicas” ..... 17**

*Emmanuel de Almeida Farias Júnior*

**O Negro em Rolim de Moura ..... 35**

*Everaldo Lins de Santana*

**Memórias e Narrativas: Os Cultos Afrobrasileiros em Porto Velho ..... 41**

*Wilma Inês França Araújo; Marco Antônio Domingues Teixeira*

**Cultos de Matrizes Africanas no Brasil: Território de Identidade e Resistência  
Política..... 58**

*Kary Jean Falcão*

**Os Jogos Tradicionais da Huíla: Patrimônio Cultural na Voz de Crianças e Adultos ..... 66**

*Hélder Rodrigues Maiunga*

**A Realidade da Lei n.º 10.639/03 e a Organização do Currículo Escolar ..... 76**

*Eliane Auxiliadora Pereira; Marlova Giuliani Garcia*

**Educação Escolar Indígena Karitiana: Uma Agência de Fortalecimento ou Mais  
uma Forma de Subordinação de um Povo Indígena..... 82**

*Alécio Valois Pereira Araújo*

**Ritos de Passagem do Povo Indígena Karitiana ..... 91**

*Gracilene Nunes da Silva*

**La Oralidad como Fuente Fiable para la Histografía Africana por los Estudios  
Lingüísticos ..... 113**

*Daniel Mutombo Huta-Mukana; Marco Antônio Domingues Teixeira*

**A Estrutura Morfológica do Verbo Proto-Bantu ..... 126**

*Geralda de Lima Vitor Angenot; Gustavo Gurgel do Amaral; Carmita Gomez Flores*

### SEÇÃO DOCUMENTOS

**Carta de Manoel Urbano sobre os Costumes e Crenças dos Índios do Purus ..... 135**

# AFROS & AMAZÔNICOS



## APRESENTAÇÃO

Há 15 anos atrás, num encontro da UNESCO, um professor de Salvador questionou o uso do termo afro-amazônicos. Passamos anos pensando e discutindo isso. Será que não estaríamos exagerando? Mas daí observamos o emprego de termos correlatos como afro-cariocas, afro-paulistas, afro-caribenhos e muitos outros grupos com as mais diferentes práticas na Bolívia, no Peru, no Pará, em Rondônia e no Maranhão. Concluímos que o termo realmente é válido e se justifica.

Não somos baianos e nem cariocas ou mineiros. Somos amazônicos e temos laços dos mais fortes com os indígenas, sem perdemos essa ou aquela identidade, fomos chamados *Kaburés*. Nossos deuses, embora sejam publicamente alinhados com a cultura cristã ocidental, são também inegavelmente africanos e indígenas na sua essência e práticas cotidianas. A nossa alimentação também é diferenciada. Até a nossa linguagem sofreu alterações e os acréscimos de outras línguas indígenas como dos troncos linguísticos Tupi e Aruak, mas também das famílias Arawá, Pano, Txapacura..., sem falar da Língua Geral Amazônica, o Nheengatu, que é falada em várias partes da Amazônia. Daí que sim, somos diferentes, somos afro-amazônicos e com as demais contribuições somos afros e amazônicos, pois as influências têm mãos duplas; seguem para lá e para cá.

Hoje, portanto, essa discussão está sólida e madura. Mas em 2004, quando um grupo um grupo de pesquisadores e estudantes passou a se reunir periodicamente para discutir a presença afro na Amazônia, um questionamento dessa natureza ainda poderia abalar. Estávamos acostumados, pela tradição, a não pensar a presença afro na Amazônia. O Grupo de Estudos e Pes-

quisas Interdisciplinares Afro-Amazônicas (GEPIAA), hoje *Afro e Amazônicos*, nesse sentido, trouxe uma contribuição fundamental, com várias publicações sobre o tema. Além dos artigos individuais, pesquisas de mestrado e doutorado, o GEPIAA publicou três volumes impressos de uma série conhecida como Afros e Amazônicos.

Agora, alcançada a maturidade com a experiência dessas publicações, o GEPIAA coloca ao acesso da comunidade acadêmica e da sociedade em geral a revista online de acesso livre **Afros & Amazônicos**. A revista está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAm) e ao Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Afros & Amazônicos tem como missão publicar artigos científicos originais de Mestres e Doutores em História e áreas afins. Como um espaço de discussão e divulgação de pesquisa, também acolhe resenhas e outras formas de representações sociais, culturais, étnicas e históricas. Os objetivos da revista são: 1) Publicar estudos científicos em História e áreas afins sobre as populações afro-amazônicas em relação ao seu desenvolvimento, etnicidade, territorialidade, sustentabilidade, educação, saúde e cultura; 2) Publicar estudos científicos em História e áreas afins sobre os povos indígenas na Amazônia a partir de uma perspectiva interdisciplinar valorizando a oralidade e a etnografia como categorias de fontes históricas privilegiadas para a discussão da história indígena; 3) Disponibilizar um espaço social para o debate histórico-científico sobre questões de dominação e resistência, racismo, gênero, cotas sociais, etnicidade, territorialidade, cultura, educação, diversidade, religiosidades e religiões no espaço amazônico; 4) Colecionar e publicar documentos históri-



cos referentes às populações amazônicas, o que inclui diversas formas de representações sociais, culturais, étnicas, históricas e artísticas.

Seguindo esses objetivos, a revista tem um formato de três sessões: na primeira, serão publicados artigos acadêmicos; na segunda, resenhas de obras raras ou novas; e na terceira, o que temos chamado de documentos históricos. Em todas essas sessões, os artigos, as resenhas e os documentos históricos, embora possam ser abordados interdisciplinarmente, devem estar vinculados aos temas da Diáspora Africana e da História Indígena de modo geral; ou seja, estudos sobre as sociedades africanas e indígenas em diversos espaços e recortes temporais.

Para este primeiro volume, O GEPIAA optou por colocar ao alcance do público alguns artigos já consolidados e publicados nos três volumes impressos. Nossa intenção é torná-los acessíveis aos pesquisadores, estudantes e público em geral, já que a impressão está limitada ao alcance do suporte físico. A versão online de acesso livre e gratuito, nesse sentido, possibilita alcançar um público muito maior e, dessa forma, contribuir mais ainda para a discussão das questões afro e amazônicas.

A história nunca foi construída por deuses piedosos e amorosos com seus filhos. Como em famílias degradadas, parece ter sempre escolhido seus preferidos e lançado maldições sobre os demais. Coube aos demais buscar outros deuses, outras crenças e outra fé. Coube a eles, com bambus, vencerem bombas e enfrentarem ameaças de genocídios e etnocídio; coube a eles empreenderem resistências e formas de adaptação à dominação e à exploração e à espoliação.

Dessa forma, este primeiro número é uma prévia de tudo o que iremos tratar e trataremos com sua colaboração: crises socioambientais e humanas, diversidade cultural, racismos, genocídios, políticas de governo de extermínios populacionais, reorganizações territoriais e espaciais, mul-

tiplicidades de mentalidades, espacialidades e mentalidades.

Na sessão artigos, a primeira publicação da revista tem o prazer de trazer 11 artigos de pesquisadores nacional e internacionalmente respeitados na área pelos seus conhecimentos. O primeiro artigo, de autoria de Marco Antônio Domingues Teixeira, professor de História, versa sobre a constituição do Quilombo de Jesus, situado no Vale do rio São Miguel, afluente do Guaporé, divisa com a Bolívia.

O segundo artigo, de autoria de Emmanuel de Almeida Farias Júnior, professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), aborda as questões identitárias das comunidades de remanescentes de quilombo do Tambor no Parque Nacional do Jaú e os conflitos socioambientais ocasionados pelas questões referentes à sua territorialidade.

O terceiro artigo, de autoria do professor Everaldo Lins de Santana, aborda a presença dos negros no município de Rolim de Moura em Rondônia. É uma tentativa de citar a contribuição do negro, dos afrodescendentes na construção desse município e refletir sobre a invisibilidade desses descendentes, além de repensar, de questionar a dita “democracia racial” e chamar a atenção dos próprios negros para a necessidade de se ter consciência de sua própria negritude.

O quarto artigo, de autoria da mãe de santo Wilma Inês França Araújo e do professor Marco Antônio Domingues Teixeira é uma coletânea de memórias e narrativas feitas em primeira pessoa por uma das mais influentes Yalorixás de Porto Velho Wilma de Oyá. Sua Memória abrange toda a segunda metade do século XX, mas suas amizades com os mais antigos estendem sua narrativa aos tempos do Tambor de Mina.

O quinto artigo, de autoria do professor Kary Jean Falcão, aborda a resistência religiosa nas casas de terreiros de cultos africanos frente às intolerâncias religiosas



e as demais formas de repressão da cultura africana que contribuem para a desvalorização de tudo que se refere à cultura negra.

O sexto artigo, de autoria do professor Hélder Rodrigues Maiunga, tem como objetivo fazer uma reflexão sobre os jogos tradicionais na província Huíla em Angola. Essa reflexão conclui que os jogos tradicionais colocam as crianças em situações reais nas quais se vêm confrontadas com a necessidade extrema de resolver problemas individuais de espaço, tempo e com o próprio corpo, do mesmo modo em que se interpõem na resolução de problemas umas com as outras, proporcionando o desenvolvimento da linguagem, do pensamento e da concentração, ensinando-a a agir corretamente em uma determinada situação, estimulando sua capacidade de discernimento.

Já o sétimo artigo, de autoria das professoras Eliane Auxiliadora Pereira e Marlova Giuliani Garcia, tem como temática de discussão a Lei n.º10.639/03 e a questão prática da organização curricular escolar.

O oitavo e o nono artigos tratam das questões relacionadas mais diretamente aos povos indígenas. O oitavo, de autoria do professor Alécio Valois Pereira Araújo, aborda a educação escolar indígena karitiana. Nesse artigo, o autor levanta a questão se a educação escolar constitui-se numa agência de fortalecimento das culturas e das etnicidades específicas ou se é mais uma forma de subordinação de um povo indígena. O nono, de autoria da professora Gracilene Nunes da Silva, trata dos ritos de passagem do povo indígena Karitiana. Através dos discursos dos colaboradores dessa etnia, o artigo traça reflexões sobre o modo de vida dessa comunidade indígena diante dos desafios da modernidade e da globalização.

Os dois últimos artigos, por sua vez, versam sobre questões linguísticas. O décimo, de autoria do professor Daniel Mutombo Huta-Mukana e do professor Marco Antônio Domingues Teixeira, escrito em

espanhol, toma a questão da oralidade como fonte viável e necessária para a historiografia africana.

Já o décimo primeiro e último artigo deste volume, elaborado em três mãos pela professora Geralda de Lima Vitor Angenot, pelo professor Gustavo Gurgel do Amaral e pela professora Carmita Gomez Flores, busca entender como funcionam, na prática, as estruturas morfológicas dos verbos proto-bantus.

Excepcionalmente neste número, não teremos resenhas. Na sessão documentos históricos, por sua vez, a revista traz um documento de valor inestimável para a historiografia regional, uma Carta de Manoel Urbano sobre os Costumes e Crenças dos Índios do Purus datada de 1882.

Por fim, temos que reafirmar o nosso compromisso e esperança de que a revista Afros & Amazônicos se torne um espaço de debates acadêmicos socialmente engajados de forma a unir dialeticamente a Teoria com a Prática. Nosso objetivo, enquanto professores, professoras, pesquisadores e pesquisadoras do GEPIAA, é contribuir para a construção de um mundo melhor para todos. Não é mais possível um mundo de abismos com fiordes de riquezas para uns e oceanos de misérias para outros. Assim Afros & Amazônicos vem propor um espaço para tais discussões. Queremos convidar os pesquisadores e as pesquisadoras para contribuírem com os demais números da revista.

Obrigado e boa leitura!

Assinam os Editores.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## Seção Artigos



# AFROS & AMAZÔNICOS



## A COMUNIDADE REMANESCENTE DO QUILOMBO DE JESUS: CONSTITUIÇÃO E ESTRUTURAÇÃO

*Marco Antônio Domingues Teixeira\**

**Resumo:** Este artigo trata sobre a constituição do Quilombo de Jesus, situado no Vale do rio São Miguel, afluente do Guaporé, e recebe seu nome devido ao patriarca da família Sr. Jesus Gomes. O quilombo surgiu na década de 1920/1930 quando o preço da borracha estavam em declínio e a família permaneceu isolada na mesma região até finais dos anos 1980, quando a abertura de frentes de colonização promovidas pelo INCRA chegaram ao lugar para promover o assentamento de colonos. Aos poucos, grandes fazendeiros foram se apropriando das terras, de forma que no início dos anos 2000, só se transitava pela estrada estadual com a permissão de fazendeiros que punham porteiros fechadas a cadeados em passagens estratégicas. O Quilombo de Jesus, estudado nos anos 2006/2010, foi o primeiro quilombo de Rondônia a ser titulado pelo INCRA. O quilombo é formado por uma grande família que entre 1930 e 1980 casou entre si e viveu endogamicamente. A pesquisa foi feita de forma participativa com diversas viagens ao local e convivência com a comunidade. Utilizou-se, ainda, o método de observação etnográfica. Os resultados apresentam uma comunidade unida, mas desconhecadora dos direitos legais e que por ação do governo federal perdeu suas melhores terras e passou a trabalhar para aqueles que lhes espoliaram.

**Palavras-chave:** Vale do São Miguel; Castanhais; Poaia; INCRA; Frentes de Colonização.

**Abstract:** This article deals with constitution of Quilombo de Jesus, located in São Miguel River Valley, a tributary of Guaporé, and receives its name from the patriarch of the family Mr. Jesus Gomes. The Quilombo appeared in the 1920s/1930s when rubber prices were declining and the family remained isolated in the same region until the late 1980s, when the opening of colonization fronts promoted by INCRA arrived at the place to promote the settlement of colonists. Gradually, large landowners took over the land, so that in the early 2000s, people could only use the local road with a permission of those farmers who put gates closed to locks on strategic passages. Quilombo de Jesus, studied in the years 2006/2010, was the first quilombo in Rondônia to be accredited by INCRA. The quilombo is formed by a large family that between 1930 and 1980 married among themselves and lived inbreeding. This research was done in a participatory way with several trips to the place and living with the community. The ethnographic observation method was also used. The results show a united community, but unaware of legal rights and that, by the action of the federal government, lost its best lands and started to work for those who plundered them.

**Keywords:** São Miguel Valley; Castanhais; Poaia; INCRA; Colonization Fronts.

### Introdução

Localizada no Vale do rio São Miguel, afluente do Guaporé, há, aproximadamente, 3 horas de distância por viagem, em estrada de terra, situa-se o Quilombo de Jesus, que recebe este nome devido ao patriarca da família, fundador da localidade,

\* Doutor em Ciências Socioambientais pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/NAEA, Universidade Federal do Pará. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Coordenador do GEPIAA/UNIR (Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicas). Coordenador do CPARQH/UNIR (Centro de Pesquisa em Arqueologia e História).

Sr. Jesus Gomes. O quilombo surgiu na década de 1920/1930, quando o preço da borracha estavam, incrivelmente baixos, mas ainda era compensatório o corte da Poaia (*Caripichea pecacuaha*) e a coleta da Castanha do Pará (*Bertholetia excelsa*).

A família permaneceu isolada na mesma região interiorana, inclusive mantendo a fala de um português da década de 1930, até finais dos anos 1980, quando a abertura de frentes de colonização promovidas pelo INCRA chegaram ao lugar para promover o assentamento de colonos que, aos poucos, venderam seus lotes a



grandes fazendeiros, de forma que no início dos anos 2000, só se transitava pela estrada estadual com a permissão de fazendeiros que punham porteiros fechadas a cadeados em passagens estratégicas.

O Quilombo foi estudado nos anos 2006/2010 e sua localização favorável, como limite fundiário com a REBIO Guaporé, interessava aos agentes do IBAMA que viam na existência do quilombo, um impedimento à expansão ilegal das fazendas. Este foi o primeiro quilombo de Rondônia a ser titulado pelo INCRA, recebendo pouco menos de 6000 hectares, totalmente em terra alagável, enquanto os grandes castanhais foram derrubados para a produção de pastos e a família Gomes passou a trabalhar como peões das terras que antes eram os donos.

Este é mais um processo do desconhecimento étnico do INCRA e outros órgãos no processo da colonização recente de Rondônia. O quilombo é formado por uma grande família que entre 1930 e 1980 casou entre si e viveu endogamicamente. Esta pesquisa foi feita de forma participativa com diversas viagens ao local e convivência com a comunidade.

Utilizou-se, ainda o método de observação etnográfica. Os resultados apresentam uma comunidade unida, mas desconhecadora dos direitos legais e que por ação do governo federal perdeu suas melhores terras e passou a trabalhar para aqueles que lhes espoliaram.

### **A constituição da família Gomes Oliveira**

Os integrantes da Comunidade Remanescente do Quilombo de Jesus têm seus antepassados ligados aos negros de Vila Bela da Santíssima Trindade e seus descendentes que colonizaram a região da Bacia do Guaporé e seus afluentes.

Os moradores da comunidade organizaram-se em procedimentos próprios para garantir a sobrevivência e as formas de relacionamento sociais foram redefinidas a partir do convívio dentro de um único grupo familiar. Os moradores da comuni-

dade de Jesus identificam-se e são identificados pelos circundantes como pretos. Seus vínculos familiares os ligam às populações negras guaporeanas, sobretudo aos antigos moradores negros da comunidade de Limoeiro.

A comunidade tem sua formação a partir da década de 1940, quando o senhor Jesus Gomes de Oliveira abandonou a colocação de seus irmãos na região de Limoeiro, onde exploravam o látex, no rio São Miguel e dirigiu-se para a área onde, hoje, está situada a comunidade da qual é o patriarca.

Teixeira (2008) em seu trabalho de pesquisa com a comunidade relata:

Segundo o Sr. Jesus, as terras já estavam ocupadas pela família de sua futura esposa, Dona Luísa Assunção, que trabalhava na extração de borracha obtida da seringueira (*Hevea brasiliensis*), e de poaia (*Hybanthus ipecacuanha*) e na coleta da castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*). (...) Com o declínio dos preços destes produtos, a família de Dona Luísa abandonou as terras que permaneceram exploradas pelo senhor Jesus Oliveira, agora marido de Dona Luísa.

Figura 01: Senhor Jesus e Dona Luísa, Patriarca e Matriarca da comunidade Quilombola de Jesus, Rio São Miguel/RO



Foto: Gustavo Gurgel (2008)

Este casal gerou 12 filhos que, por sua vez, constituíram suas próprias famílias e permaneceram no local de origem, formando um núcleo de base patriarcal, cuja autoridade maior reside na pessoa do senhor Jesus Oliveira. As famílias sobreviveram da agricultura de mandioca (*Manihot exulenta*), arroz (*Oryza sativa*), feijão (*Phaseolus vulgaris*), milho (*Zea mays*), batata



doce (*Ipomea batatas*), abóbora (*Cucurbita pepo* L) e outros. Praticaram, também, a pesca e a caça, além da criação de animais como galinha (*Gallus gallus*), pato doméstico (*Cainara moschata*), porco (*Sus scrofa*), boi (*Bos taurus*) e ovelha (*Ovis aries*).

Em entrevista com o filho mais velho do Sr. Jesus, Sr. Luiz (Luizinho), perguntando sobre as condições de vida no período da borracha, ele relata as dificuldades passadas naquela época:

(Q) Naquele tempo, a gente investia tanto na seringa que, quando era o tempo do cara querer fazer uma roça, num tinha, tanto que noise tinha uma vida assim, eu vô te dizer, era ruim. O patrão não ligava muito, a gente ia corta a seringa a gente já vinha na marra, chegava em casa, era todo mundo já deitado em cima da coisa, porque num tinha o alimento, que os que eles forneciam pra gente era fraco demais, era tudo fraco; a pessoa, essa menina mermu, uma filha minha que tava indagora aqui, chegava em casa, dava dó aquele montueiro tudo deitado, a gente num pode faltar a farinha né? Faltou a farinha pra nós, é mermu que passá fome.

Os moradores do Quilombo de Jesus são constituídos por uma única grande família, que tem no casal Jesus e Luiza seus fundadores. Segundo Teixeira,

A família reside na região desde a sua fundação como casal e, anteriormente, o mesmo sitio era ocupado pelos pais de dona Luiza que exploravam a seringa e a poaia na região, ainda nas primeiras décadas do século XX. Durante a primeira metade daquele século, a família do senhor Jesus viveu da extração do látex, da castanha e da poaia, mantendo um comércio regular com os regatões que percorriam a região e abastecendo-se daquilo que produziam ou do que podiam comprar com a venda de sua produção extrativista. A partir do declínio da borracha, os regatões abandonaram as águas do São Miguel, pouco povoadas por ribeirinhos e, portanto, pouco atrativa para os comerciantes. Assim, a família manteve-se em grande isolamento explorando um vasto território composto por várzeas e terras firmes onde se encontravam castanhais, seringais e matas diversas, além de campos naturais e alagadiços, lagoas e o próprio rio São Miguel que se constituirá na principal fonte de abastecimento

do grupo, oferecendo peixes, quelônios e caças diversas. Até o advento dos anos 1970, a família permaneceu isolada e foi somente com o início de um projeto de colonização desencadeado pelo INCRA que o grupo retomou contatos com a sociedade nacional. (TEIXEIRA, 2008)

A população da comunidade quilombola de Jesus conta com um total de 56 pessoas, existindo quatro grupos familiares principais, todos vinculados ao patriarcado Jesus de Oliveira.

A vida do Senhor Jesus como coletor e extrator às margens do rio São Miguel apresentou-se com muitas dificuldades; a falta de alimentos e vestuário aos moradores locais era apenas algumas das dificuldades encontradas para a permanência na região. A pesca, a caça e a coleta de cacau nativo (*Theobroma cacao*) eram as formas mais imediatas de se resolver os problemas ligados à fome.

Figura 02: Croqui da comunidade de Jesus



Vejamos a entrevista que realizamos com o Senhor Jesus e o que ele respondeu, no momento em que perguntávamos sobre as condições de vida no período da extração do látex, quando a comunidade era “abastecida” pelos regatões que traziam produtos como sal, munição, roupas e outros produtos para serem “trocados” com a produção de borracha realizada pela comunidade.

(P) Quanto tempo o senhor ficava sem ver dinheiro?

(Q) Ave Maria... eu vim ver dinheiro agora, depois que eu me aposentei... eu me aposentei em 96, em 1996 eu aposentei, né? Me aposentei como seringueiro...mas aí recebi 2 anos, aí cortaram, aí parti pra



agricultura, né? Uma coisa que até o Juiz perguntou: - “porque o senhor não se aposentou como agricultor?” Eu disse: Fica chato, se eu ser freguês dizer que fui patrão, né? E quando eu me aposentei, ele foi e falou pra mim assim: - “Sr Jesus, o senhor tá aposentado, o senhor já pode vir morar na cidade”. Aí eu digo: doutor, dá licença. Ele disse: “pode falar”. - Eu, na mata, me sinto muito mais feliz. Aí ele foi e perguntou: - “porque que o senhor diz isso?” - Por que doutor?! Eu vô no mato, eu ando prevenido doutor; uma fera parte pra cima de mim, eu resolvo com ela. E aqui não, na rua, eu num posso, se eu for resolver, eu manheço morto ou então na cadeia ... (risos) Aí ele disse: - “tá certo”.

A família da comunidade de Jesus segue o modelo patriarcal típico das sociedades rurais e agrárias do Brasil antigo. As famílias da comunidade de Jesus originam-se, todas, de um único tronco: o casal Jesus Gomes de Oliveira e dona Luíza Assunção.

O casal formou família ainda jovem, ele com aproximadamente 22 anos e ela com 17 anos. A primeira filha nasceu em 1955, seguindo-se outros onze filhos e filhas. O ato de casar e constituir família garantiu ao senhor Jesus Oliveira a permanência na terra que era ocupada pela família de dona Luíza e, posteriormente, quando os pais dela se retiraram da região, após o declínio da borracha, a posse das terras que eram da família da esposa e que hoje constituem o território quilombola. No casamento os membros da comunidade quilombola identificam a base da continuidade e perpetuação do grupo, tendo cada um dos cônjuges os seus papéis e atributos definidos pelo contrato matrimonial. Cabem ao homem as tarefas de prover a família de alimentos, moradia, abrigo, gêneros diversos e objetos de uso como canoas, montarias, paneiros para transportes de castanhas e caça. À mulher caberá a criação e educação dos filhos, os cuidados com a casa, as devoções religiosas, o preparo de roupas, remédios e cerâmicas, o cultivo de hortas e pomares. Ambos podem trabalhar com rezas e benzeções, preparo de remédios e garrafadas, prá-

ticas devocionais e aspectos diversos da instrução dos membros do grupo familiar. Caberá a ambos, ainda, o cultivo da roça, que deverá ser realizado com o apoio de todos os filhos que já possuam condições de se deslocarem até as áreas de cultivo, a pesca cotidiana e a criação de pequenos animais (TEIXEIRA, 2008).

O casamento se dá pela escolha da esposa pelo futuro marido. É ele quem a escolhe, mas cabe a ela aceitá-lo ou não. Para a concretização do matrimônio, o rapaz deve apresentar boa disposição para o trabalho, ser previdente e viril, ter princípios morais e religiosos que o identifiquem com o grupo. À noiva compete a demonstração de honestidade e virtude, devendo ser previdente e econômica, premedada e cuidadosa com o lar, os filhos e o marido. Deverá apresentar conhecimentos, disposição e gosto pelo trabalho auxiliar, ao lado do marido e dos filhos nas roças, pescarias e plantações. Se souber costurar e bordar será de grande valia para a família e caso detenha conhecimentos de rezas e plantas medicinais, será considerada ainda melhor.

Na comunidade de Jesus, os filhos devem obediência e submissão aos pais em toda e qualquer ocasião. Observa-se que esta prática é tida como uma norma sagrada. Mesmo os filhos casados e com suas próprias famílias devem respeito, obediência e submissão ao patriarca e sua esposa. Os filhos irão perpetuar o nome e as tradições da família, desde cedo auxiliarão os pais nas tarefas diárias dos roçados, criações, pesca, caça e extrativismo.

O casal Oliveira exerce controle rígido no tocante à moralidade do grupo familiar. Muitas das filhas mais velhas são consideradas “moças velhas”<sup>1</sup>, pois não tiveram oportunidade de se casarem, uma vez que o grupo familiar permaneceu isolado por longo período de tempo, após o

1. Moça velha é a mulher que não se casou e não pode, desta forma, constituir, ao lado do marido, uma família. Teoricamente permaneceram virgens e vivem na casa dos pais auxiliando na criação de filhos e netos mais novos e nos serviços domésticos. São elas que cuidam dos pais durante a velhice.



declínio da borracha. Atualmente, com a intensificação dos contatos entre os membros da família e a vizinhança, composta por colonos e proprietários das terras circundantes, há uma grande preocupação dos pais com suas filhas mais novas e das moças velhas com as solteiras em idade de namoro. Esta preocupação se estende, ainda, às relações entre primos e entre tios e sobrinhos. Todos são atentamente vigiados pelos olhares dos mais velhos. Os casamentos atuais ocorreram entre os filhos e filhas do casal Oliveira e membros de fora da comunidade, via de regra, moradores das imediações e, em todos os casos, pessoas do Vale do São Miguel. Mesmo sendo uma comunidade formada por um único e grande grupo familiar, as relações endogâmicas não são toleradas pelo grupo. Aos que não puderam constituir famílias por falta de parceiros ou parceiras, ficou reservada a condição de solteiro ou solteira (TEIXEIRA, 2008).

Esta condição é geralmente aplicada às mulheres da comunidade, uma vez que a capacidade de locomoção destas sempre foi muito mais limitada do que a dos homens do mesmo grupo. Ainda encontramos algumas das moças velhas da comunidade de Jesus que nunca foram a nenhuma das pequenas cidades da região e não conhecem nenhuma das cidades locais. Quanto aos homens, seu poder de deslocamento garante-lhes maiores facilidades para encontrarem suas noivas e esposas. Mesmo assim, encontramos na comunidade três mães solteiras e um pai solteiro. Em todos os casos, os pais solteiros e seus filhos são acolhidos e mantidos por seus pais e são aceitos sem restrições por toda a comunidade.

As famílias são chefiadas, sem exceção, pelos maridos e no caso das mães solteiras, são os avós que mantêm a nova família constituída pela mãe e seu filho. O velho patriarca mantém ao redor de sua casa um conjunto de pequenos quartos destinados a abrigar membros da família que necessitem residir no núcleo principal da comunidade. Percebe-se na comunidade de Jesus, portanto, um único tipo

de grupo familiar: Família nuclear de chefia masculina: composta pelos cônjuges e seus filhos, podendo, ainda incluir mães e pais solteiros (filhos do casal principal) e seus filhos (TEIXEIRA, 2008).

Os jovens desejam namorar para casar cedo e constituir família. Encontram-se totalmente dispostos ao casamento (16 a 21 anos), faltando-lhes, em muitos casos, o encontro do (da) parceiro (a) ideal ou possível. A distância e o relativo isolamento ainda são fatores que determinam a relativa demora na constituição das novas famílias.

Para a autorização de namoro e casamento, a primeira condição imposta pelos pais e pelo patriarca Jesus é a de que o novo cônjuge aceite viver na comunidade. Ao novo casal será destinada uma área para plantio, cultivo e criação, além da construção de sua própria moradia. Os mais novos apreciam, enormemente, a vida nas imediações da casa do senhor Jesus, por ser este o único espaço que possui energia elétrica, água gelada, rádios, aparelhos de som e televisão.

Figura 03: Casa principal da comunidade

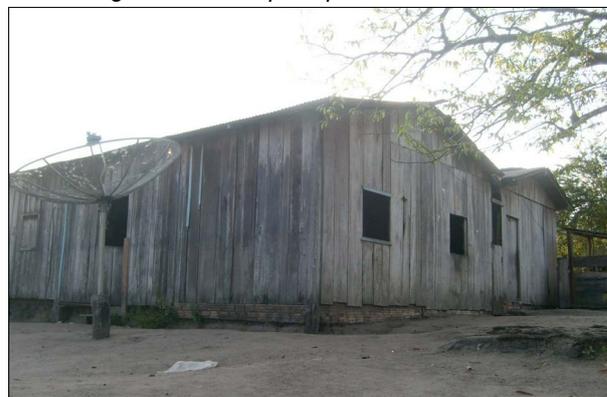


Foto: Gustavo Gurgel (2008)

### A evolução da Comunidade Jesus

No ano de 1960, com a queda do preço da borracha, a família mergulhou em um novo período de penúria, Teixeira (inédito – 2008) destaca esse período onde a comunidade consegue compensar essa situação “pela coleta e venda da castanha-do-pará e pelo plantio de mandioca (*Manihot esculenta*) para a produção de farinha”.

Nos anos 1970 e 1980, as terras da região do São Miguel passaram por suces-



sivos processos de ocupação e colonização de base agropastoril, consequência do avanço das frentes de expansão econômica advindas do eixo da BR-364.

O Projeto de Colonização Primavera trouxe os colonos para perto da comunidade. Embora vissem há mais de 50 anos na região, a família passou a perder suas terras diante do avanço dos novos colonos que possuíam títulos de assentamento oferecidos pelo INCRA.

O Projeto Primavera sofreu graves revezes diante da malária que devastou a região, inviabilizando a sobrevivência dos colonos. As terras abertas e parcialmente desmatadas terminaram, na maior parte, compradas ou “apossadas” por grandes proprietários de outras regiões do Estado e do País”. Diante dessa nova ordenação territorial, a família viu-se confinada a um pequeno lote de terras e os fazendeiros terminaram por decidir em reuniões locais a proporção e os limites das terras que caberiam à família quilombola. Assim, criou-se um impasse evidente, ficando o grupo de remanescentes de quilombos sujeitos a autoridade informal dos fazendeiros locais, que chegaram, mesmo a fincar porteiras que são mantidas sob cadeado nas estradas públicas de acesso ao quilombo, definindo quem pode ou não ter acesso às terras onde vive a família quilombola (TEIXEIRA, 2008).

Vemos que a região ocupada pela comunidade de Jesus vive em constante tensão. Disputas fundiárias tornam-se cada vez mais frequentes, de um lado, as populações de colonos atraídos pelos projetos de assentamento realizados pelo INCRA, que não consegue assentar todos, pois a demanda excede a oferta de terra e, do outro lado, os poucos fazendeiros que têm se apossado da maior parte das terras dos assentados. Além disso, temos ainda a área da REBIO Guaporé, limitando a capacidade de expansão da comunidade. Entre colonos, posseiros, fazendeiros e a REBIO encontram-se as terras pleiteadas pela comunidade Jesus.

Hoje, essa área constitui um território de aproximadamente 5.900 hectares, em sua maioria formada por terrenos alagadiços, inundados durante a longa estação das chuvas, entre os meses de novembro a abril. Apenas 10% do território é formado por terras firmes, livres das inundações periódicas. A família perdeu todas as terras de castanhais para os fazendeiros que as transformaram em pastos. As terras pretendidas ainda estão sendo alvo da ação inescrupulosa de fazendeiros e madeireiros que invadem a propriedade e exploram ilegalmente a madeira. “A tensão tem sido controlada pela evidente sensibilidade política e diplomática do patriarca, senhor Jesus, que sempre manteve uma relação de cordialidade com seus vizinhos, mesmo em situações de adversidade” (TEIXEIRA, 2008).

O avanço realizado por grandes fazendeiros sobre as terras antes ocupadas pela comunidade é perceptível sobre todas as circunstâncias.

Teixeira (2008) ainda relata a constrangedora situação:

Ao adentrarmos as terras da comunidade encontramos uma porteira que impede a livre passagem pela estrada pública. Esta porteira foi fixada na estrada pelo fazendeiro Renato e, por sua ordem o capataz da fazenda limita o acesso dos que se dirigem à comunidade quilombola.

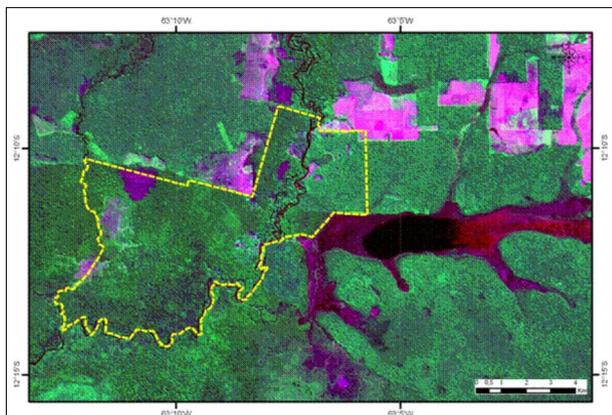
Em nossa visita à comunidade para realização da pesquisa, ao retornamos para a cidade numa sexta-feira às oito horas da manhã, encontramos a porteira fechada com cadeado da mesma forma que o pesquisador acima citado havia encontrado há aproximadamente um ano. Podemos concluir que nada foi feito para que a porteira e o cadeado fossem retirados, já que se trata de uma estrada pública.

A alegação do senhor Renato é a de proteção ambiental, pois, segundo ele, o senhor Jesus não impede ninguém de pescar em suas terras e com isso o peixe tem ficado escasso e difícil. O próprio fazendeiro, que já desmatou a maior parte de suas terras mantém pretensão sobre as terras da “Lagoa Preta”, limitando, a título de pre-



servação ambiental, o acesso dos moradores da localidade à dita lagoa.

Figura 04: Imagem satélite da Lagoa Preta e área desmatada da fazenda do senhor Renato



Fonte: Imagem de satélite Landsat TM, Cena 231/068 Bandas 3, 4 e 5, composição colorida RGB, de 21/07/2008.

O mesmo fazendeiro, senhor Renato, denunciou o senhor Jesus ao IBAMA, em 2005, por extração ilegal de madeira, gerando um nível de tensão e insatisfação da comunidade. Enquanto as melhores terras foram “ocupadas” pelos grandes pecuaristas, a família do senhor Jesus Oliveira permaneceu nas áreas alagadiças e nos limites das terras que foram transformadas, em 1982, em Reserva Biológica, a REBIO Guaporé.

Em entrevista perguntamos ao Senhor Jesus:

*(P) Senhor Jesus, já quiseram comprar suas terras? O senhor já quis vender suas terras ou sair da localidade?*

*(Q) Não, oferecer dinheiro não. Quando a velha às vezes ela se aborrecia e dizia assim “eu vô embora”, eu digo: você pode ir que eu num vô! Ai ela se aquietava, né? E às vezes assim também às vezes eu me aborrecia e dizia: eu vô embora. Ela dizia assim: “não, então você pode ir também que eu num vô”. Intonce, toda vida foi assim dizincontrado, né? Intonce, eu acho que foi Deus que ajudou isso aí, né? No caso de os dois dizer vamu imhora, vamu imhora. Nós tinha perdido tudo, né? Tava tudo na mão dos fazendeiro.*

Se não fosse a persistência e paciência do casal seria pouco provável a permanência dessa comunidade quilombola na região, as pressões causadas por fazendeiros, madeireiros e pecuaristas são cons-

tantes gerando uma injusta disputa sobre o território que é legítimo dessa comunidade.

Diferentemente da comunidade quilombola de Santo Antônio do Guaporé, a comunidade de remanescentes quilombolas de Jesus não enfrentou problemas com o IBAMA, uma vez que as terras da REBIO Guaporé nunca avançaram sobre as terras da comunidade. Como bem observou Teixeira:

O próprio IBAMA mostra-se interessado na conclusão do processo de delimitação fundiária da comunidade quilombola, uma vez que esta deverá servir como anteparo aos avanços dos fazendeiros sobre as terras imediatamente contíguas à REBIO Guaporé. (TEIXEIRA, 2008)

Atualmente, a comunidade vive da agricultura e da pecuária de subsistência, permanecendo em uma região onde os terrenos são, em sua maioria absoluta, inundáveis, portanto, pouco propensos à agricultura e ao desenvolvimento da pecuária. Todas as terras firmes que circundam a comunidade, incluindo os antigos castanhais, foram ocupadas por fazendeiros e grandes proprietários rurais.

Partindo dessa infeliz condição e já observando as dificuldades enfrentadas pela comunidade questionamos o senhor Jesus:

*(P) Senhor Jesus, o senhor gostaria de fazer mais alguma roça aqui? Tem alguma coisa que o senhor ainda gostaria de plantar?*

*(Q) Roça eu já fiz muito, só que hoje a gente tem vontade de fazer uma plantação ai plantar as coisa que como aqueles inhame né? Uma coisa que todo mundo tá falando né? Diz que dá muita saída né? E mandar mecanizar um pedaço de terra aí né? E plantar bastante! Porque a terra que nois temos pra autorizar é só isso aqui e um pedaço lá, né? Porque pra cá a maioria é banhado também. E pra planta nesse banhado só aquele arroz do brejo ai é uma beleza, mas só que a gente aqui num tá podendo roçar também (...) que as vezes a gente queria fazer uma coisa, antigamente num era IBAMA era IBDF, chegava aqui e dizia “não faça isso não, a gente tá pedindo, que pa amanhã vocês num entrar numa fria né?” Falavam assim, a gente já*

num tem nada né ? Outro dia eu falei com eles, sem ser essa vez agora que vieram, eu digo ó o fazendeiro entro ai derrubou 200, 300 400 alqueire tudo bem né? Agora eu quero ver se nois pode roça ao meno pa planta assim alguma coisa uma roça né? Ele respondeu pra mim assim “o senhor num vai leva a mal não, né eu lhe responder essa preogunta – faz de conta que eu num vi nada e o senhor num me falou nada”. Agora na minha visão eu entendia assim que se ele quiser, se eu fizer alguma coisa e chegar aqui e quiser falar, eu digo não, não vamu por o pingo no i né? Você faz de conta que você num viu nada também e pronto cabousse (risos).

Percebemos que o IBAMA, embora tendo realizado fiscalização na área, e algumas vezes, erroneamente, responsabilizando a comunidade de impactos gerados por fazendeiros, não tem causado muitos problemas para a comunidade, Algumas vezes, até tenta proteger a área de invasões de caçadores e pescadores. Partindo do bom senso, o IBAMA permite que a comunidade faça suas plantações de subsistência sem maiores problemas, conforme se pode observar nas figuras abaixo.

*Figura 05: Roça de macaxeira, principal cultivo da comunidade tanto para o consumo como para a comercialização na cidade*



Foto: Gustavo Gurgel (2008)

Além das dificuldades naturais, devidas à maior parte da área ser alagada, ainda existe a fiscalização do IBAMA que limita a área do roçado quilombola, dificultando assim a subsistência e manutenção da comunidade. Ainda assim, a comunidade não pode contar, ou pouco pode contar, com o apoio de órgãos públicos que poderiam dar algum apoio a essas famílias para melhorar sua lavoura, elevando o nível da qualidade de vida da comunidade.

Continuando a entrevista:

*(P) Senhor Jesus, o que mais está faltando aqui para a sua comunidade?*

*(Q) Em primeiro lugar, pra mim era uma comunicação, né? Em segundo, um barco ou a camioneta, mas faz tempo, o que a gente sabe aqui é que a o prefeito que saiu que era o Dr. Paulo ele deixou o motor zerado compradim e esse motor nunca apareceu, isso ai todos dizem, né? Que esse motor foi comprado e deixado aqui na comunidade. Nunca veio! Já melhoria bem, tem também os alunos, a melhoria da escola né? Um professor que dê aula pra outras séries. Outro pobrema é a energia, tem as placas, mas as baterias já tão esgotadas.*

*Figura 06: Escola de ensino fundamental da comunidade*



Foto: Gustavo Gurgel (2008)

## Considerações finais

Há que se atentar para o fato de que a pressão sobre s recursos naturais da região onde está localizada a Comunidade de Jesus vem paulatinamente dilapidando o patrimônio genético e a terra de onde seus habitantes tradicionalmente retiram o seu sustento. Por isso, garantir à Comunidade de Jesus condições para sua perpetuação, implica em pensar sua reprodução sócio-cultural. Só assim haverá melhorias na qualidade de vida dos habitantes da região.

Uma gestão responsável dos recursos naturais, que leve em consideração, inclusive, as ameaças constantes aos recursos pesqueiros existente na região da Lagoa Preta, pela presença desordenada de pescadores, turistas e outros é o que se espera das autoridades responsáveis.



A Comunidade de Jesus espera confiante no pleno atendimento de pleito feito junto ao INCRA e demais órgãos competentes, quanto ao reconhecimento de sua área de ocupação, considerando que a pretensão é legítima, além de resgatar uma dívida secular com as populações negras.

### Referências

BANDEIRA, Maria de Lurdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia*. Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo, Brasiliense, 1986.

CABRAL, Octaviano. *História de uma região*. (Mato Grosso, fronteira Brasil – Bolívia e Rondônia). Niterói: Himalaia, 1963.

CORREA FILHO, Virgílio. *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: INL / MEC, 1949.

DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). *Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica*. São Paulo: NUPAUB / USP, 2000.

DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). *Desmatamento e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: NUPAUB / USP, 1999.

DIEGUES, Antônio Carlos S.; MOREIRA, André de Castro (org.). *Espaços e recursos naturais de uso comum*. São Paulo: NUPAUB / USP, 2001.

DIEGUES, Antônio Carlos. *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2000.

DIEGUES, Antônio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 1996.

FLORENCE, Hercules. *Viajem fluvial do Tietê ao Amazonas*. São Paulo: Cultrix. Ed. USP. 1977.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. *Dos Campos d'Ouro à Cidade das Ruínas, Grandeza e Decadência do Colonialismo Português no Vale do Guaporé, séculos XVIII e XIX*. Recife: Dissertação de Mestrado, FFLCH/Mestrado em História/UFPE, 1997.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. *Campesinato negro de Santo Antônio do Guaporé, identidade e Sustentabilidade*. Belém: NAEA/UFPA, Tese de Doutorado. 2004.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de expansão e estrutura agrária. (estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VOLPATO, Luisa Rios Rice. *Cativos do sertão. Vida cotidiana e escravidão em Cuiabá. 1850-1888*. São Paulo: Marco Zero / EUFMT. 1993.

VOLPATO, Luisa Rios Rice. *Mato Grosso, ouro e miséria no antemural da colônia*. Dissertação de Mestrado FFLCH / USP. São Paulo, 1980.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## QUILOMBOLAS DO TAMBOR: A HISTÓRIA E OS CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS OCACIONADOS PELA INTRUSÃO DE SUAS “TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS”

*Emmanuel de Almeida Farias Júnior\**

**Resumo:** Assiste-se neste início do século XXI na sociedade brasileira a uma crescente movimentação em torno da emergência de identidades coletivas. Em toda a região amazônica uma diversidade de agentes sociais tem se mobilizado identitariamente em torno de reivindicações referidas a fatos do presente tal como em outras regiões do país. A promulgação da nova Constituição Federal em 1988 facultou “condições de possibilidade” para mobilizações étnicas. Neste sentido, as classificações relativas aos denominados “caboclos” sofreram transformações profundas. Os agentes sociais a elas referidos passaram a reivindicar identidades étnicas, baseados em critérios político-organizativos que perpassam desde acontecimentos históricos de ruptura e transformação social até fatores que indicam uma “invenção de tradições”, ressemantizando os “mitos de origem”. Está em curso, portanto, um processo social de profunda ruptura com as classificações oficiais. No início do século XX, continuavam a chegar tanto no rio Negro, como em outros rios do Estado, trabalhadores vindos de outras partes do Brasil para trabalhar na produção da borracha. A essa altura, o mercado estava sendo aquecido pelo desenvolvimento industrial e posteriormente, pela chamada “segunda guerra mundial”. Nesse contexto, se inserem as “famílias negras” do rio Jaú e Igarapé Paunini que na primeira década do século XX chegam ao rio Jaú. O presente trabalho aborda as questões identitárias das comunidades de remanescentes de quilombo do Tambor e os conflitos socioambientais ocasionados pelas questões referentes à sua territorialidade.

**Palavras-chave:** Quilombolas do Tambor; Identidade étnica; Territorialidade; Conflitos socioambientais.

**Abstract:** At the beginning of the 21st century, there is a growing movement in Brazilian society in the emergence of collective identities. Across the Amazon region, a diversity of agents social organizations have mobilized themselves identitatively around claims referred to facts of the present as in other regions of the country. The promulgation of the new Federal Constitution in 1988 provided “conditions of possibility” for ethnic mobilizations. In this sense, the classifications related to the so-called “caboclos” have undergone profound transformations. The social agents referred to them started to claim identities ethnic, based on political-organizational criteria that range from historical events of rupture and social transformation to factors that indicate an “invention of traditions”, reshaping “myths” source”. Therefore, a social process of deep rupture with official classifications is underway. In the early twentieth century, workers continued to arrive both on the Negro River and on other rivers in the State, workers from other parts of Brazil to work in rubber production. At this point, the market was being heated by industrial development and later by the so-called “second war worldwide”. In this context, the “black families” of the Jaú river and Paunini Igarapé, who arrived in the Jaú river in the first decade of the 20th century, are inserted in this context. The present work addresses the identity issues of the communities of remnants of the Tambor quilombo and the socio-environmental conflicts caused by issues related to its territoriality.

**Keywords:** Quilombolas do Tambor; Ethnic identity; Territoriality; Socio-environmental conflicts.

### Introdução

Assiste-se neste início do século XXI na sociedade brasileira a uma crescente movimentação em torno da emergência

\* Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Graduação (2006) em Ciências Sociais, Mestre (2008) em Sociedade e Cultura na Amazônia e Doutor (2016) em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

de identidades coletivas. Em toda a região amazônica uma diversidade de agentes sociais têm se mobilizado identitariamente em torno de reivindicações referidas a fatos do presente tal como em outras regiões do país. Podemos, assim, nos referir comparativamente e com certo acuro, a quilombolas, indígenas, faxinalenses, pomeranos, ciganos, ribeirinhos, seringueiros, unidades de fundos de pasto, afroreligio-



sos, artesãos do Arumã, pescadores tradicionais, piaçabeiros e peconheiros dentre outras identidades emergentes. Tais identidades combinam situações históricas, como no caso dos ciganos, com situações contingentes, do mesmo modo que articulam mobilizações de livre acesso aos recursos naturais e de garantia de direitos territoriais que asseguram sua reprodução física e social.

Na Amazônia, para ilustrarmos este processo real podemos nos referir inicialmente aos povos indígenas. Por muito tempo, certas etnias em franco processo de etnogênese (OLIVEIRA FILHO, 1999) foram designadas como “caboclos” ou em processo de “cabocliização”, de acordo com “interpretações clássicas” ou com “estudos de comunidade”, que privilegiaram a Amazônia. Podemos citar aqui os destacados trabalhos etnográficos de Charles Wagley e Eduardo Galvão<sup>1</sup>.

Do mesmo modo, podemos também mencionar os agentes sociais que se auto-definem como “remanescentes de quilombos”. Foram igualmente designados como “caboclos”, por interpretações de inspiração evolucionista, que os representavam como “tipos intermediários”. No caso dos “quilombolas”, referidos à denominada “comunidade” do Tambor, que aqui foi tomada como referência empírica para fins de pesquisa, estes agentes sociais foram designados de “nordestinos”. Na pretensão de classificá-los como estrangeiros à Amazônia e com isto ilegalizá-los, os gestores do Parque Nacional do Jaú elegeram uma nomeação intitulada a uma suposta origem geográfica que não amazônica. Tais referências podem ser encontradas no Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú (1998) ou ainda em trabalhos como o do historiador Victor Leonard (1999), que priorizaram a naturalidade. O último estudo priorizou a fala dos agentes que con-

1. Os livros “Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos” (1977) de Charles Wagley e “Santos e visagens; um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas” (1976) e Eduardo Galvão.

trolavam a área há cem anos. Não atentou para os processos sociais e para as relações que substituíram as relações de patronagem da família Bezerra<sup>2</sup>.

Numa análise mais detida desta segunda situação, tem-se que as condições sociais a ela referidas foram anteriormente designadas de “comunidades negras rurais”. Examinando as implicações deste processo têm-se, segundo Almeida (2002), que tais agentes sociais, foram consideradas “situações especiais” na estrutura fundiária e assim era classificadas pela agência fundiária oficial. Segundo o autor, eram compreendidas pela agência oficial como exceção ou exotismo, sendo consideradas “fora do comum” e/ou “marginais”. Em virtude disto, segundo Almeida, essas situações compreendiam:

(...) uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais (solos, hídricos, florestais), utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre caráter privado e comum, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizacionais e econômicos, consoante práticas de representações próprias. (ALMEIDA, 2002, p.45)

O autor destaca ainda que ao longo do período histórico de ocupação, que antecedeu à abolição formal da escravidão:

(...) os camponeses (ascendência escrava, seja africana ou indígena) foram “treinados” para lidar com antagonistas hostis, ou seja, para negar a existência do quilombo que ilegítimaria a posse, que ilegalizaria suas pretensões de direito (dominação jurídica de fora para dentro dos grupos sociais). Ao admitir que era quilombola equilibrava ao risco de ser posto à margem. Daí as narrativas místicas: terras de herança, terra de santo, terras de índio, doações, concessões e aquisições de terras. Cada grupo tem sua estória e construiu sua identidade a partir dela. (ALMEIDA, 1996a, p.17)

2. A família Bezerra funda sua primeira firma comercial a partir de 1907, sendo denominada “BEZERRA & IRMÃOS”, conforme o contrato comercial.



A promulgação da nova Constituição Federal em 1988 facultou “condições de possibilidade” para mobilizações étnicas. Neste sentido, as classificações relativas aos denominados “caboclos” sofreram transformações profundas. Os agentes sociais a elas referidos passaram a reivindicar identidades étnicas, baseados em critérios político-organizativos que perpassam desde acontecimentos históricos de ruptura e transformação social até fatores que indicam uma “invenção de tradições”, ressemantizando os “mitos de origem”. Está em curso, portanto, um processo social de profunda ruptura com as classificações oficiais.

### **De seringueiros a quilombolas – categorias sociais em transformação**

Como assegurou D. Frederico Costa (1909), a economia no rio Negro baseava-se principalmente na extração da borracha da hévea ou seringueira. Segundo os dados estatísticos, apresentados por Arthur C. Ferreira Reis (1977), o rio Negro era o que menos produzia, com relação ao rio Purus e Madeira, sendo que em 1900, o Purus produziu 5.520 toneladas.

Segundo Reis, o rio Negro, em 1900, produziu 512 toneladas, 521 em 1901 e 313 em 1902. Porém, tal fato podia ser explicado, de acordo com o Sr. João Bezerra Vasconcelos Filho (um dos herdeiros da empresa seringalista que atuava no rio Negro, na primeira metade do século XX, denominada e Bezerra & Irmão, posteriormente Bezerra, Irmãos & Companhia), da seguinte forma:

O Seringal nosso aqui era o seguinte, porque pra lá pro Alto Juruá, os seringais são na terra firme, então lá é de inverno a verão, o nosso aqui, é por tempo, aqui as terras são alagadiças, o fabrico aqui é de junho até dezembro [Seu João Bezerra, 81 anos, Novo Airão, 16-02-08].

Conforme Reis (1977), na extração do látex na Amazônia, do ponto de vista econômico, pode-se assinalar dois momentos distintos. O primeiro, a partir de 1850, com

o aumento da demanda de produtos manufaturados dos países industrializados. O segundo, com a segunda guerra mundial, inclusive com planos governamentais baseados em tratados internacionais para a produção do da borracha.

No referido livro, os conflitos com os povos indígenas estão diluídos no processo de exploração do látex. Os atos de brutalidade e violência contra os povos indígenas, no decorrer deste processo, são justificados pelo autor. Para Reis (1977), a unidade social, caracterizada pelo seringal, foi responsável pelo dito “progresso econômico”, pela libertação do “sertão Amazônico” da “barbárie” e pela expansão das fronteiras nacionais, inclusive com a anexação do Acre.

De acordo com a leitura de João Pacheco de Oliveira Filho (1988), podemos dividir em três grupos a literatura sobre os seringais na Amazônia:

- as monografias: que descreveram de modo global e privilegiaram fatores técnicos;
- os artigos e ensaios específicos: que enfatizam situações específicas, mas deixaram de lado o rio Solimões;
- os trabalhos de investigação histórica: se limitaram as “tradicional histórias ou interpretações do Amazonas”, ou seja, às periodizações ortodoxas.

Segundo o autor, todos esses textos, partiam do princípio “de que se devesse sempre avaliar a implantação da empresa seringalista a partir das descrições de como funcionavam os seringais do Acre ou do Madeira” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 68). A partir dessas situações específicas eram elaborados modelos explicativos gerais que caracterizam, por muito tempo, a exploração da borracha na Amazônia.

Desta forma, para Arthur C. Ferreira Reis (1977), os seringais poderiam ser caracterizados pelos tipos sociais, tais como: “o patrão”, “o guarda-livros”, “o caixeiro”, “o toqueiro”, “o caçador”, “o brabo”, “o seringueiro”. Poderiam ser caracterizados



também pela estrutura cultural, resultante da interação social entre “indígenas”, “negros”, “caboclos” e “brancos”. O autor revela certo primordialismo quanto ao seu procedimento classificatório, ou seja, adota critérios pretensamente objetivos.

Podemos perceber a partir das análises realizadas por Oliveira Filho (1988), sobre a utilização da força de trabalho indígena nos seringais do rio Solimões, que o seringal como “unidade social”, não se trata de um modelo homogêneo, como faz crer Reis (1977). Para Oliveira Filho (ibidem), podemos falar de “diferentes modelos de seringal”, a partir dessa ideia, podemos assinalar também diferentes formas de atuação dos denominados “seringalistas”.

Como observaremos, a organização da empresa extrativa no baixo rio Negro, implantada pela família Bezerra, diferenciava-se dos modelos existentes no rio Purus e Madeira, bem como do rio Solimões, analisado por Oliveira Filho (1988). Neste caso o “barracão” estava situado na vila de Airão, assim como a sede comercial da firma. De acordo com o depoimento de um de seus descendentes, eles não possuíam residência e nem comércios nos seringais. Ali existiam somente as “colocações dos seringueiros”.

Outra distinção a ser feita, é que a produção da borracha no rio Jaú, afluente da margem direita do rio Negro, era realizada no período de verão. Mesmo assim, não findavam aí as relações de aviamento comercial entre “fregueses” e “patrões”. No período da entressafra em que cessava a produção de borracha, os “fregueses” se voltavam para a coleta de castanha, a extração de balata, sorva e pele de animais. O “freguês” podia se tornar, inclusive, um caçador de jacaré.

A família Bezerra, no entanto, exercia um rígido controle das vias de acesso ao rio Jaú. Para isso, segundo os agentes sociais designados como “fregueses” ou “seringueiros”, a família Bezerra contava com pessoas ditas de confiança, que se encarregavam em delatar a negociação da

produção da borracha feita por “fregueses” com os denominados “regatões”.

No baixo e médio rio Negro, os “patrões” estavam estabelecidos nas vilas e povoados, como Moura, Airão e Tauapesassú. A exploração da borracha foi consolidada pelas chamadas “firmas comerciais” que estabeleceram, assim, relações de patronagem, através de adiantamentos e controle de crédito. Esses “patrões” atraíam trabalhadores e os distribuíam pelos rios, nas chamadas “colocações”:

(...) o papai já veio por intermédio deles [“Bezerra & Irmãos”], sendo seringueiro dele, sabe... foi o tempo que ele foi cortar seringa com ele... e lá ele se casou com a mamãe e de lá ele não saiu mais, quer dizer, saia, mas só para comprar as coisas, comprar roupa, remédio, café mesmo. (Seu Manoel Bernardo, 66 anos, Novo Airão, 18-02-08)

A Família Bezerra, vinda do Estado da Paraíba, em 1900<sup>3</sup>, estabeleceu-se na sede de Airão, antiga Santo Elias do Jaú, para trabalhar com a comercialização da borracha, através do adiantamento e do fornecimento de gêneros alimentícios e de instrumentos de trabalho. Constituíram-se como “patrões” no baixo rio Negro, em rios como: Puduari, Carabinani e rio Jaú. Os Bezerra assumiram em Airão, tanto o poder econômico, quanto político. De acordo com o Sr. João Bezerra, descendente da empresa extrativista, sua família assumiu o poder, após assumir o negócio e a relações comerciais da família Viana, lembra ele do seu Marcos Viana.

A firma “Bezerra & Irmãos” durou até 1925. Neste ano, os sócios realizaram o “distrato” e firmaram outra empresa, denominada “Bezerra, Irmãos & Companhia”. De acordo com os “Contratos de Associação Mercantil” datados de 1907 e 1925, a empresa da família Bezerra estaria representada em Manaus, pelo Sr. Joaquim

3. A entrevista com o Sr. João Bezerra de Vasconcelos Filho, 81 anos, durante o trabalho de campo realizado em fevereiro de 2008, vieram quatro irmãos, que são eles: João Bezerra de Vasconcelos, Pedro Bezerra de Vasconcelos, José Bezerra de Vasconcelos e Francisco Bezerra de Vasconcelos.



Gonçalves de Araújo, através da firma “J. G. Araújo”.

Dessa forma, tanto no documento intitulado “Distrato por dissolução de sociedade” de 1925, quanto no contrato da nova fisionomia da empresa “Biserra & Irmãos”, a firma “Biserra, Irmãos & Companhia”, de 1925, há referências a terras, com a seguinte indicação: “exploração e direito de posse”, que se tratavam de concessões.

Tais terras de “exploração e direitos de posse”, referem-se a propriedades nos rios Puduari, Carabinani, Jaú, no Baixo Rio Negro, para a exploração de castanha e borracha, onde se tem construído benfeitorias. Contudo, os contratos referem-se ainda, as propriedades denominadas contratualmente como “bens de raiz” que se constituem também de seringais e castanhais.

As relações comerciais da família Bezerra iam além dos rios Carabinani, Puduari e Jaú. De acordo com depoimento do Sr. João Bezerra, elas se estendiam aos rios Unini, Jauaperi, Jufari, Cheruini e rio Branco. Os produtos por ele negociados não se limitavam a castanha e borracha. Segundo o entrevistado, a firma de sua família também comercializava piaçava, breu, além de couros de animais, como o do jacaré.

O rio Jaú, no Baixo rio Negro, esteve durante toda a primeira metade do século XX, esteve quase que exclusivamente sob o domínio da família Bezerra. Além das 12 propriedades declaradas por ele, entre castanhais e seringais, eles possuíam “fregueses” distribuídos ao longo do rio. Excepcionalmente as terras reivindicadas pelas famílias dos Savedra, do Sr. Jacintho e do seu sobrinho, o Sr. José Maria, e do Sr. Isídio<sup>4</sup>.

4. Conversa com o Sr. Valdir Savedra, sua família descende de chineses que vieram morar no rio Jaú, lá se estabelecendo. Quanto ao Sr. Jacintho, este é identificado por um descendente da família Bezerra como sendo o primeiro “preto” a se estabelecer no Jaú, sendo seguido por seu sobrinho, o Sr. José Maria, e pelo Sr. Isídio.

### “No tempo do patrão”<sup>5</sup>: os fregueses da família Bezerra

A partir do final do século XIX e toda a primeira metade do século XX, o comércio da borracha no rio Negro, era regulado por uma série de “firmas comerciais”, entre elas a “Bezerra, Irmãos & Companhia”. As referidas firmas reproduziram o sistema de aviamento de mercadorias, que mantinham dependentes os denominados “fregueses”. Tal sistema foi largamente praticado no Amazonas.

A relação “patrão-freguês” era reproduzida em níveis variados da interação durante as transações comerciais. Tanto os descendentes da família Bezerra se representam como “fregueses” da empresa “J.G.Araújo” (grande firma do Amazonas), quanto os denominados “seringueiros” no rio Jaú como “fregueses” da firma da família Bezerra.

Com a intensificação do processo de exploração da borracha e de outros produtos extrativistas e de origem animal, as elites locais de comerciantes e “patrões” passaram a ocupar os afluentes do rio Negro. Tais empresas provocaram inúmeros conflitos com povos indígenas que habitavam esses rios. Têm-se relatos extensos de aludidos “ataque de índios”<sup>6</sup> e “massacres de índios” nas vilas de Moura, Airão e nas proximidades de Tauapessassú. Tão farto são os relatos das represálias aos indígenas em um tom de “guerra justa” para justificar o genocídio.

Os constantes conflitos com os Jauaperis (Waimiri-Atroari) não permitiram que eles fossem compulsoriamente conduzidos aos seringais e piaçabais do rio negro. Ao contrário, eles foram impelidos pelas elites locais (“seringalistas e patrões”), para o interior de suas terras, a fim de explorarem os diversos ramos da indústria

5. Expressão utilizada durante entrevista pelo Sr. Marcolino, 83 anos, no trabalho de campo realizado em Novo Airão, em fevereiro de 2008.

6. Coleção de Relatórios de Presidente de Província de 1852-1889. In: Governo do Amazonas – Secretaria de Cultura. Documentos da Província do Amazonas: legislação e relatórios, 1852-1859. Cd-Rom, vol. 2.



extrativista. As “correrias” eram realizadas, neste sentido, para afastar o “obstáculo” aos interesses de “seringalistas”.

A família Bezerra exercia o controle sobre as relações comerciais no rio Jaú. Mesmo as poucas famílias que não eram “freguesas” e não vendiam sua produção de borracha para a família Bezerra, não podiam negociar com regatões, tinham que vender a produção em Manaus. A relação “freguês-patrão” era regulada pela aludida exclusividade do “patrão” sobre o produto do trabalho do “freguês”.

Com relação às atividades agrícolas, poucas famílias a mantinham, como a produção de farinha. Com a intensificação da produção da borracha, muitos “fregueses” passaram a cortar seringa mesmo no inverno, com as estradas alagadas. Uma dessas famílias era a do Sr. Jacinto, filho do Sr. José Maria e morador do “Rio dos Pretos”. Como veremos, sua família possuía relativa autonomia produtiva em relação aos outros moradores do rio Jaú:

(...) aquele lá era o Rio dos Pretos, eles não entravam lá não, que sabiam que lá era nosso, na teimavam de entrar não, só ia gente lá, porque para cá, naquele tempo, para ai para o Alto Jaú, era pouca gente que plantava roça, era só na seringa, de inverno a verão, ai faltava farinha, eles sabiam que lá tinha, ai eles iam lá para comprar um tanto de farinha, dois, até o patrão chegar, iam bater lá onde nós morávamos. (Seu Jacinto, 74 anos – 1º tesoureiro da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor – Novo Airão, 19-02-08)

Conta-nos o Sr. Jaço, que o Sr. Isídio entrou no igarapé Paunini junto com o Sr. José Maria, e quando lá se estabeleceram, passaram a explorar lados opostos do igarapé o Sr. José Maria trabalhava com borracha e o Sr. Isídio com castanha. No entanto, a família do Sr. Jaço não fazia parte dos fregueses da família Bezerra. Ao contrário do Sr. Isídio, que mantinha relações comerciais com a firma “Bezerra & Irmãos” antes de ir trabalhar no igarapé Paunini.

De acordo com os outros filhos de Sr. José Maria e de Dona Otilia, “não tinha

esse negócio de patrão, nem nada não, ele mesmo comprava a mercadoria, comprava a mercadoria de muito, muito mesmo, não tinha patrão não” [Dona Carita José dos Santos, 69 anos, Novo Airão, 19-02-08]. Mas com a volta do Sr. José Maria para Sergipe, a família teve que estabelecer outras relações comerciais, seja com a firma Bezerra, ou posteriormente a ela, com os chamados “regatões”.

Não ser “freguês”, significava ter relativa autonomia. Pois a empresa extrativista reconhecia do domínio dessas famílias sobre a terra. Porém, o controle das relações comerciais no rio Jaú era regulado pela firma Bezerra. Percebemos, ainda, a representação feita pelos ditos “pretos” do “Rio dos Pretos”, com relação à família Bezerra:

(...) o coronel João Bezerra era bravo, eu conheci o coronel João Bezerra, era coronel... mas não mexiam com eles não, eram poucas as famílias que os Bezerra não mexiam, do tio Jacinto, do meu pai, dos Savedra, do menino ali, bem pouco, o resto, tudo era dos Bezerra e se acabou em nada, se acabou em nada. (Seu Marcolino, 83 anos, Novo Airão, 21-02-2008)

O reconhecimento da dominialidade pelos denominados “patrões” também marcava diferenças étnicas. Tais diferenças serão explicitadas no momento em que o “seringalista” refere-se ao igarapé Paunini como “Rio dos Pretos”, para indicar a residência da família do Sr. José Maria e da família do Sr. Isídio.

Contudo, os denominados “pretos” viam buscando meios de garantir a segurança territorial. Tal observação pode ser feita, em um levantamento realizado em 20 de junho de 1988, pelo Instituto de Terras e Colonização do Amazonas (ITERAM)<sup>7</sup>. Consta no referido levantamento, propriedades registradas em nome do Sr. Jacintho Luiz de Almeida, no médio rio Jaú, intituladas: Arpão e Capella, a jusante do “Rio dos Pretos”.

7. Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú (1998), o referido levantamento foi intitulado “Levantamento de Títulos e Registro nos municípios de Novo Airão e Barcelos, na área do Parque Nacional do Jaú”.



## A desagregação da empresa extrativista

Em 1925, as propriedades declaradas pela família Bezerra correspondentes a seringais e castanhais, de acordo como o contrato da firma “Bizerra, Irmãos & Companhia”, somavam 21 propriedades, sendo doze no rio Jaú, oito no rio Carabinani e uma no rio Puduari. Nessa Altura a família Bezerra já exercia o controle do rio Jaú. Tal controle perdura até a década de 1970, aproximadamente.

Durante a atuação da firma da família Bezerra, o rio Jaú esteve fechado para a ação de comerciantes externos, os denominados regatões. Todo o sistema de aviação era através das firmas da família Bezerra, a “Bezerra & Irmãos” (1907-1925) e a “Bezerra, Irmãos & Companhia” (1925-1974). A cronologia que encerra as atividades da firma é fornecida por um de seus descendentes, o Sr. João Bezerra.

Segundo o Sr. João Bezerra, a fase que ele considera a final da empresa de sua família, ele declara possuírem propriedades em vários afluentes do rio Negro, tal como o rio Jauaperi. Contudo, com o final da empresa, tais propriedades foram vendidas pelo seu tio Francisco, que tinha assumido o controle da firma após a morte dos outros irmãos.

Como temos observado, a desagregação da empresa extrativista não decorre da falência da produção de borracha. Apesar de este produto ser apontado como a maior fonte de renda, a firma da família Bezerra, já havia se adequado ao comércio de outros produtos extrativistas. Tais como a castanha, a piaçava, o cipó titica, o cipó timbó, breu, além de pele e/ou couro de animais.

Com o controle do rio Jaú enfraquecido e a desagregação da empresa extrativista, emergem outros agentes sociais, o denominado “regatão”, objetivando a mediação das relações comerciais. O “regatão” surgirá com relativa força, assumindo a relação “patrão – freguês”. Tais relações eram, contudo, mais flexíveis, em relação à empresa extrativista.

Quando o herdeiro da empresa extrativista se refere aos antigos “fregueses”, como “(...) libertos, trabalhavam com um, com outro, não tinha aquele patrão certo” [Seu João Bezerra, Novo Airão, 16-02-08], tem-se um momento chave para os desdobramentos das relações sociais no rio Jaú.

Atribui-se ao “regatão”<sup>8</sup> a carga de “libertador” do rio Jaú, como agente que finda por quebrar o monopólio da empresa extrativista. Dessa forma, os denominados “seringueiros” passaram a negociar com vários comerciantes ao mesmo tempo, seja vendendo os produtos extrativistas, ou seja, vendendo os produtos resultantes de atividades agrícolas, como a farinha. Diferente do “tempo dos Bezerra”.

Neste sentido, os agentes sociais tecem as recordações com relação à entrada do “regatão”, que rompe com uma relação de exclusividade e de controle das relações comerciais no rio Jaú.

O agente social denominado “regatão” passou a atuar de forma oposta a empresa extrativista. Pois não expropriavam os antigos “fregueses” da firma Bezerra do direito de continuarem na terra, ao contrário, estavam muito mais interessados no produto produzido por eles. Tais relações superavam os fins meramente comerciais.

E estabeleceram, para além das relações comerciais, uma série de outras relações sociais, tais como compadrio, parentesco, afinidade, e rituais de coesão social, dentre elas obrigações em rituais religiosos. Contudo, o “regatão” se constituiu de forma heterogênea no rio Jaú.

Mesmo com o controle da família Bezerra, o “Rio dos Pretos”, como indicamos, já possuía certa autonomia com relação à comercialização dos produtos extrativistas e agrícolas. Durante o processo de desagregação da empresa extrativista, esses agentes sociais passaram a se firmar como comerciantes, denominados de “regatão”,

8. Na literatura dedicada ao processo de exploração da Borracha, o denominado “regatão”, comumente lhe atribuem características negativas e pejorativas.



estabelecendo, até mesmo, relações de patronagem, como é o caso do Sr. Maurício, filho do Sr. José Maria.

Toda a produção era comercializada livremente, agora, sem as restrições da firma Bezerra. O “Rio dos Pretos” permanecia sob o controle das famílias do Sr. José Maria e do Sr. Isídio. Tal domínio era reconhecido pelos agentes sociais, com os quais eles interagiam, tais como “regatões”, “fregueses”, e mesmo os descendentes da firma Bezerra.

Portanto, a relação com os denominados “regatões” foi menos tensa, do que a que se observa no período em que o rio Jaú foi controlado pela empresa extrativista. Isto se dava em decorrência do afrouxamento da regra em que se apoiava a aludida exclusividade reivindicada pelo “patrão” nas relações comerciais.

#### **“O Rio dos Pretos”: A visão dos herdeiros da empresa extrativista**

No início do século XX, continuavam a chegar tanto no rio Negro, como em outros rios do Estado, trabalhadores vindos de outras partes do Brasil para trabalhar na produção da borracha. A essa altura, o mercado estava sendo aquecido pelo desenvolvimento industrial e posteriormente, pela chamada “segunda guerra mundial”.

Nesse contexto, inserem-se as “famílias negras” do rio Jaú e igarapé Paunini que na primeira década do século XX chegam ao rio Jaú. Segundo os depoimentos de seus descendentes, como também dos descendentes da empresa extrativista, sabemos que o Sr. Jacintho Luiz de Almeida foi um dos primeiros a se estabelecer no rio Jaú:

(...) a história desses pretos, que eu tenho conhecimento. Lá o preto, porque entrou muitos pretos lá dentro, tinha um que trabalhava ao lado da caixa, como é que é... trabalhava com meu tio lá, ele era embarcação dele lá chamavam pra ele Pedro Lauriano, e fora ele tinha outros pretos, tinha o seu Simão, o seu Isídio, vieram de lá eu não sei de onde, eu sei que apareceu o Seu Jacinto, esse Jacinto, em 1915 ele veio pra lá (...). Então desde esse tempo ficou justamente como o nome de “Rio

dos Pretos”, quer dizer o rio Paunini entregue a eles e ninguém invadiu até hoje. (Seu João Bezerra, 81 anos, Novo Airão, 16-02-08)

A consolidação do território referente ao “Rio dos Pretos” ocorre paralelamente ao crescimento da empresa extrativista. O referido território envolve tanto o “Rio dos Pretos”, ou igarapé Paunini, quanto às áreas estabelecidas no rio Jaú. Referentes ao Sr. Jacinto, a família do Sr. Isídio, como ainda, a localidade conhecida como “Tambor”.

#### **“O Rio dos Pretos”: A visão dos “pretos”**

De acordo com os herdeiros do Sr. José Maria, este não teria “entrado” sozinho no Paunini, o Sr. Isídio Caetano teria trabalhado com ele. O Sr. João Bezerra relata na entrevista que o Sr. Isídio já estava em Airão e atribui a exploração do Paunini ao Sr. José Maria. Mas segundo a Dona Evangelina, filha do Sr. José Maria, o Paunini foi “dividido” ao meio, seu pai trabalhava de um lado e o Sr. Isídio de outro.

Apesar do não-consenso entre os depoimentos, os que narram a participação do Sr. Isídio, narram como uma grande feito, a primeira incursão dele e do Sr. José Maria ao Paunini. Tal feito se constitui na subida do igarapé Paunini (posteriormente Rio dos Pretos) até a sua cabeceira. Tal feito foi mantido pelo Sr. José Maria, que antes de retornar para Sergipe para resolver problemas decorrentes da morte de sua mãe, alojou sua família próximo à cabeceira.

Dona Maria Benedita, relaciona, no entanto, a chegada de seu pai e do Sr. José Maria a uma área “inexplorada”, ou seja, era “bruto”. Porém, ela trás a discussão para o campo político, para afirmar o seu direito frente ao Estado e a unidade de conservação implantada sobre seus territórios coletivos no início da década de 1980.

Neste momento, já se tinha consolidado o domínio dos denominados “pretos” sobre o Rio dos Pretos. As relações envolvendo a exploração econômica do mencionado rio, passavam diretamente pelas famílias referidas ao Sr. José Maria e ao



Sr. Isídio. Sem as suas autorizações, não entrava, nem a firma Bezerra e nem os “regatões” e “patrões” que se estabeleceram no rio Jaú após a desagregação da empresa extrativista.

Apesar do controle exercido pela empresa extrativista, os agentes sociais referidos ao “Rio dos Pretos”, mantinham-se autônomos em relação ao sistema de aviamento praticado pelo “patrão”. Durante mesmo o período desagregação da empresa seringalista, os ditos “pretos” passaram a se estabelecer como “patrões”. As atividades agrícolas, extrativistas, como também sua comercialização, eram praticadas a revelia da firma Bezerra.

Essa autonomia mantida no Rio dos Pretos e no rio Jaú, acompanhou o processo de exploração econômica neste segundo rio. As atividades econômicas desenvolvidas por eles, eram as mesmas desenvolvidas pelos “fregueses” da empresa extrativista. Após a falência da mesma e a expansão das relações dos denominados “pretos”, eles passaram a se localizar em pontos diferentes do rio.

De acordo com as análises realizadas por Alfredo Wagner Berno de Almeida (2002), a família é tida como uma unidade de produção, e, “tal sistema de produção mais livre e autônomo, baseado no trabalho familiar e em formas de cooperação simples entre diferentes famílias” (ALMEIDA, 2002, p.51), “quilombo” hoje, para o autor, perpassa pelo entendimento do sistema econômico intrínseco a essas unidades familiares, que produzem concomitantemente para seu consumo e para diferentes circuitos familiares.

A designação do igarapé Paunini, enquanto Rio dos Pretos, não tinha, contudo, uma receptividade positiva, o próprio termo “preto” era considerado negativo, como uma ofensa. Segundo Dona Francisca<sup>9</sup>, o termo “preto” era muitas vezes substituído

9. Conversa durante o trabalho de campo em Novo Airão, realizado em outubro de 2007.

por “moreno”, este termo se constituía de certa forma, mais amigável.

O termo “preto” é usado em um primeiro momento por seringalistas e seus descendentes, com também por outros agentes que transitavam pelo rio Jaú, num tom primordial, para indicar a “presença negra” no rio Jaú e igarapé Paunini. A partir da mobilização étnica dos agentes sociais que atualmente se autodefinem como “remanescentes de quilombo” houve uma politização do termo “preto”, como também do “Rio dos Pretos”.

Apesar da designação “preto” constituir-se em uma autodefinição, é utilizada com menos frequência pelos agentes sociais. O termo “preto”, não é de uma só posição, com relação à fala, tanto o faz regatões, seringalistas e seus descendentes, quanto às atuais lideranças quilombolas:

Rio dos Pretos, porque lá só morava mais era preto né, ai chamavam Rio dos Pretos... o regatão que passava, “esse ai é o Rio dos Pretos”. Porque Rio dos Pretos, naquele tempo, querendo dizer Rio dos Pretos, para ele tava desclassificando, desclassificando a gente que era preto, para não chamar moreno, que era uma coisa... chamava preto, não é que nem hoje em dia, porque antigamente, era uma desclassificação chamar Rio dos Pretos, hoje em dia não, hoje em dia é uma classificação, porque somos pretos mesmo, somos neguinho, é negro. (Seu Jacinto, 74 anos – 1º tesoureiro da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor – Novo Airão, 19-02-08)

Tal ato de fala constitui-se num “ato de política”, na medida em que ela se coloca diante do outro, ou diante dos aparatos de Estado. A fala do Sr. Jacinto esclarece, neste sentido, a apropriação do estigma negativo, da “desclassificação”, e transforma-o em um instrumento de luta política.

A reivindicação de uma “exclusividade negra” é um argumento político. De acordo com os depoimentos dos descendentes do Sr. José Maria e do Sr. Isídio, foram estabelecidas inúmeras relações, entre elas, podemos mencionar as relações matrimoniais. Apesar de não haver uma



regra fixa para o casamento, observa-se a aproximação, senão no primeiro casamento, mas no segundo, entre os filhos do Sr. José Maria e a do Sr. Isídio.

Dona Maria Benedita narra seu primeiro casamento com um “branco”, que teria vindo para o Jaú para trabalhar na borracha para a firma Bezerra. Segundo ela, eles teriam tido problemas, “ele falou para o papai para casar comigo, o papai falou: com a minha filha você não casa não, você é branco, você vai maltratar a minha filha, minha filha é preta, deixe a minha filha de mão” (Dona Maria Benedita [Dona Bibi], 84 anos, Novo Airão, 27-02-2008).

Segundo Dona Evangelina<sup>10</sup>, as três filhas do Sr. Isídio, acabaram ficando viúvas do primeiro casamento, elas casaram com seus irmãos, “eram três irmãos com três viúvas, três irmãs”. A partir desses casamentos, constituiu-se uma grande rede de parentesco. Muitas das obrigações atribuídas a ela implicavam em atividades econômicas.

Embora não houvesse regras de casamentos fixas e rígidas. Observamos que, em alguns casos, o casamento das filhas implicava na conversão de cunhados e genros em “fregueses”. Não se tratava, no entanto, de uma relação meramente econômica entre cunhados, ou entre sogro e genro. Significa, segundo o Sr. Pedro Paixão, “fazer parte da família”.

Enfim, tais fatos relacionados à história dos denominados “pretos do Paunini” que habitam a confluência do Rio dos Pretos com o rio Jaú foi ignorada por medidas preservacionistas que visaram à criação de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral. Esta UC’s constitui-se enquanto uma “situação social de conflito” entre os quilombolas e a política ambiental.

### **A dinâmica social do conflito**

O Parque Nacional do Jaú foi criado abruptamente pelo Decreto nº. 85.200,

10. Entrevista do dia 23-02-08, durante a realização do trabalho de campo em Novo Airão.

de 24 de setembro de 1980, com área de 2.272.000 ha. Tal medida visava à proteção da natureza da “interferência” antrópica. Tais fundamentos estão inscritos em ideologias que imaginam meios naturais intocados pela mão humana, essas medidas acabam por coisificar “tipos ideais” de “natureza”, já que podemos compreender a natureza como uma construção social. Tem-se ainda, que os grupos que viviam na área foram ignorados. De acordo com o Art. 2 do referido decreto, o PARNA JAÚ têm por finalidade:

Art. 2º O Parque Nacional do Jaú tem por finalidade precípua a preservação dos ecossistemas naturais englobados contra quaisquer alterações que os desvirtuem, destinando-se a fins científicos, culturais, educativos e recreativos. (BRASIL, DECRETO Nº. 85.200, 1980)

Com a instalação da base de fiscalização na foz do rio Jaú, em 1985, e a presença dos agentes do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal-IBDF, posteriormente IBAMA, intensificaram-se as fiscalizações. Da mesma forma, estabeleceram uma série de restrições/proibições, quanto ao uso dos recursos naturais, como a caça, a pesca, a agricultura, a coleta e o extrativismo vegetal. Ocasionalmente situações de conflito entre o modelo proposto de UCs e as formas de uso dos recursos pelos denominados “povos e comunidades tradicionais”, que passaram a ser regulamentadas, inspecionadas, restringidas ou aprovadas pelo órgão gestor da UCs através de “planos de manejo” e “instruções normativas”. As atividades agrícolas e extrativas teriam que passar pelo crivo burocrático. As dificuldades impostas por essa “nova” realidade ocasionaram o deslocamento compulsório de várias famílias.

De acordo com o “Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú” (1998), a proposta de criação da UCs que resultou no PARNA JAÚ, estava apoiada em estudos que analisavam a “distribuição geográfica de organismos segundo a “Teoria dos Refúgios” (...) influenciando o IBDF (...) que resolveu considerar as áreas dos refúgios



já indicadas como prioritárias na seleção de áreas para a conservação” (IBAMA/FVA, 1998, p. 4).

Segundo Barreto Filho (1997), os “critérios de avaliação” indicados pela “Declaração de Significância”, apresentada no relatório da expedição ao rio Jaú realizada em 1977 pelo Departamento de Ecologia do INPA, contrapõem à relevância de fatores que indicam a preservação do meio natural contra os que indicam a relevância social e cultural considerado inadequado.

Segundo Barreto Filho (1997), este relatório indicou como área para a conservação toda a bacia do rio Jaú, da nascente a foz, no entanto, o que se chamou de “Descrição da atual situação” indicou a modificação na categoria da UCs, considerando uma aludida relevância turística da “região”<sup>11</sup> por estar próximo a Manaus e devido as belezas cênicas da “região” do PARNA JAÚ.

O start das políticas ambientais no Baixo Rio Negro objetivando a criação de UCs de Proteção Integral, se nos apoiarmos em Barreto Filho (2001), observamos que se insere num contexto mais amplo, como o *Regional Project on Wildlands Management* que objetivava o aumento de áreas protegidas para a America Latina. Tais políticas ambientais tiveram seu início ainda durante o regime militar, segundo o autor, “verifica-se, um grande progresso de medidas conservacionistas, tanto administrativas quanto jurídicas, ao tempo do governo Figueiredo, o último do regime militar” (BARRETO FILHO, 2001, p. 160). A década de 1974 a 1984 pode ser defini-

11. Bourdieu, o que está em jogo em relação à noção de “região”, é, sobretudo, a definição legítima. Segundo o autor, a “região” é uma representação, e seus limites são atribuídos socialmente, onde ele nota que a uma disputa para a definição legítima dos limites. A “natureza”, sendo um produto natural, o autor critica a idéia de refúgios, de “fronteiras naturais”. Para Bourdieu, “a fronteira nunca é mais do que o produto de uma divisão que se atribui com maior ou menor fundamento na ‘realidade’” (BOURDIEU, 2005, 114). Citando Reboul, “Nada há, men mesmo as “paisagens” ou os “solos”, caros aos geógrafos, que não seja herança, quer dizer, produtos históricos da determinante social” (REBOUL, 1977, p. 17-18 apud BOURDIEU, 2005, p. 114).

da como “a década de progresso para os parques nacionais e áreas protegidas sul-americanos” (Wetterberg et alii 1985 apud BARRETO FILHO, ibid.).

Como foi mostrado anteriormente, até a segunda década do século XX, o rio Jaú era controlado pela família Bezerra, de cuja relação de propriedades dentro do rio, constam barracões, seringais e castanhais<sup>12</sup>. Com o enfraquecimento da empresa extrativista e do controle exercido pela família Bezerra, passam a percorrer o rio os agentes denominados em grande parte da Amazônia como “regatões”. Que por sua vez assumiram o controle do comércio e também estabeleceram relações de patronagem não-permanentes que poderiam ser renovadas ou não a cada safra e/ou colheita.

De acordo com os depoimentos, das famílias entrevistadas, este era o único meio de acesso a produtos industrializados ou mesmo farmacêuticos em troca da produção extrativa ou agrícola. Além das relações estritamente comerciais, estes agentes sociais integravam também as redes de relações sociais através do parentesco e do compadrio. Após a instalação da base de fiscalização, os “regatões” passaram a ser impedidos de entrar no rio Jaú:

Nós vivíamos no Jaú, trabalhávamos nisso: era borracha, sova, seringa, balata e depois que chegou o IBAMA, alias, primeiramente o IBDF, modificou tudo, tiraram os regatões todos de lá, então isso dificultou a vida de quem não tinha barco, como eu. Vivemos ainda lá uns tempos... Nós passamos uns tempos lá depois do IBAMA, depois dessa dificuldade de tirarem todos os regatões, a gente saiu, porque do que a gente ia viver, nos tínhamos farinha, nós tínhamos cará, batata, macaxeira, de um tudo de plantação, mais faltava medicação que não tinha, ai a gente tinha que procurar um rumo (...). Dona Albertina Ribeiro de Araújo, 63, Novo Airão, 20-10-2006

12. O documento intitulado “Contrato de sociedade mercantil” (1925), firmando um novo contrato, substituindo a antiga firma Bezerra & Irmão (com contrato firmado em 1907) pela Bezerra, Irmão & Companhia.



Com relação a tal problema, a designação “ex-morador” envolve parte da “comunidade” do Tambor. Compreende aquelas famílias que foram deslocadas e que se encontram residindo na periferia da cidade de Novo Airão. Atualmente se autodefinem tanto como “ex-moradores”, quanto como “remanescente de quilombo” e encontram-se organizados na Associação dos Remanescentes de Quilombo de Novo Airão e igualmente na Comissão dos Ex-Moradores do Parque Nacional do Jaú<sup>13</sup>. O duplo pertencimento associativo remete a uma única identidade.

No entanto, “ex-morador” torna-se uma autodefinição daqueles agentes sociais deslocados em decorrência da implantação de tal política ambiental, mas verificamos a partir de observações diretas<sup>14</sup> que esta designação pode ser interpretada como constituindo-se, segundo Almeida (1994, 2006a), em uma “unidade de mobilização”<sup>15</sup>, em que se entrelaçam autodefinições, tais como “quilombolas” e “ribeirinhos”, e ainda “artesãos”, “pescadores” e “agricultores”, que antes de estarem referidos às atividades econômicas, tornaram-se identidades coletivas, objetivadas em movimentos sociais.

Este evento constitui para nós uma possibilidade de reflexão sobre a “judicialização” (SANTOS, 2008) dos “conflitos sócio ambientais”, especificamente aqueles decorrentes dos impactos causados pela implantação de políticas ambientais, através da criação de “Unidades de Conservação de Proteção Integral”<sup>16</sup>, estabelecendo

13. Notas do trabalho de campo (outubro de 2006 e fevereiro de 2008) estes agentes sociais encontram-se articulados também no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Novo Airão e na Colônia de Pescadores Z-34.

14. Notas do trabalho de campo (outubro de 2006).

15. Almeida (2006a, p. 25) define como sendo a “aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos, que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado – através de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias – tais como as chamadas obras de infra-estrutura que requerem deslocamento compulsório”.

16. Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, instituído pela Lei nº 9.985, de 18 de julho de

legalmente conflitos entre os denominados “povos e comunidades tradicionais” e as UCs. Contudo tais conflitos ocasionaram o deslocamento compulsório de mais de uma centena de famílias.

A criação e implementação de uma unidade de proteção integral sobre as “terras tradicionalmente ocupadas”, gerou uma série de situações de conflito. De acordo com os depoimentos registrados durante os trabalhos de campo realizados em Novo Airão, podemos identificar quatro consequências decorrentes da implantação de tal política ambiental:

A primeira foi a rápida alteração nos modos de vida dos entrevistados<sup>17</sup>. O gestor da UCs passou a exercer um rígido controle das atividades econômicas praticadas, tanto as agrícolas, como as extrativistas. Passaram a depender da regulamentação externa. Suas práticas tradicionais passaram a configurar infrações com punições previstas na lei.

O *modus operandi* da elaboração vertical das políticas ambientais implantadas no Brasil, durante e após o regime militar, fez com que se consolidassem práticas autoritárias de controle. Esse controle visava doutrinar o espaço, segundo a aplicação de normas estabelecidas em manuais, planos, instruções normativas, portarias.

Tudo passou a ser supervisionado pelos gestores da unidade de conservação. Tal como as visitas, as viagens, as relações de troca, tudo passou a ser revisitados. As áreas destinadas às atividades agrícolas têm que obedecer as regras estabelecidas por técnicos especialistas, tais como ecólogos, biólogos, geógrafos, botânicos. Passa-se a descartar nas regras locais para o desenvolvimento de prática tradicionais.

As áreas das chamadas “roças” passaram a ser normatizadas pelos gestores da UCs, impondo assim uma série de re-

2000. Art. 7 – inciso 1º: “O objetivo básico das Unidades de Proteção Integral é preservar a natureza (...)”.

17. A pesquisa é sobre o Tambor.



gras, como não derrubar novas áreas de floresta, além do estabelecimento de um tamanho padrão. No primeiro momento restringem-se todas as atividades econômicas, objetivando pressionar as famílias a deixarem a área. Contudo, ao longo dos anos a uma alteração nesta postura. Diante da resistência das famílias em não deixarem a área, passam a permitir algumas atividades econômicas, tais como: a extração de castanha, do cipó titica e ambé açu, como também a produção de farinha para a venda.

A segunda consequência foi a proibição do comércio denominado “regatão” por parte do gestor da UCs. Elidindo assim todas as relações sociais engendradas pelos denominados “regatões”, como as relações de compadrio, era comum um regatão possuir um número razoável de afilhados. Com tal medida, o gestor bloqueou a possibilidade de escoamento da produção agrícola/extrativa das famílias que não possuíam meios para fazê-la. Enfim, impossibilitando também a circulação de mercadorias de primeira necessidade.

A terceira consequência foi que se elidiram uma série de rituais de coesão social, tais como festejos de santos. Como o festejo de São Pedro realizado pelo Sr. Adelino Reis, “dono” e o “juiz da festa”, onde conta que “fazia dentro do Jaú, um grande festejo de São Pedro, aonde vinham pessoas da várias partes, o festejo acabou por causa do IBAMA, que não deixou mais o pessoal entrar” (Seu Adelino Reis, 86 anos, Novo Airão, 21-10-06).

A quarta consequência foi o deslocamento compulsório de dezenas de famílias dos rios Jaú e Unini. Com relação ao rio Jaú, parte das famílias referidas ao povoado do Tambor foram deslocadas neste processo. E que atualmente, encontram-se residindo na periferia da cidade de Novo Airão, em bairros como o Murici, onde mora a Dona Maria Benedita.

Apesar de o PARNA Jaú ter sido criado em 1980, só foi efetivamente implantado, em 1985, com a colocação de postos

de fiscalização na foz do rio Jaú. A partir desse momento tem-se uma presença efetiva dos agentes de fiscalização. Antes controlada pelo IBDF, posteriormente pelo IBAMA, e atualmente pelo Instituto Chico Mendes.

O acesso ao rio Jaú, estava oficialmente “cercado”. E todas as relações sociais externas dos moradores passaram a ser controladas. As visitas podem ou não ser liberadas por meio de autorizações expedidas pelo gestor da UCs. Contudo, a pessoa deve ter um prazo exato para sair, caso contrário, serão tomadas medidas “legais”.

Os agentes sociais passam a se organizar para fazer frente ao Estado, e para estarem encaminhando suas reivindicações. De acordo com Almeida (1994), esses movimentos passam a se organizar forma dos marcos tradicionais, caracterizado pelos sindicatos de trabalhadores rurais. Ao contrário, evidenciam-se neste processo fatores étnicos.

Em 2003, há exatamente vinte e três anos após a criação do PARNA Jaú. Os agentes sociais referidos a denominada “comunidade” do Tambor, passaram a se organizar politicamente. Baseados no processo histórico iniciado pelas famílias do Sr. José Maria e do Sr. Isídio, passaram a reivindicar suas identidades enquanto “remanescentes de quilombo”.

Neste sentido, em junho de 2005 foi fundada a Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor. Passando a se autodefinir como “quilombo do Tambor”<sup>18</sup>, ou mesmo, “quilombolas do Tambor”. De acordo com o Sr. Sebatião:

(...) a criação da associação a gente achou que nós deveria lutar pelas nossas terras, por quê? Porque nós achamos

18. O Relatório Técnico de Delimitação e Identificação elaborado apresentado pelo INCRA (SR-15), o mapa ficou intitulado “Quilombo do Tambor”. O referido relatório está assinado pelo antropólogo João Siqueira, funcionário do INCRA. Contudo, foram os agentes sociais que definiram o título do mapa, além de indicarem as áreas consideradas pertencentes a eles.



que nós tínhamos essas terras como perdida, porque se o parque foi criado e nós continuamos morando ali, mas que nós já morávamos é... numa área que já não pertencia a gente, quer dizer morava na casa de alguém, de repente esse alguém poderia precisar dessa casa e dizer: “não, vocês vão ter que desocupar porque eu vou que precisar da casa”. Então agente entendeu que a nossa área onde a gente sobrevivia, a gente sobrevive, a gente entendeu que um dia a gente poderia sair de lá, assim como as outras famílias saíram é... até mesmo sem direito a nada, entendeu? (Seu Sebastião – Presidente da Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor – Novo Airão, 27-02-08)

Travou-se, no entanto, uma disputa com o gestor anterior do PARNA Jaú, que dizia se tratar de uma “comunidade ribeirinha”. Chegando este a questionar o procedimento<sup>19</sup> que deu origem a Portaria nº. 11, de 6 de junho de 2006, que certifica conforme Declarações de Auto-reconhecimento, povoado do Tambor, como “comunidade quilombola”.

Quando questionados sobre a importância que teve o reconhecimento da “comunidade” do Tambor, como “quilombo”, o Sr. Sabino se remete quanto ao direito:

A importância é que nós vamos ter direito a nossa terra de novo. Porque já era tudo do IBAMA e ninguém tinha direito a mais nada. Porque o Marcelo falava para nós que nós tínhamos direito na mais nada. Nós estávamos vivendo que nem um bicho lá, que nem escravo. Ele tratava nós assim. Hoje em dia está se reconhecendo que nós vamos ter nosso direito (...). (Seu Sabino [Filho de Dona Maria Benedita e Vice-presidente da Associação dos Moradores Remanescente de Quilombo da Comunidade do Tambor], Novo Airão, 01-07-2008)<sup>20</sup>

19. De acordo com a sentença judicial nº. 471/2007, que condenou em primeira instância, a União Federal e o Instituto Chico Mendes, por danos extrapatrimoniais e patrimoniais causados as famílias moradores e “ex-moradores” do PARNA JAÚ, Novo Airão e Barcelos, Amazonas.

20. Entrevista realizada pelas pesquisadoras Ana Felisa Guerrero Hurtado (Fiocruz) e Tereza Christina Cardoso Menezes (DAN-UFAM), no âmbito da Oficina de Mapas, nos dias 30/06 a 01/07/2007, em Novo Airão.

A categoria “quilombola” está articulada com a “situação histórica precedente”. Na qual podemos identificar as categorias sociais pelas quais os agentes sociais se identificaram ou forma identificados durante o processo histórico. Essas categorias, contudo, foram: “seringueiros”, “castanheiros”, “pretos” e “ribeirinhos”.

Pelos gestores da unidade de conservação foram, sobretudo, identificados enquanto “comunitários” relativo às “comunidades ribeirinhas”. O processo de organização que culminou numa autodefinição de uma identidade étnica. O advento de uma série de categorias sociais, ou identidades coletivas, aludem em algumas formas a atividades econômicas, tais como quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, piaçabeiros, castanheiros, dentre outras, como já acentuamos, estas categorias antes de se referirem meramente as atividades profissionais, tornam-se identidades coletivas, objetivadas em movimentos sociais.

Tais categorias passam a significar diretamente identidades coletivas, e a caracterizar “unidades de mobilização”, que converge para uma unidade de autodefinição. Dessa forma a identidade coletiva não é uma constante, já foram seringueiros, já foram pretos, já foram ribeirinhos, e é o processo de luta pela apropriação do espaço e dos recursos naturais que faz com que tendam para uma politização da identidade.

No entanto, tais formas de mobilização, também se constituem em “unidades de mobilização”, aproximados pelo processo de luta. Em uma observação crítica, podemos assim, nos afastar de noções primordialistas e essencialistas de identidade. Afastamos-nos ainda de noções simplistas que se orientam pela fórmula uma cultura = uma identidade, ou seja, “uma totalidade em si mesma” (BARTH, 2005, p. 16).

Os elementos de cultura, ou traços diacríticos, que hora ou outra são utilizados como elementos da identidade, não estão atados a ela como uma camisa de força, são manipulados, podendo ou não



ser objetivado, ou mesmo descartados. A cultura para Barth (2005) é algo distribuído por pessoas, entre pessoas, é resultado de suas experiências, sendo que as pessoas compartilham vários modelos culturais.

A autodefinição de um grupo, a reivindicação de uma identidade étnica, converge para uma territorialidade, que se materializa concretamente. Dessa forma a compreensão que um determinado grupo tem de seu território, resulta de processos sociais dinâmicos, tais como disputas e/ou acordos conciliatórios, entre outros processos diferenciados de territorialização. Dessa forma, poderemos delimitar empiricamente o grupo étnico.

A partir do exposto, podemos nos inspirar em elementos analíticos para examinar a dinâmica social de construção da identidade étnica dos autodefinidos remanescentes de quilombo em Novo Airão, tanto os referidos à Comunidade Quilombola do Tambor, quanto aqueles que se localizam na cidade de Novo Airão. Ou seja, a partir da reconstrução do “mito de origem”, é que os entrevistados narram a chegada à “região” do Sr. Jacintho Luiz de Almeida, do seu sobrinho José Maria dos Santos, e do Sr. Isídio Caetano.

No entanto, essas narrativas “míticas” buscam destacar a participação do Sr. José Maria e do Sr. Isídio, quanto ao “desbravamento” do igarapé Paunini, que ficou posteriormente mais conhecido como Rio dos Pretos. Narram a subida do igarapé Paunini até próximo às cabeceiras, superando todos os obstáculos naturais. Segundo as entrevistas tal feito não foi repetido novamente, senão pelas extravagâncias do Sr. José Maria, que planejando em viajar para Sergipe, considerou por bem levar sua família para um lugar remoto, acima de um marco longínquo conhecido como Repartimento.

Procuramos, contudo, relativizar as informações quanto a construção da “origem” das famílias do Rio dos Pretos. Apesar da filha e descendente do Sr. Isídio referir-se ao seu pai como “vindo de Sergi-

pe”, outras entrevistas narram que seu Isídio teria vindo do município de Santarém, Pará, no Baixo Amazonas. A mobilização em torno da identidade étnica, de acordo com Barth (2000), não está relacionada a fronteiras geográficas, e sim a fronteiras sociais, podendo ser acionados elementos de cultura, como traços diacríticos, rompendo desta forma com o determinismo geográfico.

Não é a origem geográfica que está, pois, em jogo e não podemos aprisionar a identidade nela. A despeito de se constituir num fato e dos agentes sociais a reconhecerem, ela não determina a identidade coletiva destes agentes, porquanto eles próprios não lhe atribuem esta determinação ao se autodefinirem como quilombolas. Em outras palavras, a referência geográfica que descreve a “naturalidade” não é considerada relevante para os entrevistados. Isto não deslegitima a reivindicação dos agentes sociais, quanto aos direitos territoriais e de acesso aos recursos naturais. Observamos que o processo histórico de ocupação da “região” do rio Jaú tem sido acionado pelos entrevistados para fazer frente às intrusões de seus territórios pelo ato governamental que criou o Parque Nacional do Jaú na década de 1980 e pelas medidas administrativas dele decorrentes. Podemos assim nos aproximar das interpretações expostas por O’Dwyer:

A identidade “remanescente de quilombo” de referência jurídica, emerge como resposta atual diante de situações de conflito e confronto com grupos sociais, econômicos e agências governamentais que passam a implementar novas formas de controle político e administrativo sobre o território que ocupam e com os quais estão, em franca oposição (O’DWYER, 2006, p. 54)

De acordo com as entrevistas realizadas durante a segunda etapa de trabalho de campo, em fevereiro de 2008, observamos o reconhecimento da dominialidade legítima, quanto ao território referido aos Quilombolas do Tambor. Isto pode ser verificado inclusive no depoimento do descendente da empresa extrativista da família



Bezerra, sediada em Airão. Segundo narra o Sr. João Bezerra, filho do fundador da empresa extrativista que controlava as relações comerciais no rio Jaú, os topônimos foram renomeados: “(...) o Tambor, onde hoje eles têm esse local que chamam (...) o lugar dos quilombolas”.

A implantação do Parque Nacional do Jaú, em 1985, ocasionou o deslocamento compulsório de parte das famílias da denominada “comunidade” do Tambor para a periferia de Novo Airão. Compreendemos tratar-se de elementos adstritos a “processos de territorialização” (ALMEIDA, 2006), de acordo com Oliveira Filho (1999), ocorridos devido a uma ação autoritária do governo brasileiro.

Observamos que os desdobramentos do processo de deslocamento compulsório resultaram na reelaboração dos “espaços sociais” e na reconfiguração de seus territórios, ocasionando o fenômeno designado por Almeida (2006) como “territorialidades específicas”, referidas, agora, tanto à cidade, quanto ao rio Jaú e ao Rio dos Pretos. De acordo com o Sr. Marcolino, que reside atualmente no bairro de Muruci, quem “vigia para não invadirem” o Rio dos Pretos é o Sr. Jaço, seu irmão, que reside na Comunidade Quilombola do Tambor. Há uma divisão ideal do trabalho de manutenção do território, que orienta práticas e representação dos membros das famílias quilombolas. Elas relativizam o dualismo rural/urbano ao configurar suas territorialidades específicas.

A partir deste trabalho de pesquisa que temos realizado, pode-se inferir que não se tratam de duas metades de uma unidade social, mas sim de uma e apenas uma situação social. Levados a este ponto, Comunidade Quilombola do Tambor e Remanescentes de Quilombo de Novo Airão. Designam associações diferentes, mas expressam uma única identidade coletiva.

Em decorrência da execução de uma política ambiental restritiva, especificamente a que cria o Parque Nacional do Jaú têm-se efeitos pertinentes para configura-

ção de uma identidade étnica. A despeito disto, o Parque Nacional do Jaú foi apresentado como uma área natural, inscrita como Sítio do Patrimônio Mundial Natural da UNESCO, em 1999 (PINHEIRO, 1999), e formalmente aprovada em 2004.

A partir dos trabalhos de Oficinas de Mapas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, realizadas em dezembro de 2006, com os denominados ribeirinhos e quilombolas, e em junho de 2007, com os autodefinidos Quilombolas do Jaú, podemos constatar uma configuração territorial que ultrapassa limites municipais<sup>21</sup>, como também os limites definidos pelo Decreto nº. 85.200 que cria o PARNA Jaú, ou ainda, a dicotomia rural/urbano.

No que se refere aos quilombolas, que residem em Novo Airão, suas “territorialidades específicas” tem sido, contudo, ampliadas, agregando as áreas das chamadas “roças”, que se distribuem tanto pelos igarapés que circundam a cidade, quanto no próprio perímetro urbano. Agregam ainda as áreas de extrativismo e os diversos portos de embarque e desembarque da produção agrícola e extrativa. O deslocamento compulsório e o estigma de “atingido” e “afetado” resultaram pelo “alargamento” do que hoje constitui os territórios quilombolas.

Os atos de mobilização e as formas organizativas observadas empiricamente podem ser analisadas segundo as proposições de Barth, ou seja, correspondem a grupos étnicos, porque através dessas organizações organizam-se as próprias diferenças culturais (BARTH, 2005). Segundo este autor, a cultura está sendo constantemente transformada por essas organizações sociais. Em sua dinâmica ela varia de maneira constante. Tais fenômenos é que geram fronteiras sociais e estabelecem limites. Com isso, constatamos que apesar do contínuo fluxo de pessoas nas cidades, os agentes sociais autodefinidos como remanescentes de quilombo, mantêm suas

21. Levantamento cartográfico, tem-se que o Rio dos Pretos é a divisória dos municípios de Barcelos e Novo Airão.



identidades e também as reelaboram cotidianamente.

Constatamos, assim, uma certa dinâmica da pluralidade de autodefinições. Ela converge para a criação de uma situação designada como “unidade de mobilização” (ALMEIDA, 2006), a partir das quais, estas identidades são acionadas e se relacionam com fronteiras definidas. Isso não quer dizer que os agentes sociais estejam mantidos numa camisa de força. Em verdade estas identidades podem ser acionadas ou não. Podem inclusive ser mesmo descartadas. No entanto, elas se referem à garantia da reivindicação de direitos, o que não quer dizer que elas se esgotem somente no conteúdo das reivindicações.

Enfim, as mobilizações dos agentes sociais em torno de identidades étnicas como os remanescentes de quilombo em Novo Airão, convergiram para territórios que se materializam em pontos concretos. Isto é, puderam ser cartografados, delimitando empiricamente as fronteiras do grupo étnico. Estes territórios são resultantes de processos sociais dinâmicos, tais como conflitos, disputas e acordos conciliatórios, antes mesmo da criação do PARNA Jaú. O próprio deslocamento compulsório inscreveu-se nesta dinâmica. Não obstante, o “cercamento” de seus territórios pelos limites do PARNA Jaú, essas normas sociais de estabelecimento de fronteiras continuam valendo e são acionadas interna e externamente.

Em suma, baseados na experiência etnográfica com os agentes sociais auto-definidos como quilombolas, no município de Novo Airão, consideramos que esta discussão não está encerrada. Afinal, analisamos aqui, fenômenos sociais referentes à dinâmica social de construção de identidades étnicas.

### Referências

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth e CASTRO, Edna Maria Ramos de. *Negros do Trombetas: guardiões das matas e rios*. Belém: CEJUP/ UFPA-NAEA, 1998.

ACSELRAD, Henri. *Conflitos Ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heirich Böll, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. “Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia”. In: *Debate*, nº 3. Ano IV. Salvador, CESE, 1994, p. 21-42.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. “Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: *Frechal terras de preto – quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: Projeto Vida de Negro/SMDDH, 1996a, p. 11-19.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. “Os quilombos e as Novas Etnias”. In: *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Elaine Cantarino O’dwyer (org.). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p.43-81.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006a.

BARTH, Friedrik. “Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras”. In: *O Guru, O Iniciador e Outras variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BARTH, Friedrik. “Etnicidade e o conceito de cultura”. In: *Antropolítica*, nº. 19, 2º semestre. Niterói: UFF, 2005.

BORGES, Sérgio Henrique et al. *Janelas para a biodiversidade no Parque Nacional do Jaú: uma estratégia para o estudo da biodiversidade na Amazônia*. Manaus: FVA, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. BRASÍLIA, DISTRITO FEDERAL. *Decreto Nº 85.200, de 24 de Setembro de 1980*. Cria no Estado do Amazonas o Parque Nacional do Jaú, Setembro de 1980.

COSTA. D. Frederico. *Carta Pastoral*. Fortaleza-CE: Typ. Minerva, 1909.

FILHO, Henyo Trindade Barretto. *Da Nação ao Planeta através da Natureza: uma abordagem antropológica das unidades de con-*



servação de proteção integral na Amazônia brasileira. São Paulo: Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2001. (Tese de Doutorado)

FILHO, Henyo Trindade Barretto. “Da noção ao planeta através da natureza”. *In: Série Antropologia*, 222. Brasília: UNB, 1997.

FUNDAÇÃO VITÓRIA AMAZÔNICA/IBAMA. *Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú / Fundação Vitória Amazônica*. Manaus: FVA/IBAMA, 1998.

FUNDAÇÃO VITÓRIA AMAZÔNICA/IBAMA. *A Gênese de um Plano de Manejo*. Manaus: Fundação Vitória Amazônica, 1998.

GLUCKMAN, Max. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. *In: Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global, 1987, p. 227-344.

GOVERNO DO AMAZONAS – Secretaria de Cultura. *Documentos da Província do Amazonas: legislação e relatórios, 1852-1889*. Cd-Rom, vol. 1 e vol. 2.

GUSFIELD, Joseph R. *Community – a critical response*. New York: Harper & Row Publisher, 1975.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”. *In: Etnográfica*, Vol. IV (2). Lisboa, ISCTE, 2000, p. 333-354.

LEONARD, Victor. *Os Historiadores e os Rios – natureza e ruína na Amazônia Brasileira*. Brasília: Ed. Unb, Paralelo 15, 1999.

O'DWYER, Elaine Cantarino (org.). *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA Filho, João Pacheco de. “A situação de seringal”. *In: “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. OLIVEIRA Filho, João Pacheco. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988, p.60-87.

OLIVEIRA Filho, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *In: A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural do Nordeste indígena*. João p. de Oliveira (org.). Rio de Janeiro: Editora Contra Capa Livraria, 1999.

PINHEIRO, Marcos R. *Apresentação do Parque Nacional do Jaú como uma área natural a ser inscrito como Sítio do Patrimônio Mundial da UNESCO*. Manaus: Fundação Vitória Amazônica, Junho de 1999.

REIS, Arthur César Ferreira. *O seringal e o Seringueiro*. 2ª. ed. revisada – Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1977.

SANTOS, Boaventura de S. Bifurcação da justiça. Folha de São Paulo, terça-feira, 10 de junho de 2008, opinião, A3.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## O NEGRO EM ROLIM DE MOURA

*Everaldo Lins de Santana\**

**Resumo:** Este artigo visa tocar, pela primeira vez e de forma sucinta, na questão do negro no município de Rolim de Moura. É uma tentativa de citar a contribuição do negro, dos afrodescendentes na construção deste município e refletir sobre a invisibilidade desses descendentes, além de repensar, de questionar a dita “democracia racial” e chamar a atenção dos próprios negros para a necessidade de se ter consciência de sua própria negritude.

**Palavras-chave:** Negritude; Democracia racial; Consciência social.

**Abstract:** This article aims to touch, for the first time and succinctly, on the issue of blacks in the city scored by Rolim de Moura. It is an attempt to quote the contribution of blacks, afro-descendants in the construction of this municipality and reflect on the invisibility of these descendants, in addition to rethinking, questioning the Said “Racial democracy” and draw the attention of blacks themselves to the need to be aware of their blackness itself.

**Keywords:** Blackness, Racial democracy; Social conscience.

### Introdução

Rolim de Moura é um município da zona da mata do estado de Rondônia considerado uma referência nessa zona e com uma população que congrega pessoas descendentes, direta ou indiretamente, de branco, índio e negro. Em função disso, é possível afirmar que Rolim de Moura reflete a composição da própria população brasileira como um todo. Entretanto, mesmo considerando essa diversidade na composição da população brasileira, a sociedade, de um modo geral, e a sociedade rolimorense, de um modo particular, tratam de forma diferente as duas etnias: a indígena e a negra. Tanto o índio quanto o negro são objetos de preconceitos; porém, o negro, principalmente pelo seu aspecto físico, é alvo permanente de preconceito, racismo, discriminação e até segregação.

Quando se chega pela primeira vez ao município de Rolim de Moura e se passa a conviver no cotidiano com os rolimorenses, é possível perceber a quase ausência

de negros, de afrodescendentes nos bairros ditos “nobres”, nos lugares mais centrais da cidade; nesses espaços, eles, os negros, são quase invisíveis. Podemos até perguntar onde estão os negros de Rolim de Moura. Vamos encontrar esses negros nos bairros ditos “menos nobres”, eles estão nas periferias, nos lugares, nos espaços mais distantes da cidade, até parece que eles são empurrados para esses espaços. Até parece que existe o espaço dos negros. É facilmente perceptível, numa cidade como Rolim de Moura, o lugar do negro e o lugar do branco e a diferença de classes sociais.

Além disso, oculta-se, de maneira propositada, a grande contribuição dos afrodescendentes, para o município, nas áreas sociais, econômicas e políticas. Associado a isso, verifica-se que os próprios negros rolimorenses não se mobilizam nem tomam iniciativa no sentido de se conscientizarem quanto a sua própria negritude e assim incorporam valores que inferiorizam a si mesmos, entre os quais, a falsa “democracia racial”. Esses valores, então, os conduzem, dessa maneira, a uma alienação.

\* Professor de Filosofia, Mestre em Etnolinguística africana pela UNIR e Doutorando em Etnolinguística africana pela UAN – Universidade Agostinho Neto, África.



## **Negritude**

Podemos entender o conceito de negritude como “um conjunto de valores culturais e espirituais do mundo negro”, na visão do escritor e político africano do Senegal Léopold Sédar Senghor. Esses valores culturais e espirituais se expressam através de traços linguísticos, de costumes, hábitos, crenças, ancestralidade, musicalidade, dança, conhecimento, sabedoria, provérbios e ideias. Assim, vê-se que a negritude (Termo surgido na década de 1930 e atribuído ao escritor negro da Martinica Aimé Césaire) consiste numa visão de mundo, concreta e abstrata, dito de outra forma, organiza-se como expressão de uma filosofia, e em particular uma filosofia de vida concebida pelo negro.

No Brasil, a negritude adquire uma forma “sui generis”, pois é um país que mais recebeu contribuição do negro africano, além de ser também a nação, fora a África, a ter maior população negra. Vale salientar, ainda, que foi o último país das américas a abolir o sistema de escravidão.

## **O negro em Rondônia**

Já se conhece, até de maneira exaustiva, o mecanismo histórico da presença do negro no Brasil, entretanto, até pouco tempo, questionava-se a sua presença na região amazônica, isso em função do desconhecimento aliado a uma visão ideológica que alguns grupos, tanto de uma elite econômica e política quanto de uma elite acadêmica, articulavam no sentido de negar a relevante expressão do negro nesta importante região brasileira.

A entrada na região amazônica do negro, como escravizado, deu-se por meio das atividades de mineração e na execução de toda espécie de trabalho (é bom lembrar que essa palavra está relacionada com suplício, sofrimento). Em relação a Rondônia, o negro é levado, como escravizado, para esse estado através do Vale do Guaporé, do Guaporé rondoniense. Além do Vale, o negro escravizado está presente em Porto

Velho, capital do Estado, na construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré.

No Estado de Rondônia, composto por 52 municípios, Porto Velho, sua capital, é uma cidade onde a negritude apresenta-se com mais pujança, com grande força e mobilização de grupos de negros organizados. Lá estão sediados a ACCUNERAA (Associação Centro de Cultura Negra e Religiosidade Afro-Amazônica) e o CONEGRO (Conselho Municipal do Negro). Entre várias produções concretas sobre a negritude em Porto Velho, em função da mobilização das entidades negras, uma foi o lançamento, no dia 19 de fevereiro de 2008, em parceria com a prefeitura e a fundação cultural municipal IARIPUNA, de um CD, primeiro registro de cantos de terreiros em Porto Velho. Estão gravadas nele 15 músicas sacras de saudações às entidades das cinco expressões das religiões de matriz afro-brasileira presentes em Porto Velho como jeje, nagô (keto), mina, angola e umbanda. Estima-se, não oficialmente, que em todo o estado haja aproximadamente 700 casas de culto de terreiro e na capital, onde há a maior concentração de templos de religiões afro-brasileiras, chega-se a um número próximo a 150 terreiros.

Já foi mencionado, neste trabalho, que Rondônia tem 52 cidades, considerando que o número de negros, afro-brasileiros, corresponde, aproximadamente, à metade da população brasileira, isso nos conduz a dizer que existe uma grande probabilidade de que em cada município rondoniense a presença do negro seja inquestionável, embora essa mesma presença não seja percebida com facilidade, uma vez que, em alguns municípios, os negros estão nas localidades mais afastadas ou mais periféricas em relação aos brancos, presentes em espaços mais centralizados.

## **Presença do negro em Rolim de Moura**

Entre as 52 cidades de Rondônia, vejamos, em particular, em termo de manifestação da negritude, o município de Rolim de Moura.



O próprio nome do município Rolim de Moura é um atentado à negritude, pois, por incrível que pareça e pasmem os de “boa alma”, foi escolhido para homenagear o português Antonio Rolim de Moura Tavares, governador de Mato Grosso em 1749, um grande defensor da escravidão e administrador de negros escravizados. Ele sempre exigia mais escravos para sua capitania.

Figura 01: Localização de Rolim de Moura



Mencionar a temática da negritude num município cujo nome enaltece uma figura histórica que teve um papel relevante na manutenção da escravidão no Brasil é historicamente uma forma de refletir sobre a questão do negro numa sociedade implicitamente preconceituosa e racista.

Rolim de Moura, conforme mapa acima, é um município que se formou a partir do incentivo, por parte de autoridades governamentais, à colonização e, nesse sentido, o fenômeno da migração marcou profundamente esta cidade a tal ponto de, no próprio hino do município, ter um verso que destaca esse fato. Vejamos:

(...) Deus protege os migrantes desta pátria (...) é uma homenagem salutar a quem saiu de sua terra natal para recomeçar nova vida em terras distantes e desconhecidas. Com uma população de aproximadamente 50.000 habitantes, entre os quais estão os negros, consagra-se como a capital da zona da mata e se emancipa politicamente em 05 de agosto de 1983.

Sobre as manifestações culturais dos afrodescendentes no município, sabe-se que são tidas na conta de exóticas, folclóricas e colocadas em segundo plano, servindo apenas para compor um cenário para datas comemorativas, eventos escolares e curiosidades da população.

(...) fica difícil sustentar a idéia de que o racismo antinegro no mundo atual é mera sobrevivência do seu passado histórico enquanto escravizado. A sociedade produz novas formas de racismo que nada tem a ver com o passado escravista. (MUNANGA, 2005, p. 131)

Se tivermos a curiosidade de folhear alguns livros sobre a história de Rolim de Moura, nada é mencionado, de forma consistente, a respeito da presença relevante de traços culturais do negro na sociedade rolimourense, muito menos sua contribuição na construção dessa cidade. Parece que o negro é um fantasma, um ser invisível.

Apresentam-se hoje duas questões cruciais: a primeira sendo, se a cultura negra é hoje visível, tolerada e integrada nos símbolos constitutivos da cultura nacional, por que então não foi integrada no sistema educacional brasileiro no qual predomina a orientação monocultural eurocêntrica? E a segunda: onde ficam os homens e as mulheres negras, produtores dessa cultura? É a famosa questão da invisibilidade do negro! (MUNANGA, 2005, p.139).

Como a sociedade de Rolim de Moura é um reflexo da sociedade brasileira e esta ainda acredita no mito da democracia racial, então o que se ouve é a afirmação de que negros e brancos convivem harmonicamente, de que o negro tem as mesmas oportunidades dos brancos, de que os direitos são iguais para todos e que não existe preconceito nem discriminação; entretanto, na prática cotidiana, os afro-brasileiros de Rolim de Moura são alvos constantes e sistemáticos de discriminação e preconceito que se expressam por meio de gestos, comportamentos, palavras, olhares, piadas, brincadeiras e insinuações.

Expressas as ponderações acima, adentremos na sociedade rolimourense



e empreendamos um olhar atencioso na busca pelas manifestações de negritude. Num relance de olhar, encontramos escolas de samba, capoeira, expressões linguísticas, roupas coloridas e estampadas, uso de boné, ritmos musicais como rap, rock, funk, hip-hop e religião.

Começemos com as escolas de samba. Elas surgiram no Rio de Janeiro na década de 1920, mais precisamente com a “primeira escola de samba” conhecida como “Deixa Falar” no ano de 1928. O nome “escola de samba” foi dado porque os ensaios e reuniões aconteciam ao lado de uma escola normal; essas agremiações ou blocos de carnaval não tinham nada a ver com ensino de samba e nunca se constituíram como escolas. Em Rolim de Moura, existem duas escolas de samba cujos nomes são: Falcões do Planalto e Acadêmicos da Liberdade. Estima-se que desde 1997 há desfile na cidade e há também quem diga que este é o único município do interior a realizar tal evento. É importante observar que, numa escola de samba, as duas figuras mais importantes são o mestre-sala e a porta-bandeira, pois ambos representam, simbolizam a escola. O mestre-sala tem duas funções, cortejar a porta-bandeira e proteger a bandeira. A dança desse casal é uma combinação de danças africanas e bailados europeus.

Outra belíssima manifestação de negritude, praticada por jovens e adultos rolimourenses, é a capoeira. Pelo Estatuto da Igualdade Racial, a capoeira é considerada esporte, luta, dança e música e o governo fica responsável para incentivar sua prática. A palavra “capoeira” parece ser provavelmente aparentada com algum termo de uma das línguas africanas bantu. Costuma-se dividir a capoeira em angola (mais lenta) representada pelo mestre Pastinha e capoeira regional (mais rápida) representada pelo mestre Bimba. Ainda sobre esse particular, tem-se que

Há várias espécies de capoeira: (a) de Angola; (b) Angolinha (variação da primeira); (c) São Bento Grande; (d) São Bento Pequeno; (e) Jogo de Dentro; (f) Jogo de

Fora; (g) Santa Maria; (h) Conceição da Praia; (i) Assalva (salva, saudação) Senhor do Bonfim. Todas essas espécies se distinguem por variações sutis, às vezes pela maneira de tocar o berimbau, coisa que só mesmo os capoeiristas decifram. (CARNEIRO, p.219)

Esses dois exemplos de expressão cultural do negro, a escola de samba e a capoeira têm um grande significado histórico e simbólico, porque representam a resistência e a luta de um povo que aspira apenas ao reconhecimento da sua dignidade. Além disso, se fizermos uma releitura crítica de alguns símbolos presentes nas escolas de samba, veremos que eles escondem uma riqueza de informações que diz respeito não só aos afro-brasileiros, mas também remete à história de luta do próprio povo brasileiro, da nação brasileira. Isso pode ser dito também para os rolimourenses, ou seja, conhecer os traços culturais da população afro-rolimourense implica em conhecer melhor a formação do próprio povo de Rolim de Moura.

É sabido que, linguisticamente, o negro contribuiu, de maneira formidável, para a formação da língua portuguesa. É possível perceber essa contribuição na própria fala dos moradores de Rolim de Moura. Um exemplo disso são os seguintes termos: muleque, samba, bunda, macumba, umbanda, caçula, munguzá, marimondo, jiló e outros. Esses termos têm grande probabilidade de serem aparentados com os de línguas bantu da África central.

Além disso, os negros, os afrodescendentes, têm contribuído com o município de Rolim de Moura nas seguintes áreas: comunicação, educação, no comércio, na política, no meio empresarial, em órgãos públicos e privados, hospitais, na religiosidade, no setor de diversão, enfim, em todos os setores da vida social, econômica e política desse município.

### **Autodeclaração dos negros de Rolim de Moura**

No Brasil, há um sério problema quanto à autodeclaração (atitude que con-



siste em uma pessoa se declarar negra, parda, mulata ou preta) com implicações para as políticas de ação afirmativa.

Quanto à autodeclaração, em Rondônia e em especial Rolim de Moura, a seguinte tabela, numa leitura contextualizada, esconde e revela preconceito próprio de uma sociedade que se pauta por uma pseudodemocracia racial.

Tabela 01: Afro-Brasileiros por Municípios em Rondônia

Município	Porcentagem
Cujubim	0,37
Porto Velho	0,13
Ouro Preto do Oeste	0,11
Nova Mamoré	0,07
Candeias do Jamari	0,06
Cerejeiras	0,05
Guajará-Mirim	0,05
Alto Paraíso	0,03
Mirante da Serra	0,02
Rolim de Moura	0,01
Alta Floresta D'Oeste	0,00
Ariquemes	0,00
Cabixi	0,00
Cacoal	0,00
Colorado do Oeste	0,00
Corumbiara	0,00
Costa Marques	0,00
Espigão D'Oeste	0,00
Jaru	0,00
Ji-Paraná	0,00
Machadinho D'Oeste	0,00
Nova Brasilândia D'Oeste	0,00
Pimenta Bueno	0,00
Presidente Médici	0,00
Rio Crespo	0,00
Santa Luzia D'Oeste	0,00
Vilhena	0,00
São Miguel do Guaporé	0,00
Alvorada D'Oeste	0,00
Alto Alegre dos Parecis	0,00
Buritis	0,00
Novo Horizonte do Oeste	0,00
Cacaulândia	0,00
Campo Novo de Rondônia	0,00
Castanheiras	0,00
Chupinguaia	0,00
Governador Jorge Teixeira	0,00
Itapuã do Oeste	0,00

Ministro Andreazza	0,00
Monte Negro	0,00
Nova União	0,00
Parecis	0,00
Pimenteiras do Oeste	0,00
Primavera de Rondônia	0,00
São Felipe D'Oeste	0,00
São Francisco do Guaporé	0,00
Seringueiras	0,00
Teixeirópolis	0,00
Theobroma	0,00
Urupá	0,00
Vale do Anari	0,00
Vale do Paraíso	0,00

Fonte: CPS/FGV através do processamento dos microdados do Censo Demográfico 2000/IBGE

Conforme a tabela acima, é facilmente perceptível que há um certo receio (preconceito, discriminação, racismo) em uma pessoa se autodeclarar negro, afro-descendente, afro-brasileiro, pois os números percentuais não refletem a realidade. Por exemplo, e de acordo com a tabela, Rolim de Moura tem apenas 0,01% de afro-descendente, essa insignificante porcentagem, de fato, expressa, representa o contingente de afrodescendentes de Rolim de Moura? Com exceção dos 9 primeiros municípios, cujas porcentagens podem também ser questionadas, o que se pode dizer dos 0,00% dos outros restantes municípios? Será que nesses municípios não existem negros?

Para fazer frente a esses inexpressivos números percentuais, é preciso acordar do sono da alienação no qual está a maioria dos afrodescendentes de Rolim de Moura e dizer que Ser negro é:

(...) tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si mesmo, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. (SOUZA, 1983, p.77)



E mais, é preciso dizer e relembrar para a população de Rolim de Moura que esses negros ou afrodescendentes, em sua maioria, estão nos bairros ditos “menos nobres”, eles estão nas periferias, nos lugares, nos espaços mais distantes da cidade, até parece que eles são empurrados para esses espaços. Até parece que existe o espaço dos negros. É facilmente perceptível, numa cidade como Rolim de Moura, o lugar do negro e o lugar do branco e a diferença de classes sociais.

### Conclusão

A preocupação com a questão do negro no município de Rolim de Moura se faz necessária e aponta para os seguintes fatos: existência de uma pseudodemocracia racial, a relevante contribuição dos afrodescendentes para o desenvolvimento econômico e social do município, o papel e o status social do negro numa sociedade, como a de Rolim de Moura, que dá ênfase às aparências em detrimento ao que de mais humano existe no ser humano. Além disso, podemos perceber que, através de índices percentuais, isto é, por meio de estatísticas, é possível ler nas entrelinhas o quanto de preconceito, racismo e discriminação ainda existe entre a população rolimourense e que a mesma os cultiva. Cultivo esse que se expressa em piadas, gestos, insinuações, na exigência da boa aparência, na valorização quase doentia do branco, da loira, do loiro, do olho colorido, verde, azul.

Quando, neste município, olha-se para o negro, esse olhar, de um modo geral, é um olhar folclórico, exótico, desconfiado; para muitos, aqui, nesta cidade, o negro ainda é um ser estranho, deve-se sempre desconfiar do negro, ou seja, o negro é um ser perigoso. Embora haja casamentos entre brancos e negros e exemplos de negros bem sucedidos, de afrodescendentes que ocupam posição de respeito na cidade, dando a impressão de que todos os negros são aceitos pela sociedade e que, portanto, estamos numa democracia

racial, o preconceito continua velado, escondido, disfarçado.

É necessário que os afrodescendentes de Rolim de Moura discutam esse ínfimo percentual de 0,01% como representatividade do negro no município e que se conscientizem de seu importante papel como ator, agente e pioneiro em muitos fatos que marcaram este município.

É conveniente colocar, por fim, que em Rolim de Moura não existe ainda uma conscientização dos negros no sentido de se organizarem visando a formação de uma entidade que trate de seus direitos, que trate de políticas específicas para o negro, tais como, um conselho municipal do negro nem mesmo sequer há um movimento negro na cidade. A criação de um conselho e de um movimento negro dariam suporte para a implementação, de forma real, eficiente e organizada, da lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003 que diz:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1o O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

### Referências

- CARNEIRO, Edison. *Antologia do Negro Brasileiro*. s.l : Ediouro, s.d.
- MUNANGA, kabengele. A redemocratização de 1945 e a crise do mito de democracia racial: Uma vista panorâmica. In: SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade (Org.). *A República e a Questão do negro no Brasil*/ org. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- Hino do Município de Rolim de Moura.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## MEMÓRIAS E NARRATIVAS: OS CULTOS AFROBRASILEIROS EM PORTO VELHO

*Wilma Inês França Araújo\**

*Marco Antônio Domingues Teixeira\*\**

**Resumo:** Este artigo é uma coletânea de memórias e narrativas feitas em primeira pessoa por uma das mais influentes Yalorixás de Porto Velho Wilma de Oyá. Sua Memória abrange toda a segunda metade do século XX, mas suas amizades com os mais antigos estendem sua narrativa aos tempos do Tambor de Mina. É com Mãe Wilma, Pai Hilton do Ogum e Mãe Yassi que o Candomblé Ketu se estabelece em Porto Velho, através do axé Torodê, que é carioca. O BABALORIXÁ José Nilton Viana, conhecido como, Torodê, abriu diversas casas em Porto Velho, Acre e Manaus, criando uma extensa rede parental da família de Santo Torodê. Durante as décadas de 1970 e 1980 este terreiro tornou-se a principal referência dos cultos afros em Porto Velho. Funcionando na Avenida Salgado Filho, bairro Mato Grosso, seu número de adeptos entre, filhos, frequentadores e clientes cresceu tanto que a Yalorixá terminou ganhando um terreno na Avenida Amazonas no bairro Escola de Polícia. As memórias de Mãe Wilma são uma preciosidade para a pesquisa no ramo das religiões afrodescendentes em Porto Velho.

**Palavras-chave:** Tambor de Mina; Candomblé Ketu; Candomblé Angola Congo; Umbanda; Yansã.

**Abstract:** This article is a collection of memories and narratives, made in first person by one of the most influential Yalorixás in Porto Velho Wilma de Oyá. His memory covers the entire second half of the twentieth century, but his friendships with the older ones extend his narrative to the times of the Tambor de Mina. It is with Mãe Wilma, Pai Hilton do Ogum and Mãe Yassi that Candomblé Ketu is established in Porto Velho, through the axé Torodê, who is from Rio de Janeiro. BABALORIXÁ José Nilton Viana, known as Torodê, opened several houses in Porto Velho, Acre and Manaus, creating an extensive parental network of the Santo Torodê family. During the 1970s and 1980s, this terreiro became the main reference of African cults in Porto Velho. Operating on Avenida Salgado Filho, in the Mato Grosso neighborhood, its number of followers among children, visitors and customers grew so much that Yalorixá ended up winning a plot of land on Avenida Amazonas in the Escola de Polícia neighborhood. The memories of Mãe Wilma are a treasure for research in the field of Afro-descendant religions in Porto Velho.

**Keywords:** Drum of Mine; Candomblé Ketu; Candomblé Angola Congo; Umbanda; Yansã.

### Introdução

Resgatar a história de um povo sempre foi desejo de muitos, realização de poucos, em virtude de todas as dificuldades próprias da empreitada.

Na proposta de resgatar a história de religiosidade e cultura negra no Estado

\* Formada em Letras/Português/Licenciatura, pela Universidade Federal do Pará. Funcionária da Embrapa/RO. Mãe de Santo do Iylê Axé Xirê Oyá.

\*\* Doutor em Ciências Socioambientais pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/NAEA, Universidade Federal do Pará. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Coordenador do GEPIAA/UNIR (Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicos). Coordenador do CPARQH/UNIR (Centro de Pesquisa em Arqueologia e História).

de Rondônia, a missão é muito mais difícil, porque somos um estado jovem e sem tradição cultural. O grande fluxo migratório trouxe braços fortes para o desenvolvimento, mas também trouxe a diversificação religiosa. No início o predomínio da religião católica, trazida pelos salesianos, franciscanos e capuchinhos. Posteriormente a evangélica, com os Batista, Assembleia de Deus, Adventista do Sétimo, e a pouca representatividade não era considerada como religião, e sim seitas, por sinal perseguidas pela igreja católica, principalmente.

Para um melhor entendimento, dividimos em duas fases essa história: Na primeira fase aborda-se um estudo sobre os primeiros passos espirituais em Porto Ve-



lho, cujas raízes estão ligadas à umbanda, o culto aos caboclos, povo da mata, dos rios etc. Na segunda fase aborda-se um estudo sobre a história do candomblé em Rondônia, precisamente em Porto Velho, o culto aos orixás, divindades de origem africana.

Por fim, é importante dizer que este artigo é uma síntese de uma pesquisa de mestrado e doutorado do Professor Marco Antônio Domingues Teixeira, Doutor em Sociologia Ambiental, pela Universidade Federal do Pará, que além de admirador e estudioso da religiosidade, é Ogã, filho de Xangô.

### **Elementos para o estudo dos cultos de matrizes africanas em Porto Velho**

Durante o século XVIII, os portugueses iniciaram um intenso processo de colonização na margem direita do rio Guaporé. Este procedimento deu-se em função da mineração do ouro e da guarda territorial fronteiriça. Entre 1748, ano da criação da Capitania do Mato Grosso e Cuiabá, e 1783, ano de conclusão das obras do Real Forte Príncipe da Beira, quando milhares de escravos negros, de procedência africana (vindos de Luanda, Benguela e Benin) adentraram o Vale do Guaporé e ali fundaram a sociedade colonial portuguesa a partir de seu próprio trabalho como cativos. Um dos legados menos discutidos desta vasta população refere-se ao conjunto de suas crenças e tradições de origem religiosa africanas. Seus portos de embarque e suas procedências internas indicam que eram praticantes de cultos de origem yorubana e nagô, deificando entidades representativas da natureza e das forças cósmicas que regem a existência. Muito pouco restou das antigas tradições religiosas africanas no Vale do Guaporé, mas pesquisando-se as correspondências dos Capitães-Generais que governaram o Mato Grosso e as crônicas de viajantes, religiosos e residentes locais, torna-se claro, que mesmo com a imposição do catolicismo romano, as populações negras do Guaporé praticaram rituais de culto a en-

tidades africanas, sincretizando suas práticas com elementos rituais indígenas e portugueses.

Os processos de romanização da religiosidade, desde fins do Século XIX, e a ação catequética de personagens como Dom Francisco Xavier Rey, no Vale do Guaporé, durante a maior parte do século XX, determinaram o obscurecimento das práticas de procedência afro-indígenas na região. Pesquisas realizadas em Vila Bela e suas imediações dão conta, entretanto, da existência de benzedores e feiticeiros praticantes de “artes” sobrenaturais capazes de evocar entidades do mundo natural, viventes em rios, lagos, rios e florestas e que seriam capazes de provocar tanto o bem quanto o mal. No Vale do Guaporé rondoniense tais práticas encontram-se em processo de desaparecimento e o número destes benzedores, rezadeiras e feiticeiros tem declinado sensivelmente. As práticas religiosas de culto à entidades não cristãs é vista com desconfiança e desagrado, num claro processo de embranquecimento da cultura das populações negras locais.

Em Porto Velho as notícias sobre práticas religiosas de matrizes africanas surgem com a própria ocupação do lugar pelos ferroviários, já nas últimas décadas do século XIX. Neville Craig, engenheiro que participou das tentativas de construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (E. F.M.M.) na década de 1870 relata “visões” de demônios e outras entidades da floresta e dos rios que atormentavam os ferroviários e eram atribuídas às artes místicas de povos indígenas residentes no local onde os trabalhadores executavam suas obras.

No início do século XX, com a retomada das obras da E.F.M.M. pela empreiteira May, Jakyl and Randolph, contratada pelo empresário Percival Farquhar, vieram para o Vale do Madeira populações negras de procedência caribenha, comumente chamadas “Barbadianas”, que introduziram na região, de forma muito discreta e velada, práticas e rituais afro-caribenhos. As populações remanescentes do conjun-



to de trabalhadores “barbadianos” dos Vales do Madeira e Mamoré são hoje, em sua maioria, adeptos dos cultos evangélicos e católicos, notadamente do credo Batista, do qual se orgulham de ser os fundadores e primeiros membros da Primeira Igreja Batista de Porto Velho.

Entretanto, algumas informações colhidas com descendentes de antigos trabalhadores da Estrada de Ferro nos dão conta da prática de rituais de Voodoo Haitiano e da Santeria Cubana, ambos de procedência caribenha, em terras de Porto Velho. Tais práticas chegaram a causar divergências sociais nas primeiras décadas do século XX e processos policiais por prática de feitiçaria foram abertos pela justiça de Santo Antônio do Madeira.

Cabe ressaltar, entretanto, que a primeira Casa de Cultos Afro-brasileiros erigida em Rondônia foi o Terreiro de Santa Bárbara, fundado pela maranhense de Codó, dona Esperança Rita, Mãe Esperança como era chamada e por seu marido Pai Irineu. O Terreiro de Santa Bárbara, que sobrevive até os dias atuais, foi fundado nas imediações do Igarapé das Lavadeiras, no que viria a ser o Bairro do Mocambo, uma área pobre, situada nas vizinhanças do Cemitério dos Inocentes, região onde viviam lavadeiras, prostitutas e os deserdados da E.F.M.M. e do seringalismo local. O terreiro possuía uma estrutura de culto fundada a partir das tradições do Tambor de Mina maranhense e dos Batuques paraenses. Em 1946, o próprio Bispo Dom Pedro Massa celebrou a missa de inauguração do Terreiro, constituído, então como “Irmandade de Santa Bárbara”, assinando, ele próprio a ata de sua criação. Nesta etapa, já em plena “Era Vargas”, os cultos de terreiro viriam a passar por um longo período de perseguições e intolerância. Com o Santa Bárbara não foi diferente, as perseguições vieram sob a forma de atitudes intransigentes do governador territorial, Aluizio Ferreira e do Bispo Prelado, Dom João Batista Costa que ordenou a invasão do Terreiro, a prisão e sequestro da

imagem de Santa Bárbara e a destruição dos atabaques.

Os procedimentos violentos das autoridades locais podem ser a explicação para as transformações doutrinárias sofridas pelo Santa Bárbara, que progressivamente adotou os rituais de Umbanda, então mais identificados com uma “espécie” de espírito nacionalista, mais próximo do cristianismo.

A partir da década de 1960 o Terreiro de Santa Bárbara passou a ser dirigido por Pai Albertino, o último dos Pajés locais, morto na década de 1990.

Neste meio tempo, surgiram outras Casas de Santo, todas marcadas pela mesma tradição dos batuques paraenses, do Tambor de Mina maranhense, dos Caticumbós nordestinos e das Umbandas que proliferavam pelo país.

Nas décadas de 1960 e 1970, o crescimento da cidade foi impulsionado pelas políticas do Regime Militar para a Amazônia e milhares de pessoas afluíram para Rondônia e Porto Velho, dando início a um dos maiores processos migratório da História recente do país.

Com o aumento do número de moradores e o surgimento de dezenas de novos bairros, aumentaram as Casas de Santo de Porto Velho e, embora proliferassem os Terreiros de Umbanda, nos anos 1970 passamos a registrar a presença dos primeiros rituais de Candomblé na cidade.

### **Yá Wilma na espiritualidade**

Por que estou fazendo essa narrativa, de um mundo espiritual, cheio de magias, encantamentos, beleza, disciplina, amor e dedicação, onde estão envolvidos, caboclos, pretos velhos, encantados, e orixás, além de credices, folclore, intolerâncias e discriminações?

Nasci em Porto Velho, ainda Território Federal do Guaporé, em 21.04.1953, numa família católica não praticante, meu pai não gostava de religião, minha mãe



embora tenha estudado em colégio de freiras, não frequentava assiduamente a igreja. Os filhos foram batizados, crismados e fizeram primeira comunhão porque era praxe nas famílias e pela predominância do catolicismo no país, além das meninas estudarem no Colégio Maria Auxiliadora.

Ainda muito pequena (um ano e meio) nos mudamos para Manaus, meu pai gostava de ficar mudando de cidade. Certo dia a vizinha convidou mamãe para uma festa de aniversário, só não avisou que era aniversário de caboclos, Cosme e Damião. Naquela época a maioria dos terreiros fechava suas portas e só abria quando acabavam os trabalhos. Eu estava com dois anos e ao adentrarmos o centro logo fomos recebidos por um caboclo (chamado Cibamba) que me colocou no colo e falou ao Caboclo Roxo – essa é minha, é nossa!

Foi muita confusão entre papai e mamãe porque esta chegou muito tarde a casa, grávida e com três filhos pequenos. Aos três anos retornamos para Porto Velho e até os meus oito anos de idade ficamos residindo no Bairro do Areal, quando meu pai decidiu voltar para Manaus.

Quando criança frequentei muito a Igreja Nossa Senhora de Fátima, no Bairro Areal, em Porto Velho, era assídua no catecismo, gostava das brincadeiras e do esporte. Uma área enorme, a igreja azul pequenina, interiorana, havia muitas árvores nobres, inclusive seringueiras centenárias, que os padres mandavam derrubar, aqui, acolá. Certa vez estávamos brincando de bola (cemitério), e eu fui “morta”, saí do time e fui sentar naquele imenso tronco de mais de metro de diâmetro e uns 15 metros de comprimento, o sol estava se pondo e o jogo acabando, de repente apaguei, desmaiei, só acordei a noitinha, atrás do tronco, sobre as folhas mortas, não sei o que aconteceu, hoje imagino que possa ter sido algo mediúnico, não houve explicação, estava com muita saúde, tinha sete ou oito anos. Quando cheguei a casa

minha mãe em desespero, todos me procurando, inclusive na igreja, sem sucesso. Resultado, uma boa surra de cinta. Mamãe não acreditou em mim. Pensou que estivesse em casa de alguma coleguinha.

Retornamos para Manaus e ficamos até 1963. Morávamos no Bairro São Francisco, na Rua Arthur Virgílio Filho, próximo à Igreja de São Francisco, onde fiz minha Primeira Comunhão, e onde comungava com os ritos infantis daquela Igreja. Havia nas proximidades um Quilombo, muito bonito, com várias casas formando um círculo e ao centro era edificado um Salão onde todos se reuniam em dias determinados para as festividades e toques. Não sei ao certo o nome nem a origem, mas lembro que todos eram negros e que havia um mastro de madeira no qual se erguiam bandeiras de São Sebastião anualmente, com grande festa e fogueira onde se aqueciam os tambores de tronco de madeira. As festas começavam ao final das tardes e toda criançada e vizinhos participavam, eu achava lindo as mulheres rodando, descabeladas, com vestes estampadas, coloridas, e os homens tocavam os tambores que faziam os corações pulsarem mais forte. Acredito que fossem de origem de Mina Nagô, do Maranhão pelo que conheço atualmente e faço comparações.

Com o falecimento de meu pai, em Nov/1963 – eu estava com 10 anos – nosso destino foi Porto Velho mais uma vez, pois aqui residia a única irmã de minha mãe, em Manaus apenas os parentes paternos.

Nossa estada em Porto Velho foi marcada por muito sofrimento, mamãe com seis filhos, sem bens, sem emprego e sem herança, deixou para trás o pouco que poderia ter trazido, já que papai trabalhava com joias e relógios em uma famosa empresa de portugueses, nem os pecúlios como falavam na época mamãe procurou saber. Sobrou-lhe a profissão e a coragem de trabalhar – era parteira e enfermeira, e muito corajosa. A nossa sobrevivência também contou com a ajuda dos tios, um tinha padaria, outro tinha açougue. Apesar



das dificuldades ela nunca deixou nenhum filho sem ir à escola. Todos estudaram sem parar, ela foi uma grande guerreira, uma grande mulher, apesar de sua estatura minúscula, e também nos ensinou que trabalho é dignidade, todos os filhos começaram trabalhar cedo e nem por isso acho que minha infância foi explorada.

### **O caminho da espiritualidade**

#### **Porto Velho – 1964**

Vizinha à nossa casa havia uma senhora que conservava em sua sala um altar e toda semana fazia suas cantorias e defumava tudo e minha irmã mais velha gostava daquilo e sempre que podia ia dar uma espiadela, e eu junto, mas um tanto receosa, não queria entrar. Lembro que certo dia eu caí por lá e não sei o que aconteceu, não quis mais voltar, fiquei com medo.

A Francisquinha, outra vizinha que quando mocinha havia morado conosco, era quase uma filha de criação, já estava casada e frequentava o centro de Dona Carmelita, que ficava nas proximidades do atual Colégio John Kennedy. Pediu e mamãe me deixou ir com ela e seu marido às sessões. O mesmo sistema de trancar as portas e só abrir após o encerramento. A casa era muito frequentada principalmente por policiais civis. Lembro de um policial de nome Lino, era um negro esguio, alto, que trabalhava com o exu Sete Encruzilhadas, dançava no fogo e bebia cachaça com dendê fervente. No começo eu tinha muito medo, depois acostumei e já gostava de ir. Dona Carmelita trabalhava juntamente com sua filha e alguns familiares. Certo dia, mais uma vez eu caí, desmaiei, apaguei, não sei o que houve. Fiquei odiando tudo aquilo. Não quis mais ir ao centro.

#### **Belém – dez/1965**

A profissão de enfermeira levou mamãe a cuidar de pessoas em domicílio, um dos seus pacientes era um grande seringaísta, comerciante, homem rico, nome

forte no estado – João Barril, diabético, teimoso, grosseiro e turrão, cortou um calo no pé com gilete, criou uma enorme ferida e teve que amputar a perna e ficou aos cuidados de mamãe. Dona Altamira, sua esposa, portuguesa ou filha de portugueses, sofria nas mãos daquele senhor, ficara também dependente de alguém e se afeiçãoou à mamãe, sabendo de todos os apertos de nossas vidas. Com a morte de João Barril, Dona Altamira teve que ir para Belém ficar junto aos seus e pediu à mamãe que me deixasse ir com ela como sua dama de companhia; era toda enrijecida, não dobrava os joelhos e nem fechava as mãos, tantas foram os maus tratos que passou sendo obrigada a casar com um homem experiente e mais velho que ela uns 20 anos – contavam que João Barril disparava seus revólveres no chão para ela dançar. Logo após a viuvez Dona Altamira ficou um mês em casa do sobrinho Delson Piedade aguardando a viagem para Belém, e eu junto. A esposa de Delson, Dona Jurandir, era uma mulher alegre, mas guardava consigo uma tristeza no olhar fazia boa leitura de cartas, com ela aprendi jogar baralho, lembro que ela escreveu em todas as cartas o significado e a junção para dar as respostas.

Lá se foi a Wilminha com 12 anos para Belém.

Aquela menina que não queria mais saber de macumba, como ela mesma falava, foi morar ao lado de um terreiro em Belém, no Bairro da Pedreira, Rua Estrela e na casa de Dona Tertulina que trabalhava em casa com seu preto velho, aha!

O rufar dos tambores acompanhavam as batidas do coração, tum, tum, tum, tum, noite adentro, e eu rolava na cama, na rede, no sofá, impaciente, a cabeça parecia que ia abrir em bandas, a garganta seca, apertada, respiração ofegante. Eu, uma garota, adolescente com os hormônios à flor da pele, em vez de estar à procura de namorar, estava ali, atormentada pelos atabaques, o que é isso meu Deus?



Não sei por quanto tempo consegui resistir àquele chamado: certo dia fui ao encontro “deles” que me abraçaram e bailaram comigo até eu acordar suada e fedendo a charutos.

Mais uma vez fiquei odiando aquilo tudo, sempre falava que era o povo que gostava de cachaça. Rejeição total.

### **Porto Velho – mar/1967**

Mamãe havia casado novamente e dessa relação nascera mais uma filha, nasceu morta e mamãe também quase vai a óbito depois de um parto com a pressão baixa, medindo seis e com uma forte hemorragia. Cheguei a Porto Velho e vi o lastimável estado de saúde de mamãe, seu marido também havia ficado muito doente e foi embora se tratar fora e nunca mais voltou. Não quis mais ficar morando com Dona Altamira, optei pela minha família, com dificuldades, mas era minha família, meu sangue, e este sempre fala mais alto.

Senti o sabor do meu primeiro beijo aos catorze anos, provei, gostei e não quis parar. Namorei firme, em casa, e nada me afastava daquele amor, muito menos a espiritualidade, religião, nada. Dediquei-me completamente ao amor, era o meu primeiro, a quem me entreguei de corpo e alma, durou dois anos. Decepção! Acabou! Apareceu outro, não tão importante, mas de quem tive o meu bem maior, meu filho, aos 17 anos. Mais um motivo pra eu ficar distante de todos, principalmente pela rejeição e discriminação por ser mãe solteira. Tínhamos uma drogaria, eu cuidava do balcão e mamãe com seus serviços em domicílio, época áurea do garimpo de cassiterita, muita malária, muitas fraudes e muitos tombos financeiros. Falência comercial. Fomos todos trabalhar fora para viver dignamente.

### **Porto Velho – abril/1970**

Após o parto fui trabalhar na Centel – Central Telefônica Rondoniense, e em 1971, na CERON – Centrais Elétricas de Rondônia, onde conheci uma jovem Ani-

valda, que todas as segundas-feiras ia para uma tal de Gira e sempre me convidava até que um dia eu perguntei o que ou quem era Gira, ela falou que era a Pomba Gira ao que eu respondi que não gostava “dessas coisas”. Depois de muita insistência, aceitei. Ao ver aquele homem vestido de mulher, todo maquiado, fiz muitas críticas dizendo que ali não tinha espírito nenhum e que se tratava de um gay travestido de mulher. Não quis retornar. Mais e mais convites, enfim, aceitei.

As coisas acontecem sem programação, não adianta fugir do destino. O meu já estava traçado. Lembrem o que o caboclo falou quando eu tinha dois anos?

Após a passagem de Dona Gira, uma transformação total. Edmilson – esse era seu nome, incorpora outra entidade. O CABOCLO CIBAMBA, que, como se estivesse surpreso, se aproximou de mim, chamando-me de “meu filho!, quanto tempo!, pensei que não fosse te ver nunca mais” – fiquei surpresa, não sabia quem era nem do que se tratava. Então ele contou-me toda aquela história de Manaus, no colo de minha mãe, quando eu era pequena. Fiquei olhando para ele sem nada dizer ou entender e ele me contou todo o ocorrido. Não acreditei em nada, mas chegando a casa contei para minha mãe que ficou boquiaberta e confirmou tudo e perguntou quem era a pessoa, mas ela não o conhecia.

Passei a confiar e acreditar naquele que depois seria meu primeiro pai-de-santo na umbanda, e em junho, no festejo de São Pedro de 1972, o caboclo Cibamba “passou da cabeça” de Edmilson para a minha e nunca mais parei de trabalhar com a espiritualidade. Quando Edmilson mudou para Manaus, em 1974/5, deixou seus filhos com Mãe Raimunda Paieira, do Terreiro do Glorioso São José, mas não sei o que houve não fiquei lá, passei a frequentar o Centro de Umbanda de Ogum, da Mãe Hilma, com quem fiz obrigações de Umbanda, onde permaneci até minha iniciação no candomblé em 1980, mesmo depois continuei frequentando e ajudando e amiga de mãe



Hilma que era filha-de-santo de Pai Celso do Centro de Umbanda de São Sebastião, Mãe Hilma faleceu em 2012.

### **O Candomblé em Rondônia: das origens à situação atual**

As informações a seguir são relatos de momentos vivenciadas e/ou acompanhadas pela Yalorixá Wilma de Iansã, e ainda por meio de histórias contadas ao longo de sua infância, pela sua mãe e pessoas antigas que participaram dos fatos.

#### ***O período de transição***

Meu primeiro contato com o Candomblé foi em 1972, no Rio de Janeiro, acompanhando algumas amigas, todas curiosas para saber seu santo de cabeça.

Em 1976 é criada a FEUR – Federação Espírita Umbandista de Rondônia, mais adiante falaremos sobre ela, cujo presidente, muito atuante e envolvido em todos os terreiros, traz, em 1976, o Babalorixá Wilson do Ogum-Já, o qual faz iniciação de quatro iaôs, no ritual Jêje, na sede da Federação e foi muito auxiliado pelo povo de umbanda de Porto Velho, com quem fez diversas amizades, inclusive eu, já que me envolvi afetivamente com seu Ogã Gilberto de Oxalá, com o qual casei em poucos meses, uma relação que nos deu uma filha e durou 16 anos. Achei tudo diferente, novo, lindo, foi uma paixão pelo orixá que ficou guardada em mim.

Em 1978, em Porto Velho, assisti a uma cerimônia de obrigação de sete anos e entrega de Oye/Deká, no ritual Ketu, mais uma vez encantei-me; as danças as vestimentas diferentes, coloridas e brilhantes; a magia, a alegria expressa pelos movimentos dos orixás. A partir daquele momento quis saber mais, e a cada ano me envolvia mais e mais, era aquilo que eu queria como religião. O culto aos orixás.

A curiosidade me levou a buscar respostas para vários questionamentos. Não somente sobre a religiosidade, o culto, mas sobre a história, as pessoas, seus envolvimento.

Conheci o professor Marcos Teixeira nos idos de 1978, quando estudávamos na mesma Universidade Federal do Pará. Depois nos identificamos pelo apego às religiões suas histórias e lendas, na oportunidade em que ele elaborava seu trabalho de pesquisa para tese de mestrado, em 1984. O professor além de visitar várias casas de santo, procurou-me também, pois sabia que eu era adepta da religião.

Com a conclusão de seu trabalho, observei que poderíamos buscar mais informações, parecia que a história havia dado uma pausa, faltava algo, pois seu trabalho fechou todo um ciclo da espiritualidade até 1970, anos que antecederam a instalação do candomblé em Rondônia. Assim, decidi dar prosseguimento a história por ele iniciada e descrita com tanta propriedade.

Não poderia dizer que era filha-de-santo, pois em o meu conceito, frequentar uma casa, era o cumprimento dos horários, o trato com a casa, com as vestimentas apropriadas, e na umbanda não se aplicava certos rituais, pelo menos a que eu frequentava, o Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, do Pai Edmilson, do Caboclo Sete Flechas, por sinal o mais bonito que eu já vi, de uma força e energia ímpar, inigualável.

Quando criança, aos meus sete ou oito anos, participei de algumas festas no Terreiro de Santa Bárbara, localizado na Rua Joaquin Nabuco, com a Rua Bolívia. Eu morava nas redondezas e era comum a vizinhança participar. Não sei ao certo com quem eu ia àquelas festas, lembro-me perfeitamente que havia uma senhora chamada Maria Barão, que mais tarde eu iria conhecê-la mais de perto, pois fui morar em uma casa vizinha a sua, na Rua Campos Sales, Bairro Areal, quando retornamos de Manaus, após a morte de papai, em 1963. Daí entender por que Maria Barão, ela recebia uma entidade chamada Barão de Goré. Já estava quase cega e como eu sempre gostei de conversar e ajudar idosos passava horas em seu barraco de taipa, chão batido e coberto de palhas, que



muitas vezes foi varrido por mim e cujas canecas de lata de leite condensado eu lavava para ela. Lembro que ela morava só e que algumas vezes alguém aparecia por lá, não sei ao certo seu nome ou se tinha familiares aqui. Ela também contava suas histórias, relembrava sua infância e de seus ancestrais. Certa vez ela pegou em minhas mãos e pediu para ler minha sorte, embora com a visão enfraquecida, mas ela disse-me coisas que o tempo confirmou, falou de família, de filhos que eu teria e os que eu não teria, disse-me que não nasci para o casamento e que eu seria ainda uma pessoa muito importante dentro “disso” (palavras dela). Como toda garota de 11/12 anos, fiquei sem entender e não dei muita importância, mas o tempo tem me mostrado a confirmação de suas palavras. Não sei definir a importância que ela profetizou “dentro disso”.

### **Santa Bárbara e São Benedito**

Os primeiros terreiros que se tem notícia foram o Terreiro de Santa Bárbara e o Terreiro de São Benedito, conhecido como Samburucu. Santa Bárbara já havia mudado do Bairro do Mocambo para o final da Rua Joaquim Nabuco com a Rua Bolívia.

O Terreiro de Santa Bárbara, dirigido por Mãe Esperança, já foi descrito pelo professor Marcos, foi mais fácil resgatar a história, porque ainda está funcionando na Vila Tupi.

Havia também o Terreiro de São Benedito, conhecido por Samburucu, dirigido por Mãe Chiquinha, ou Dona Chica Macaxeira, cujo nome verdadeiro era Ceci Lopes Bittencourt. Ela não gostava que chamassem seu terreiro de Samburucu. Dona Chiquinha veio de Belém, acompanhando Mãe Esperança, pois Mãe Esperança arrebanhava mulheres pobres, prostitutas, abandonadas e a elas oferecia oportunidade de casa, trabalho (como lavadeiras), e muitas delas, mesmo amparadas por Mãe Esperança, continuavam “servindo” aos homens. Era o caso de Chica Macaxeira, que por alguns anos levou a vida entre o Barracão, lavagem de roupas e os homens. Daí

o apelido de Chica Macaxeira, como era conhecida pelos homens que desfrutavam de sua intimidade.

Quando Mãe Esperança mudou o Terreiro de Santa Bárbara para a Av. Joaquim Nabuco, mais ou menos em 1950, Dona Chiquinha mudou-se também, mas foi cuidar de roça, gado e bodes, num lote na Ladeira da Prefeitura, Rua José Bonifácio entre Barão do Rio Branco e José do Patrocínio, onde atualmente funciona o Camelódromo. Alguns anos depois ganhou umas terras e fundou o Terreiro de São Benedito, na Rua Marechal Deodoro com Abunã. Como o Barracão ficava no meio da rua, pois atrás só havia mato, na oportunidade que a prefeitura mandou abrir a Rua Abunã e dar continuidade à Rua Mal Deodoro, o prefeito doou um lote e mandou reerguer o barracão com a frente para a Rua Mal Deodoro. Toda aquela área pertencia a Dona Chiquinha, que já estava casada com o senhor Lopes Ferreira. Como não teve filhos, adotou umas cinco crianças desamparadas, dentre elas Auxiliadora, conhecida como Dora Nunes, (já falecida), que se casou com o senhor José Nunes, proprietário do Hotel Nunes. Dos outros filhos não soube notícias, apenas uma filha que foi para o Rio de Janeiro, é médica e vive muito bem. Sabe-se também do tratamento rude que dava a essas crianças, batia muito e era linha dura. Dentre as crianças que Chica Macaxeira criava, havia um menino seco e esquelético, que os seus tambores encantaram e fizeram com que ele largasse pai e mãe e fosse morar com ela em 1953, pequenino, mas teimoso, esse menino mais tarde viria ser meu primeiro pai-de-santo – Edmilson (informações dadas por ele).

Chica Macaxeira não tinha família aqui em Porto Velho. Apenas uma irmã ou irmão que trabalhava nas linhas indígenas “amansando os índios”, e em menos de dois anos de Rondônia, faleceu, na localidade chamada “Pau-do-Guarda”. Ainda se tem notícias que tinha alguns irmãos em Manaus.

Em 1970 vendeu todas as suas propriedades em Porto Velho e comprou um



lote no KM 14 da BR Porto Velho-Humaitá. Lá desbravou a mata, plantou roça e reconstruiu o Barracão. Adoeceu e faleceu em 1974.

Dora Nunes, anos depois, talvez 1982, viria iniciar-se no candomblé, com Mãe Elza de Yemanjá, e Torodê cobriria sua obrigação de sete anos e abriria seu Ilê de Oxum, no Jardim as Mangueiras, em 1988. Ajudei em sua iniciação e em suas obrigações com Torodê, meu Babalorixá.

Além do que me lembro, pois participei de várias passagens dessa história, inclusive fui ao velório e enterro de Dona Chica Macaxeira, as outras informações me foram narradas por Edmilson – a primeira pessoa que me envolvi na umbanda – (que foi “cria” de Dona Chiquinha, desde os sete anos de idade, em 1953, e em 1973, ele, Edmilson, funda o Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, do qual também fui das primeiras filhas-de-santo, ajudando a erguê-lo.

### **No caminho de São Sebastião**

Celso Guimarães era um jovem franzino e tímido, pouco falava. Frequentava o Terreiro de Santa Bárbara (dirigido por Mãe Esperança, posteriormente por Pai Albertino), atualmente instalado na Vila Tupi, e o Terreiro de São Benedito.

Naquela época não existia o conhecimento do vínculo que se tem hoje com a associação espiritual a que se frequenta, apenas o grande respeito às entidades, e Celso participava sempre das duas casas e era muito querido por todos. Suas “entidades” (Caboclo Sete Flechas e seu Sete da Lira) eram muito respeitadas pelos trabalhos que realizavam. Além de ser o próprio Celso, um bom “rezador”.

Em 1964, Celso viaja para Manaus e lá conhece em um terreiro o seu futuro irmão e “sócio” Hilton da Veiga Monteiro, convidando-o para vir para Porto Velho. Hilton, jovem de espírito aventureiro, não hesitou. Disse-me que desertou do exército para se aventurar. Juntaram-se então para fundar mais um centro de umbanda.

Celso, magérrimo, meio corcunda, cabeleira vasta, tímido, introspectivo, costumava estar de cabeça baixa, dificilmente olhava nos olhos das pessoas. Hilton, falante, extrovertido, carismático, dono de uma gargalhada inconfundível, fumava e bebia muito. Celso era vizinho e frequentador do Terreiro de Santa Bárbara, intermediou a amizade de Hilton com as pessoas dos terreiros, em pouco tempo já era conhecido na cidade

No Terreiro de Santa Bárbara, havia uma senhora por nome Joana que Celso considerava sua mentora espiritual, sua segunda mãe e amiga, pela qual tinha muito respeito e obediência. Dona Joana decide que Celso já deve caminhar com seus próprios pés e incentiva Mãe Esperança e Pai Albertino a fundarem, então, em 1964, o Centro de Umbanda São Sebastião, que era dirigido por Celso e Hilton.

O atendimento ao público era intenso e os “meninos” conquistaram seu espaço. Embora Celso exercesse a figura principal, como o proprietário, Hilton ganha sua própria clientela e filhos, e assim formam uma grande família espiritual, sem disputas de poder.

Em 1965, o Coronel João Carlos dos Santos Mader, assume o governo do Território Federal de Rondônia e sua esposa a presidência da Legião Brasileira de Assistência – LBA. Afeitos aos ritos espirituais, visitam o Centro de Umbanda São Sebastião em dia de trabalhos. Nesse dia, a esposa do Governador, para espanto de todos, incorpora a Cabocla Jurema.

Imagem! Uma senhora fina, educada, da alta sociedade, naquele ritual, objeto de discriminação, um simples barracão de taipa, em meio a uma rua que era um verdadeiro lamaçal. Quase um matagal em meio à escuridão.

Por esse motivo, o Governador decidiu atender ao pedido de sua esposa e dar uma ajuda aos dois “irmãos”, e incentivar a construção do barracão em alvenaria. E assim foi erguida a nova sede do Centro de



Umbanda São Sebastião, à Rua Jaci Paraná, Bairro Nossa Senhora das Graças.

**Fatos narrados em entrevista que fiz com Pai Hilton do Ogum**

Minha amizade com Celso e Hilton não se restringia à espiritualidade, às festividades de barracão. Conheci os dois por intermédio do Edmilson, que era meu pai-de-santo e amigo deles, e as casas costumavam frequentar com homenagens belíssimas e recepções elegantes. Estreitei amizades e muitas vezes construímos fantasias de carnaval, pois pertencíamos à mesma agremiação e gostávamos todos de bordar lantejoulas, eu sempre fui muito prestativa, aonde chegava já começava ajudar em qualquer atividade. Após minha iniciação no candomblé, em 1980, que Hilton contribuiu muito ajudou bastante, passamos a ser irmãos e a nossa amizade ficou ainda mais estreita, a ponto de eu também largar tudo e ajudar em sua casa em suas obrigações. Éramos confidentes, chamava-o de Mano veio e ele de Mana. Nossa amizade era verdadeira, carinhosa. Tinha mais afinidade com Hilton do que com o Celso, apesar de nos queremos muito. Celso com sua rouca e grossa voz me chamava de Parrey, por causa do meu Orixá Oya.

Acompanhei grandes festas no Centro. O auge dos festejos era o mês de Janeiro, os festejos de São Sebastião, nove noites de reza (ladainha em latim), levantação e derruba do mastro, toques e a procissão, com direito a carro alegórico com os motivos das diversas lendas.

No encerramento era servido um farto almoço para autoridades de todas as classes, militares, públicas, eclesiásticas, imprensa, bem como toda vizinhança. Lembro-me bem de Dona Araci, que era a cota, (cozinheira) do barracão.

A decadência do Centro de Umbanda São Sebastião foi gradativa, mas rápida. Hilton já havia conquistado maioria de filhos e amizades, por ser mais conversador e mais dado a amizades, inteligente e buscador de informações. Decide voltar para

Manaus onde reside sua família, e Celso sentiu-se traído, abandonado, pelos filhos, na insegurança da solidão, aprofundou-se na bebida, cachaça (proibição, quizila de seu orixá), o final foi inevitável com uma depressão. Faleceu, sem causa identificada. Como eu morava na rua ao lado do Barracão e os fundos se emparelhavam ao ouvir os gritos de Dona Rosa, já idosa, morando longe, foi a única filha que permaneceu ao lado de Celso e encontrou seu corpo caído no chão do banheiro que ficava nos fundos do quintal. Júlia, uma das filhas de Hilton, estava lá em casa e corremos para ver o que acontecia, encontramos Dona Araci e Dona Rosa em desespero, todas desvirmos o corpo em putrefação, deformado e cobrimos com um lençol, chamaram a mãe dele e a polícia, acompanhei todos os detalhes, fui a IML e ao enterro. O laudo não precisou, mas disse que ele já estava morto havia uns dois ou três dias.

Certa vez, Hilton falou-me que tinha um filho biológico e, em um dia de festejo de São Sebastião, o rapaz apareceu por lá, estava tocando tambor, quando Hilton apontou um jovem de uns 14 a 16 anos e disse-me que aquele era seu filho (não lembro o nome dele).

Hilton retorna de Manaus e Funda o Ilê Axé Ogum Dajulekan, muda-se para o Bairro Caladinho à Rua Percival Holder, forma uma nova família de santo e uma biológica, casa-se com a Ekedí Laura Jane com quem tem duas filhas, Tainá e Taisa, Tainá lhe deu duas netas. Lembro que em nossas conversas Hilton sempre falava em família, sempre desejava ter filhos, netos, gostava de casa cheia, mesa farta. Muitas gargalhadas e cerveja. Era um paizão, sofreu e preocupou-se muito com a sua mais nova que nasceu com a saúde fragilizada, contava-me suas lágrimas e corridas nos corredores dos hospitais.

Nos quinze anos de sua mais velha, fui a sua casa, ele trabalhou cada detalhe, cada flor, cada pintura, cada convite, estava transbordando de felicidade, e disse



que estava realizado. Era o sonho dele realizar o sonho de sua filha.

Acometido de doenças pulmonares, próprias de um fumante, após vários anos de tratamento, sem nunca se curar à doença, foi um guerreiro, como seu pai Ogun, lutou até o fim, mas foi vencido pelo enfisema pulmonar, partindo para sempre em dez/2012.

### ***Glorioso São José e Nossa Senhora da Conceição***

No Centro de Umbanda São Sebastião havia dona Raimunda, pessoa da confiança de Pai Celso e responsável pelas defumações do ambiente e dos frequentadores. Era proprietária de um lote de terras na Colônia dos Periquitos, e neste espaço foi instalado, por Celso e Hilton, o Terreiro do Glorioso São José, que funcionava como se fosse uma casa de campo. Uma extensão de São Sebastião. Era dirigido por Celso e funcionava com sessões mais íntimas, por causa da distância e acesso difícil. Os tambores que lá tocavam eram os mesmo que tocavam em São Sebastião. Dada as dificuldades funcionou ali apenas no período de 1969 a 1973, transferindo-se para o Bairro Mato Grosso, sob a direção de Mãe Raimunda Paieira, que mesmo sendo filha de umbanda de Pai Hilton e já com muitos filhos-de-santo, faz sua iniciação no candomblé com Pai Wilson de Ogun, por intermédio da FEUR.

Edmilson, cria de Chica Macaxeira, frequentava os mesmos terreiros junto com Celso e Hilton e também já estava com sua Seara em casa e trabalhava com seus guias e já acumulava alguns seguidores. No período de 1970 a 1974/5, surgiria o Terreiro de Nossa Senhora da Conceição, na Rua Getúlio Vargas com a Quintino Bocaiúva, dirigido por Pai Edmilson, que se mudou em meados de 1978, para a cidade de Manaus.

Quando Pai Edmilson partiu para Manaus, sugeriu que seus filhos ficassem no Barracão do Glorioso São José, sob a responsabilidade de Mãe Raimunda Paieira. Eu até frequentei alguns meses aquele

barracão, mas por amizade e identificação, preferi ficar com Mãe Hilma de Ogun, filha de Pai Celso que também tinha seu centro de umbanda do Caboclo Sentinela, no Bairro Mocambo. Minha passagem por esses dois centros foi pequena, pois eles também não tiveram grande repercussão no movimento espiritual. Com Edmilson sob a orientação espiritual do Caboclo Sete Flechas e Cabocla Jurema recebi minhas primeiras obrigações de cabeça que foram concluídas por Mãe Hilma pelo Caboclo Sentinela e Seu Cisne Branco, todos de muita seriedade, austeridade e respeito. Com eles, aprendi muito sobre o respeito, a dedicação e a fidelidade de ser filho-de-santo, mesmo com pouco tempo que convivi com eles. Guardo imenso carinho e saudade dos bons tempos, não fui somente filha, também fui amiga – o mais importante.

### ***A procura de Ogun e Yemanjá***

Dentre os amigos e frequentadores do Centro de Umbanda São Sebastião, havia uma senhora de nome Janete Kalil, que foi a peça principal para que se iniciasse em Porto Velho a primeira conversa sobre Orixá, até então, na espiritualidade de Rondônia, o conhecimento era limitado aos caboclos, encantados e exus.

No início de 1966, Hilton adocece e nada traz sua cura, nenhum diagnóstico. Janete recebe a visita de sua irmã Maria da Conceição Kalil, cujo apelido era Elza. (hoje, Mãe Elza de Yemanjá) que residia no Rio de Janeiro. Era iniciada no candomblé, na qualidade de lawo, e morava na casa de seu Pai-de-Santo, José Nilton Vianna Reis (Torodê).

Janete leva sua irmã para uma visita e para conhecer o Centro e seus amigos. Ao ver o estado de Hilton, Elza, logo suspeita que seu problema seja espiritual. Fala com Torodê e explica a situação. Torodê se desloca do Rio de Janeiro, via Força Aérea Brasileira – FAB para Porto Velho.

Torodê abre jogo de búzios, identifica o Orixá Ogun como o regente de Hilton e



inicia o tratamento espiritual em Hilton por meio de ebós, realizando o primeiro BO ORI, (em Hilton e Celso), culminando com o assentamento de exu, procedimentos até então desconhecidos dos adeptos da espiritualidade em Rondônia. *Essa foi a primeira semente de candomblé lançada em Rondônia. Torodê ainda realizou o Toque de candomblé, para “mostrar” como era o ritual. (Torodê trouxe consigo um futuro Ogã Marreta – que faleceu em ago/2006).*

Torodê e Elza retornam ao Rio de Janeiro, Hilton fica aparentemente curado. Como não havia a vínculo da família espiritual, Hilton perde contato com Torodê, logo após sua partida, no início de 1966.

Em meados de Junho de 1966, Hilton conhece o senhor Paulo Américo da Silva, que além de Tenente da Polícia era Pai-de-Santo. Como já estava novamente com problemas espirituais, Hilton conversa sobre esse fato com Pai Paulo, que praticava o candomblé na Nação Angola.

O senhor Paulo vem a Porto Velho e realiza a iniciação de Hilton no candomblé, na Nação Angola. *Sendo assim Hilton da Veiga Monteiro, foi o primeiro lawo que se tem notícia de ter sido raspado em Porto Velho.* Após sua iniciação, em junho de 1966, o ritual praticado em sua casa, continuaria sendo umbanda, perdendo também o contato com o Pai-de-santo após o mesmo, ter retornado para São Paulo. Ainda tive oportunidade de assistir a uma saída do Ogum do Pai Hilton, no angola, foi a primeira vez que vi um orixá manifestado, talvez em 1969/70, nossa amizade ainda não tinha vínculos estreitos.

### **Fatos narrados em entrevista que fiz com Pai Hilton do Ogum: A doçura de Oxum**

**Ilê de Oxum** – Em 1977, Mãe Eunice chega de Recife, inaugurando seu Ilê de Oxum, na Rua São Paulo, Bairro Tucumantal. Dizia-se filha de Pai Edu (do Recife) e depois passou para o Axé de Raminho de Oxóssi, (também do Recife), o qual veio a Porto Velho, fazendo algumas obrigações

naquele Ilê. Mãe Eunice iniciou vários iaôs, dentre esses Pai Ribamar de Oya e Ebo-me Rosário de Oxum, que mais tarde cumpriram suas obrigações com Pai Hilton do Ogum. Mãe Eunice era uma pessoa alegre, festeira, batalhadora, dedicada exclusivamente à espiritualidade e à família, lembro que não abria nenhuma sessão que não fizesse suas orações e ao final pedia pelos seus quatro filhos. Abrigou muita gente em sua casa, trouxe para Porto Velho muitas pessoas de santo, hospedou em sua casa, alimentou e arranjou empregos para todos, incluindo o Ogã Orlando Giori e seu irmão com quem viveu maritalmente por muitos anos, Pai Tiãozinho de Oxossi. Era muito dedicada, sonhava alto, sempre estava construindo. Seu primeiro barracão era nos fundos de sua casa, depois comprou um terreno ao lado e construiu um enorme, depois outros terrenos do outro lado de sua casa, fez um maior ainda, todo no concreto que ficou na construção pela metade.

As sextas-feiras eram consagradas aos trabalhos de Mãe Eunice com seu Zé Pilintra e ao final do ano sua bela cesta de flores era entregue no Rio Madeira para Oxum. Iniciou alguns filhos-de-santo junto com Pai Wilson, não sei se ela chegou a tomar alguma obrigação com ele. Após o assassinato de seu filho mais velho, mãe Eunice se fechou não se fazendo presente em nenhuma casa de santo, a última vez que nos vimos ela estava passando na rua e entrou para tomar água, conversamos bastante, sobre suas tristezas e a paixão pelos filhos. Pouco meses depois faleceu, em 2006, de infarto.

Toda sua família era do santo, conheci também sua mãe que também era Mãe de Santo, Dona Dadá. Em 1979 praticamente toda a família veio de Recife para Porto Velho. Eu ainda não frequentava candomblé, apenas a umbanda de Mãe Hilma, mas achava muito bonita as festas da casa de Mãe Eunice. Fiz amizade com alguns membros, conheci Dona Dadá, ela pequena, orgulhosa exibia uma foto de Clara Nunes vestida de Ogum, era sua irmã de santo, filha de Pai Edu. Pedi



que me abrisse um jogo de búzios. Falou-me muitas coisas boas, me diz o meu orixá lansã, e disse... *“você ainda vai ser a maior mãe-de-santo dessa cidade e vai ter uma bela casa”*.... como assim? Nem feita eu era... será?... não sei se sou a maior, mas tento fazer as coisas corretas. OBRIGADA, DONA DADÁ!

### A Federação

Nesse interstício chega a Porto Velho o senhor Carlos Alberto dos Santos, conhecido como Carlos Melhoral, por ser proprietário do Supermercado Melhoral. Apreciador e muito crédulo da espiritualidade, embora um completo leigo, Melhoral funda a Federação Espírita Umbandista de Rondônia – FEUR, em 1974. Foi muito bem recebido e aceito pela comunidade espiritual, de quem recebeu todo apoio, além das autoridades locais e de Federações de outros estados, das quais participava assiduamente dos encontros e reuniões. Conseguiu formar um bom grupo de pessoas e dirigentes de casas espirituais lançando a “Festa dos Orixás”, realizando anualmente em sua Chácara, em Porto Velho, com a participação maciça da comunidade de terreiros.

Melhoral investiu muito na Federação: trouxe vários Pais-de-santo de todos os estados para esses encontros. Instalou a FEUR em sede alugada, na Av. João Goulart, Bairro Mato Grosso. Manteve contatos mais estreitos com a Federação de Cultos Afro-brasileiros de Nova Iguaçu-RJ, de onde trouxe o senhor Wilson Rodrigues, do Ilê de Ogum e Fomo de Oxóssi, (Filho de Tata Fomotinho), Pai-de-santo da Nação Jêje, introduziu seu axé em Rondônia ao praticar a iniciação, na sede da FEUR, dos primeiros lawo, raspados por conta da Federação, em 1976 – os iniciados foram (Auzerina de Oxum, já falecida, Fátima de Oxóssi, Dalva de Yemanjá, reside em Brasília, e Didi de Oxalá (partiu para o Maranhão).

Pai Wilson de Ogum era muito famoso na região de Adrianópolis, em Nova Iguaçu-RJ. Tanto como Pai-de-santo como por ser delegado de polícia, linha dura, elegante, vaidoso, teve várias mulheres e com elas

vários filhos. Fomos amigos – até o chamava de meu sogro, pois trouxe consigo seu Ogã Gilberto de Oxalá, que mais tarde seria meu esposo -, e confidenciou-me certa vez que teria vindo para cá, pois precisava de refúgio, porque fez parte do grupo conhecido como “Mão-branca”, na baixada Fluminense, na década de 1960, e precisava de paz e sossego, talvez estivesse sob a mira dos bandidos. Estava pagando um preço muito alto, pois já havia perdido uma filha adolescente e não sabia seu paradeiro: simplesmente desapareceu, talvez tenha sido raptada pelos grupos a quem perseguia como delegado exterminador.

Pai Wilson iniciou vários filhos-de-santo em Porto Velho e inaugurou casas de santo, que não prosperaram. Minha opinião, é que o seu trabalho não foi tão levado a sério por ele mesmo, como fazia no Rio de Janeiro onde tinha uma casa famosa e respeitada. No mês de junho, dia de Santo Antônio, era praxe às 18h00 acender uma enorme fogueira em frente ao terreiro e à noite a festa homenageava o seu Exu Tranca Ruas, que brindava a todos dançando sobre as brasas da fogueira. Entre idas e vindas, Pai Wilson fixou residência em Porto Velho, ficou doente, sem recursos, sofreu um derrame, que o deixou inválido e dependente da caridade de poucos amigos e filhos, faleceu em 199(?).

Pai Wilson era dado a trabalhos de magia negra e eu presenciei alguns desses trabalhos de arrepiar, já que ele hospedava-se em minha casa algumas temporadas, por conta do meu marido Ogã, que era filho dele. Uma amiga minha estava com um problema sério de traição de seu marido, sofrendo abusos de sua amante que chegava a quebrar as vidraças de sua casa, tanto era o atrevimento daquela moça. Pediu-me ajuda e eu apresentei a solução – Pai Wilson, que incorporado seu Tranca Ruas, e sem conhecer a cidade muito menos as estradas, com quatro búzios no chão disse que havia um feitiço para separá-la do marido e que ele desmancharia. Ele direcionou que estrada deveríamos seguir, depois de muitas



voltas numa estrada de barro e lama, ele mandou parar e apontou – é aqui. Adentramos na mata fechada, muito longe, ela parou sob uma enorme mangueira e mandou meu marido cavar o chão, ali estava depositada uma boneca recheada com um top que minha amiga reconheceu ser dela, toda espetada de alfinetes enferrujados, e arrancou tudo de dentro do buraco, depois olhou para cima e apontou. Todos olhamos e amarrado em um galho estava um boneco também recheado com uma cueca bem reconhecida, pois estava com as iniciais de seu marido bordada no cós, Meu marido subiu e arrancou e fomos todos para a cachoeira desmanchar tudo. Em seguida o marido de minha amiga largou a amante de muitos anos, largou tudo em Porto Velho e residem felizes em Recife até esta data. Por ética não revelo os nomes, mas o casal é de família conhecida e antiga. A amante já tem outra vida, é casada, tem família e vive bem em Porto Velho. Outros tantos trabalhos vi que me deixaram muito impressionada, coisas que não vi nenhuma entidade e nenhum pai ou mãe-de-santo fazer.

Quanto a Melhoral, conseguiu sede própria para a FEUR, mas o povo de santo se espalhou, não deu continuidade, muitas coisas sem explicação aconteceram, o prédio foi abandonado, hoje funciona outro sindicato. Candidatou-se a Deputado Estadual, Federal, perdeu, não pôde contar com apoio da comunidade. Faliu como comerciante, perdeu suas propriedades, morreu pobre e esquecido em 2008?. A documentação da Federação não se sabe com quem ficou nem o que foi feito.

### **Oriundos do Axé Wilson Rodrigues – Nação Jêge**

Receberam Deká

- Alzerina de Oxum (já falecida), – não deu continuidade, não raspou sequer um iaô.
- Ângela de Oxum – (perdeu a visão, abandonou a espiritualidade, além de não ter se dedicado ao candomblé) não deu continuidade, não raspou um iaô.

- Mãe Raimunda Paieira – (doente e debilitada, fechou o Terreiro do Glorioso São José em 2004, vive praticamente acamada), sua filhas não deram continuidade ao Terreiro.
- Marlene de Yemanjá – (Cigana), mudou de axé, de pai-de-santo e nunca raspou um iaô, continua com uma seara em sua residência.
- Marlene de Yemanjá – não prosperou, não tenho notícias, apenas sei que é evangélica.
- Fátima Sampaio de Oya – não foi raspada, recebeu deka, assisti essa festa, mudou de axé, de pai-de-santo, raspou vários filhos-de-santo e está com seu Abaçá de Oya em funcionamento.
- Zequinha de Ogum – não prosperou, sei que é evangélico.
- Sandoval de Oxum – (Falecido) não prosperou.
- Nilzete de Oxum – tentou abrir um terreiro, mas não prosperou, sei que é evangélica.

Um grande pecado de Pai Wilson, que eu considero, foi arrebanhar muitas pessoas que eram de umbanda, algumas já dirigiam casas, outras apenas estavam começando e a todas essas pessoas ele fez a iniciação ao mesmo tempo que dava os direitos de Yalorixá e Babalorixá entregando Deká. Das pessoas acima citadas apenas Mãe Raimunda e Ângela eram dirigentes, Terreiro do Glorioso São José e um conga no fundo do seu quintal, respectivamente.

### **Ainda na Nação Jêge**

Registra-se a Casa de Bessain, de Pai Beto de Bessain, oriundo de Santa-rém-PA, residindo na Rua 10 em Porto Velho, desde 1985, com um Ilê próspero e muitos filhos-de-santo, estendo seu axé à Rio Branco-AC.

Vários outros Pais-de-santo passaram por aqui, sem deixar marcas importantes. Pai Darcy de Iansã, do Rio de Janeiro, (falecido), abriu casa, mas permaneceu



apenas uns três anos, adoeceu e retornou ao Rio de Janeiro onde faleceu.

Outro que por aqui passou foi o Pai Dansi, não se instalou, apenas fez passagem acompanhando a Mãe Marlene de Yemanjá, que já o substituiu por outro Pai-de-santo de São Paulo.

O Pai Nelson de Azuane, com casa em Vilar dos Teles, no Rio de Janeiro, veio a Porto Velho, para cobrir obrigação de Mãe Fátima Sampaio, após a morte de seu Pai Wilson, instalando assim o seu axé nesta cidade. Na oportunidade, também deu obrigação à Mãe Maria Otília de Omulu, já órfão de seu Pai Darcy, que havia substituído seu Pai João do Ogum.

Ao axé de Pai Nelson foram incorporados Mãe Marlene de Yemanjá (Cigana), Pai Paulo de Azunsu, oriundos do axé de Pai Darcy de Oya, após seu falecimento.

Mãe Marlene de Yemanjá (Cigana) deixa Pai Nelson e traz para Porto Velho, Pai Dansi, de São Paulo, em 1999, este não criou raízes por aqui.

Pai Paulo de Azunsu, por sua vez sai de Porto Velho e busca alternativas nos candomblés de outros estados, soube que deu obrigações a duas mães-de-santo e que as duas faleceram. Não sei a que axé ele pertence atualmente, mas tem seu Abaçá em funcionamento, estendendo seu axé com filhos em Belém. Após a perda de seu Ogã e enteado, não aparece mais em nenhuma casa de santo, apenas faz seus rituais para seu povo de casa e os mais chegados.

### **O povo de nagô, angola umbanda omolocô**

Centro Espírita Lírios do Campo – Por intermédio de Mãe Eunice, Pai Raminho de Oxóssí realizou obrigações em “Mãe Rita da caridade” e alguns filhos, como Mãe Clotilde e sua filha biológica, retornando ao Recife não deu mais notícias e estas pessoas tiveram que recorrer a outro pai-de-santo, que não sei quem é, sei apenas que é de Recife também.

Mãe Rita, cuja iniciação foi no espiritismo, mesa branca, trabalhando com o Dr.

Flitz, e já havia adotado a umbanda, não prosperou na Nação Nagô. Falecendo em 200(?).

Pai Roberto Athaíde – Em 1978/79, Chega da Paraíba e instala-se em Porto Velho, Roberto Athaíde, Pai Roberto de Yemanjá. Muito extrovertido, sangue quente, falante, logo se ambienta com todas as casas-de-santo e faz um grande círculo de amizade, vai trabalhar na Prefeitura e funda seu primeiro Barracão, no Conjunto 4 de Janeiro. Não sei ao certo sua raiz, sua origem. Pai Roberto disse-me certa vez que sua origem era Xambá, depois Nagô e por fim já ouvia falar em Umbanda Omolocô, enfim, o que importa? Sempre disposto, sempre amigo, muito participativo, comungava com todos os axés, respeitava a todos. A chegada de Pai Roberto em qualquer Terreiro era motivo de alegria, levava seus filhos bem vestidos e animados, não havia festa triste, era tudo muita alegria. Teve que retornar a sua terra natal, em 2013, pois o clima não o deixava ter uma qualidade de vida tranquila, já que é obeso, hipertenso, teimoso e não cumpria determinações médicas.

Pai Gilberto Teles – Na mesma época de minha iniciação, em 1980, foi também iniciado por Pai José Ribamar (do Maranhão), na Umbanda Omolocô, Pai Gilberto do Obaluaiê, com seu Palácio de Obaluaiê instalado na Rua Quintino Bocaiúva. Pai Gilberto conheceu Pai Ribamar, em encontros realizados pela FEUR, mas não deu prosseguimento nas obrigações nem nos rituais de mina nagô. Em 1987 passa para Nação Kêto, recebendo Feitura com Mãe Elza de Oxum, do Obá Tomin (de Salvador), embora continue cultuando a umbanda, não se sabe ao certo quando recebeu Deká ou quando cumpriu suas obrigações. Sua Mãe-de-santo faleceu em 20(??) e ele me apresentou um Pai-de-santo da Bahia com quem deverá cumprir obrigações.

Mãe Bibi – Em 1984, fugindo da difícil situação financeira, que assolava as populações menos favorecidas, e em busca de melhores oportunidades, Mãe Bibi deixa o



interior do Maranhão e instala seu Centro de Tambor de Mina Santo Antônio em Porto Velho. Em Porto Velho, Mãe Bibi conhece Pai Ribamar, seu conterrâneo, nas festividades do Encontro dos Orixás, da FEUR, e com ele cumpre obrigações, já que seu Pai de Santo havia falecido no Maranhão. Mãe biológica do Ogan Silvestre, iniciado por Pai Ribamar e depois confirmado Ogã de Ketu, com Pai Tony de Oxossi, passou a cumprir obrigações com Pai Hilton.

Mãe Luzia – A primeira casa da Nação Angola a ser instalada em Porto Velho, foi a Casa de Oya, do Axé Bate Folhinha, (da Bahia), cuja dirigente era Mãe Luzia, ou simplesmente Oya Silê, no Bairro Jardim Bela Vista. Oya Silê baixa estatura, olhos verdes, branca, pessoa completamente dada a amizades gostava de cantar, dançar, era a alegria personificada. Sua casa foi inaugurada em fins de 1998, não iniciou nenhum filho-de-santo, apenas tinha seu filho biológico que também era seu Ogã. Com apenas dois anos de casa aberta, no bairro Caladinho é acometida por um câncer de mama que lhe tira a vida e priva Porto Velho de uma casa de Angola e nos priva de uma amiga e tanto.

### **Retornando ao axé Torodê**

Mãe Elza de Yemanjá – volta para Porto Velho, em 1976, retomando amizade com Hilton e Celso, e iniciando nova amizade com Melhoral, participando dos eventos da FEUR, inclusive ajudando nas obrigações realizadas por Pai Wilson na Federação.

A volta de Elza proporciona que Hilton e Celso retomem o contato perdido com Torodê. Elza abre sua casa de santo em Porto Velho, em 1976, no Bairro Pedrinhas.

Numa dessas viagens de Melhoral e comitiva a São Paulo, para o encontro dos Filhos de Ogum, no Ibirapuera, em 1977, Hilton vai junto, reencontra seu antigo Pai-de-santo, Pai Paulo, mas não retomam a amizade, apenas se cumprimentam. Segue de São Paulo para o Rio de Janeiro, onde Celso estaria em obrigação de Feitura-de-santo, com Torodê.

Em 1978 Todorê vem a Porto Velho, inaugurar o Ilê de Yemanjá Ogunté, realizando obrigação de Sete anos e entrega de Deká de Mãe Elza. Nesse mesmo ano, Torodê realiza um ritual de candomblé, no Centro de Umbanda de São Sebastião, selando a retomada da amizade com seus filhos.

### **Assim surge a família Torodê – Nação Keto**

Em julho de 1979, Hilton vai ao Rio de Janeiro. Cumpre sua Obrigação de sete anos e recebe Deká com Torodê.

Em setembro de 1979, Hilton inicia seus primeiros iawô (Júlia de Ogum, Jacyra de Omulu, Etelvina de Yemanjá e Zuldeide de Yansã).

Em janeiro de 1980, Elza inicia seus primeiros iawô (Hilma de Ogum, Nicinha de Yemanjá, Juarez de Ogum e Ivete de Oxum).

Em outubro de 1980, Torodê retorna a Porto Velho e inicia sua primeira iawô, na casa de Mãe Elza, Ilê de Yemanjá Ogunté – Wilma de Yansã.

Quando cumpri minha obrigação de um ano, em outubro de 1981, Mãe Helena de Omulu que vinha de Rio Branco-AC, do axé Jêge, de Pai João do Ogum, cumpriu obrigação de três anos, junto comigo, com Torodê.

Em 1985, Mãe Helena cumpre obrigação de sete anos e recebe Deká com Pai Jorge de Oxóssi, de Cuiabá-MT, inaugurando o Ilê de Omulu. Mais tarde cumpriria obrigação de 14 e 21 anos, em 2004, com Pai Hilton do Ogum.

Em maio 1986, mais uma vez Torodê retorna a Porto Velho, estaria eu cumprindo minha obrigação de sete anos, quando recebi meu Deká, inaugurando oficialmente a Associação Espiritualista Ilê Axé Xirê Oya, cuja presidência está a cargo desta Yalorixa que lhes contou estes fatos.

O cenário atual do candomblé em Porto Velho constitui-se de Templos, Ilês Centros ou Casas de Santo, todas remanescente do Axé Torodê, (Kêto), Axé Pai Wilson do Ogum, (Jêje), seguido de Pai Nelson, (Jêje).



### **As casas do Axé Torodê em atividade, cultuando candomblé**

Pai Hilton do Ogum – após seu falecimento em dez/2012 seus filhos e familiares ainda cumprem um período de adaptação à perda e continuidade, embora se saiba que Torodê nomeou a filha e Ekedí do Pai Hilton, Tainá, como sua sucessora, muito filhos já saíram do Ilê e buscam outras casas e ou ainda estão dando o seu tempo.

### **Ramificações das Casas de Candomblé em Porto Velho**

Oriundas do Ilê Axé Ogum Dajulekam – Babalorixá Hilton:

- Ilê do Omulu – Mãe Jacira falecida em 2009 cujo herdeiro do axé é seu filho Babalorixá Jacir de Omulu.
- Ilê de Oya – Pai Ribamar – que por sua vez prosperou e abriu casa de Pai Silvano de Xangô em Porto Velho-RO, e Pai Adécio em Rio Branco-AC, com seu falecimento em 2006(?) O Ilê não teve continuidade.
- Ilê de Oxossi – Pai Tiãozinho de Oxossi – saiu do axé e retornou a sua terra natal Rio de Janeiro, fechando o Ilê.
- Ilê de Oxossi – Mãe Cleia de Oxossi.
- Ilê de Oya – Mãe Nicinha (Com o falecimento de Pai Hilton) Mudou para o Axé de Mãe Wilma em 2013.
- Ilê de Oxossi – Pai Reginaldo de Oxossi.
- Ilê de Oya – Mãe Marinilde.

Certa vez, quando entrevistei Pai Hilton, ele falou-me de todos os filhos que ele havia plantado Axé, aqui em Porto Velho, em Manaus e Rio Branco – não localizei

Oriundas do Xirê Oyá – Mãe Wilma de Iansã:

- Ilê Axé Oxum Nibu Lodo – (Babalorixá Chiquinho da Oxum). Rua Erva Cidreira – Jardim Eldorado.
- Ilê Axé Odé Fumilayo (Babalorixá Marccone de Odé) – (Babalorixá Marconi de Odé – cumpriu obrigação de 21

anos com Mãe Helena de Omulu e não pertence mais ao Ilê Axé Xirê Oyá).

### **Casas de Jêje do Axé de Pai Nelson, em atividade, cultuando candomblé**

- Mãe Fátima de Oya.
- Pai Paulo de Omolu – que já mudou para outro axé.
- Pai Francisco de Odé.
- Mãe Myrtes de Oya.

### **Casas de Umbanda Omolocô, com raiz de Pai Roberto Athayde, em atividade:**

- Casa de Xangô – Pai Ronaldo.

### **Casas de Umbanda, com raiz de Mãe Raimunda Paieira, em atividade:**

- Centro de Umbanda de Santa Luzia – Mãe Marli – atualmente com Mãe Conceição de Jêje, Yalorixá do Pai Beto de Bessein.
- Da casa de Mãe Marly já prosperou a casa de pai Edjackson.
- Casa de Mãe Hóstia – que foi iniciada no Jêje por Mãe Raimunda Paieira e mantém seu centro de umbanda.

### **Casas de Mina, com raiz de Pai Ribamar (do Maranhão), em atividade:**

- Centro de Tambor de Mina Santo Antônio em Porto Velho – Mãe Bibi.

### **Casas de Umbanda, com raiz de Mãe Rita, em atividade:**

- Casa de Mãe Clotilde.
- Casa de Mãe Nilda.

### **Casas de Umbanda, em atividade:**

- Centro de Umbanda São Jorge – Pai Zé do Ubirajara (com mais de 40 anos) – não sei suas origens. O conheci no Centro de Umbanda São Sebastião, era filho de Pai Hilton.
- Pai França (é um espaço antigo com mais de 40 anos, não sei sua origem).

# AFROS & AMAZÔNICOS



## CULTOS DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL: TERRITÓRIO DE IDENTIDADE E RESISTÊNCIA POLÍTICA

*Kary Jean Falcão\**

**Resumo:** De natureza bibliográfica, o artigo “Cultos de matrizes africanas: território de identidade e resistência política” tem como objetivo apresentar a importância da preservação dos espaços de cultos africanos no Brasil, sendo que estas casas e terreiros consistem nas principais representações africanas em território brasileiro. O estudo apresenta como referência as formas de transmissão dos conhecimentos e fundamentos ritualísticos através da oralidade e da ancestralidade com base teórica em Bastide (1978) com a constituição histórica do candomblé brasileiro, de Parés (2007) e Beniste (2019) na contextualização e valorização de estudos mais atuais retratando os aspectos identitários e de resistência política e finaliza com a abordagem de Verger (2018). A intolerância religiosa e as demais formas de repressão da cultura africana contribuíram para a desvalorização de tudo o que se refere à diáspora negra e em especial aos nossos cultos e ritos. Nesta perspectiva, espera-se que este estudo contribua na compreensão histórica da importância da religiosidade africana e na luta pela desigualdade e discriminação racial, considerando que os espaços de culto de matrizes africanas representam atualmente um território de identidade e resistência política.

**Palavras-chave:** Identidade; Resistência; Religiosidade africana; Candomblé.

**Abstract:** Bibliographic in nature, the article “Cults of African matrices: territory of identity and political resistance” aims to present the importance of preserving African cult spaces in Brazil, and these houses and terreiros consist of the main African representations in territory Brazilian. The study presents as a reference the ways of transmitting knowledge and ritualistic foundations through orality and ancestry with theoretical basis in Bastide (1978) with the historical constitution of Brazilian candomblé, Parés (2007) and Beniste (2019) in context and valorization current studies portraying the aspects of identity and political resistance and ends with the approach of Verger (2018). Religious intolerance and other forms of repression of African culture contributed to the devaluation of everything that refers to the black diaspora and in particular to our cults and rites. In this perspective, it is expected that this study will contribute to the historical understanding of the importance of African religiosity and in the fight for inequality and racial discrimination, considering that the African-based cult spaces currently represent a territory of identity and political resistance.

**Keywords:** Identity; Resistance; African religiosity; Candomblé.

### Introdução

Este estudo, de natureza bibliográfica, é parte integrante da dissertação de mestrado intitulada “As contribuições linguísticas dos povos de religião de matrizes de africana na formação da linguagem de homossexuais em Porto Velho, Rondônia”, do Programa de Pós-graduação em nível de Mestrado em Ciência da Linguagem da

\* Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC/RS. Professor responsável pelo Núcleo de Planejamento e Avaliação Externa (NPAE) da Secretaria Estadual de Educação de Rondônia, (SEDUC/RO). Membro do Grupo de Pesquisa Preconceito, Vulnerabilidade e Processos Psicossociais (PVPP/RS).

Universidade Federal de Rondônia (UNIR), defendida em março de 2010, no campus de Guajará-Mirim, RO, com a orientação do Professor Marco Antônio Domingues Teixeira.

A dissertação de mestrado, com método de abordagem qualitativa contou como participantes do estudo quatro casas de candomblé e umbanda no município de Porto Velho e membros da comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgêneros (LGBT), hoje denominada institucionalmente como LGBTQIA+, representando Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgêneros, *Queer*, Intersexos, Assexuais e o símbolo de mais para



atender a todas as demais possibilidades de orientação sexual e de identidade de gênero que existam.

As casas e os terreiros de cultos africanos representam, na atualidade, o que mais se aproxima da identidade negra no Brasil. Certamente, existem uma série de manifestações culturais trazidas pelos negros que são conhecidas e promovidas pelos meios sociais, mesmo com o desconhecimento de muitos sobre suas origens, tais como: o samba, as comidas típicas, as vestimentas, a linguagem, as lendas e mitos e muitas outras características culturais.

Porém, é dentro dos terreiros, casas e barracões que acontecem as históricas manifestações culturais trazidas pelos escravos nos navios negreiros, tornando o Candomblé brasileiro uma religião de práticas e rituais ancestrais.

Este artigo tem como objetivo apresentar a importância da preservação dos espaços de cultos africanos no Brasil, sendo estes as principais representações africanas em território brasileiro. Aborda o resgate da identidade de povos historicamente discriminados, bem como o processo de resistência e de construção de linguagem das casas e terreiros de cultos africanos que contribuíram para a formação da linguagem brasileira.

Importa salientar que os terreiros e as casas de cultos africanos resistem historicamente, concretizando-se na atualidade, principalmente em razão da ancestralidade e da transmissão de conhecimentos e fundamentos pela oralidade, sendo esta a base primordial da existência dos cultos.

### **Território de identidade**

De imediato o que se percebe dentro de uma casa de Candomblé é a relação de hierarquia que resiste através dos tempos. Os pais e mães-de-santo representam as pessoas mais importantes dentro dos terreiros e são respeitadas todas as suas determinações, independentemente de qualquer papel social que seus filhos e filhas exerçam fora dos terreiros.

Dessa forma, a construção social das casas e terreiros obedece a uma tradição oral que ocorre na família-de-santo com a organização dos cultos através da devoção aos deuses africanos no Brasil.

Em geral, os rituais e toda a liturgia que acontecem nos cultos africanos no Brasil são (ou deveriam ser) os mesmos que ocorrem na África desde os tempos antigos, é claro que sofrendo muitas modificações e interferência da diáspora africana, bem como a relação interétnica com as demais religiões que foram também constituídas no país com a colonização.

A ancestralidade é o ponto principal na prática religiosa sendo que os pais e mães de santo fazem parte de uma corrente linear ancestral recebendo os seus direitos a partir dos costumes de pai para filho, podendo assim ser identificados desde as primeiras casas e famílias no Brasil.

Em parte, a família-de-santo representou para o negro escravizado o resgate dos valores de família que foram destruídos com a diáspora negra e com a política de mercado de escravos no Brasil. Cada membro da família era separado dos demais para ser comercializado na tentativa de facilitar o processo de aceitação da condição de escravo ou para dificultar as fugas e demais formas de luta ou resistência.

Foi na formação dos terreiros e casas de cultos que o negro pode, pela primeira vez no Brasil, traçar novos rumos para a construção da sua identidade. Inicialmente, essas casas, segundo Gonçalves da Silva, foram formadas pela mesma etnia:

Pelo que se sabe, através da história oral narrada pelos adeptos, parece terem sido os africanos de uma mesma etnia os fundadores dos primeiros terreiros, onde iniciaram outros negros africanos, provenientes da sua etnia ou de outras. Com o passar do tempo, e com o ingresso na religião de crioulos, mulatos e finalmente de brancos, a família-de-santo foi assim perdendo a sua característica étnica e passou a ligar, por vínculos religiosos, os vários terreiros fundados pelas gerações seguintes as gerações dos africanos. (GONÇALVES DA SILVA, 1994, p. 57)



Por essa razão, Parés (2007, p. 118) encara o problema do processo de institucionalização das organizações dos terreiros e casas de cultos africanos no Brasil através de duas etapas. A primeira consiste no progressivo nível de complexidade social, em que as casas eram mantidas pela relação de etnia, mesmo sendo que estas casas mais tarde eram abertas para os novos adeptos como mulatos ou mesmo brancos.

Parés (2007, p. 119) aborda as argumentações de Bastide quanto à imutabilidade dos modelos de cultos primordiais que sobreviveram durante todo o tempo. Sabe-se que com a chegada de novos escravos oriundos de variadas regiões da África, partes dos fragmentos dos cultos se extinguíam sendo substituídos por outros à medida que essas congregações eram formadas. Com isso, as nações africanas ficaram misturadas em território brasileiro, dificultando mais ainda a identificação dos povos.

É claro que os argumentos de Bastide em relação à sobrevivência de alguns rituais são completamente aceitáveis. Porém, o que não se pode descartar é a identidade africana da religião distinguida pelos negros a partir de modelos e rituais de cada nação. Os terreiros e casas reproduzem os aspectos da ancestralidade que hoje podem ser discriminados nas nações do Candomblé no Brasil.

A ancestralidade induz os elementos que compõem a visão de mundo africano. Os rituais litúrgicos que acontecem nos terreiros de Candomblé hoje são, em parte, os mesmos que aconteciam na África e que vieram para o Brasil junto com a diáspora negra, bem como os mesmos modelos de culto, de poder e interação, a concepção de morte e força vital, as danças, músicas e a linguagem, as divindades, os deuses e orixás, as relações de gênero, a linhagem familiar e clássica e todos os elementos herdados e simbólicos de matriz africana.

Durante todo o período da pesquisa de mestrado que resultou inclusive neste estudo, o que se percebe nos rituais e

cultos é a utilização das línguas africanas em todos os rituais litúrgicos do Candomblé, mesmo percebendo a relação próxima de variantes da língua. As músicas e rezas são ensinadas aos filhos e filhas de modo oral. Quando questionados a respeito de como se aprende as rezas e músicas nas línguas africanas, os filhos e filhas de santo, bem como os pais e mães de santo, respondem que aprenderam com os mais velhos e que dessa forma vão ensinar para os seus filhos.

A transmissão de geração a geração garantiu a manutenção da nação do Candomblé com legitimidade e poder. A ligação com a África, representada através dos terreiros e casas tradicionais, foi fator determinante no exercício de influências para as casas mais recentes.

Assim como na relação familiar das casas e terreiros brasileiros, com a chamada “família de santo”, na África essa relação também ocorre seguindo essa tradição familiar. Por esse motivo o termo “nação” fica sendo utilizado para identificar as origens geográficas e étnicas de determinados grupos.

Outro aspecto ancestral é o que se denomina “as famílias-de-santo”. Na África, uma cidade inteira cultua um determinado orixá e toda sua população realizam oferendas e presentes sendo denominados filhos desse mesmo orixá. Nas casas e terreiros onde se desenvolveu parte desta pesquisa, observa-se que todos cultuam os seus orixás, “dono do *ori* (cabeça) e seus *adjunto* (segundo santo da cabeça)”, mas também toda a casa cultua o orixá do Babalorixá ou da Yalorixá, caracterizando as casas e terreiros de cultos africanos no Brasil uma simbologia representativa às nações africanas. Já nas casas de cultos onde se predomina a Umbanda ou outras manifestações oriundas das religiões de matrizes africanas, todos os filhos de santo cultuam a entidade que constitui o “dono da coroa” do pai-de-santo ou mãe-de-santo podendo ser um caboclo, um guia ou encantado.



Tais cultos aos diferentes orixás em um mesmo terreiro e casa de culto foram iniciados no Candomblé da Barroquinha<sup>1</sup> e, para Pares (2005, p. 86), representam uma complexa rede de alianças entre os grupos étnicos que contribuíram em grande escala para a consolidação de novas identidades africanas em terras brasileiras.

O processo de resistência não deve ficar unicamente associado aos constantes ataques e confrontos policiais cobertos pelo Jornal Alabama – imprensa baiana do século XIX -, nos relatos orais de nossos antepassados ou nas perseguições e intolerâncias religiosas. Com a resistência, os cultos africanos no Brasil puderam construir uma religiosidade afrobrasileira, com a possibilidade de resgate da sua identidade e da sua dignidade destruída pelo domínio do cristianismo.

Com isso, o culto africano estabelece uma historicidade de conquistas que fica marcada na construção de uma nova identidade, de articulação entre o sagrado e o profano, bases de resistência a barreiras políticas e sociais.

De acordo com Ferreti (1995, p. 100), no Brasil o ingresso em um terreiro de Candomblé ocorre de modo individual, diferente do que ocorre na África, onde tal ingresso se dá através das tradições familiares. A adesão à cultura religiosa africana assume o conceito de nação, para identificar a inserção de certo grupo religioso.

Com características e costumes ligados de modo ancestral com a África, o Candomblé brasileiro não deixa de dialogar com a sociedade local, pois direta ou indiretamente fica ligado a ela. É dessa for-

1. O Candomblé da Barroquinha ficou assim denominado em virtude de está localizado próximo à Igreja da Barroquinha, lugar onde as princesas (assim denominadas pelos negros escravizados) que vieram escravas para o Brasil, passaram a reunir-se e fundaram uma comunidade denominada “*Capela da Confraria de Nossa Senhora da Barroquinha*”. Comunidade criada por Yá Detá, Iyá Kalá, Iyá Nassô e os babalawos Babá Assiká e Bangboshê Obitikô. Para Verger, a casa se chamava Iya Omi AséIntilé (Ya Omi significa: mãe das águas e Intilé: força da terra).

ma que se construiu uma identidade que mais tarde podemos denominar de “religiosidade afroamazônica”, fruto do resultado da participação do homem negro com as populações amazônicas.

A resistência e a identidade estão associadas às estratégias de proibição aos cultos às divindades africanas e ao Candomblé pelos escravocratas, sendo os escravos obrigados a cultuar os deuses católicos. É completamente inaceitável encontrar qualquer semelhança entre deusas africanas com deusas católicas de origens europeias. Nesse sentido, não podemos atribuir qualquer intenção ou comparação entre Iansã e Santa Bárbara; Oxum com Nossa Senhora da Conceição; Iemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes; Ogum com São Jorge, e muito menos Exu com o diabo, criado pelo cristianismo.

É claro que essas estratégias foram utilizadas em um momento propício e específico. Porém não se pode relacionar culto africano – com aspectos milenares – com práticas cristãs do século passado.

Percebe-se que a resistência e a identidade no que se refere às práticas litúrgicas das religiões africanas serviram como base para a liturgia das demais religiões do mundo. Podemos citar exemplos de práticas em rituais e cultos africanos que são repetidos em outras religiões, como: derramamento de sangue (em todas as religiões); sacrifício (no cristianismo um morre por todos, enquanto nas práticas africanas oferece-se o animal vivo aos orixás, e no judaísmo oferece em holocausto); oferecer alimentos (os orixás são presenteados com comidas secas e sangue de animais; no cristianismo, come-se o pão e bebe-se o vinho); a relação de família (nas religiões cristãs a figura do papa e dos pastores, e no Candomblé os babalorixás e as yalorixás); as músicas e danças e muitas outras manifestações.

Há também uma relação estabelecida entre o bem e o mal que não existe nas demais religiões ocidentais. O cristianismo apresenta uma relação de deus com o



bem e cria uma imagem de um deus que se assemelha ao mal.

Tal contexto cristão criou a imagem de um adversário que é denominado pela imagem do diabo, satanás, Lúcifer, capeta, cão e uma série de denominações que são somente associadas ao lado oposto ao que se colocam para deus, como: inimigo, adversário, o coisa ruim.

Para Maurício (2009, p. 221), com a catequização do Brasil pelos missionários, foi percebido um grande poder que Exu exercia entre os adeptos do Candomblé. Entretanto, esses missionários iniciaram a tarefa de execrá-lo e transformá-lo em um ser abominável, maligno e completamente perigoso, representado com chifres, rabo e com um tridente na mão. Com essa relação, ficou muito bem estabelecido para as religiões cristãs que o bem fica ligado ao seu deus e o mal ligado ao diabo.

Para Monteagudo (2009, p. 81), “não há ideia de bem e mal como coisa inconciliável. Quem faz essa oposição é o mundo cristão. Para o afro, o bem e mal são faces da mesma moeda e estão presentes em tudo”, e essa representação se faz presente não só no Candomblé como nas demais manifestações religiosas de matriz africana.

Durante as sessões com a presença das pombas giras, percebe-se que nas músicas e pontos, bem como no próprio comportamento dessas entidades, é encontrada uma proximidade tão contraditória pelos cristãos – o bem e o mal – assim como aquilo que é considerado como pecado ou negativo, como: mulher que tem sete maridos, fazer o mal, dançar sobre sepultura, dar gargalhada à meia-noite e outros.

É a partir desse contexto que os terreiros e casas afroreligiosas traçam o seu território de identidade cultural. Não uma identidade apontada historicamente como uma cultura de submundo, mas uma cultura decisiva para a formação cultural de todo o mundo.

Vale salientar que o ponto de partida da humanidade é a África. Portanto, os cos-

tumes e as tradições nasceram também na África, bem como as manifestações religiosas e a forma com a qual o homem estabelece a sua relação com o seu deus.

A importância da resistência e sobrevivência da religiosidade africana representa para a contemporaneidade a possibilidade de voltar às origens e a valorização da história da humanidade.

### **Linguagem e resistência**

Com relação à resistência no que se refere aos aspectos de linguagem, podemos aqui apresentar três níveis socioculturais que contribuíram para a formação linguística do povo brasileiro e no aspecto de resistência do uso da linguagem africana nos cultos.

Os níveis se constituem primeiramente num elo entre as línguas africanas que foram faladas no Brasil com a chegada dos escravos com o português europeu, com seus modelos arcaicos e regionais e a interferência das línguas indígenas nesse processo.

Dentre as línguas faladas no Brasil que sobreviveram aos inúmeros ataques de repressão social e intolerância religiosa, está a linguagem religiosa do Candomblé, que se define como língua-de-santo.

Outro nível de resistência se encontra na necessidade de preservar os rituais e cultos africanos e as linguagens utilizadas nas liturgias.

De acordo com Pessoa de Castro (2001, p. 80), a língua-de-santo deve ser encarada mais como um “veículo de expressão simbólica do que propriamente de competência simbólica”.

Segundo Póvoas (1989, p. 09), os segredos do Candomblé foram transmitidos aos seus descendentes dentro das senzalas pelos negros escravos mais velhos. O amor e o encanto pelos Orixás, a fé em Olorum e a esperança em Oxalá. Os segredos resistiram à “opressão evangelizadora católica, à perseguição policial e a toda sorte de repressões e preconceito”.



O último nível de resistência que podemos apresentar está na relação que o homem negro faz com a sua própria situação de exclusão. Sabe-se que durante a escravidão os negros eram proibidos de falar sua língua materna. Com a abolição, a condição social dos negros no Brasil não mudou. Pelo contrário, a situação na realidade passou a ser considerada uma escravidão condicional. O nível de resistência e sobrevivência dos costumes africanos no Brasil contou com inúmeros agravantes que contribuíram para a exclusão do homem negro em todas as esferas da sociedade.

Os imigrantes brancos eram reconhecidos como melhores que os negros. A cor da pele contava, não só no imediato a partir de 1888, como critérios de seleção de trabalhadores livres e assalariados, assim como até hoje ainda persiste como fator decisivo no mercado de oportunidades. A disputa desigual e a miséria, acompanhadas do preconceito e da discriminação racial – considerada como arma de competição histórica –, fazem parte do pacote que o homem negro ganhou com a pseudo liberdade.

Todo esse processo histórico de exclusão contribuiu como fator de desvalorização da cultura africana, dos costumes e das tradições religiosas, bem como a preservação da linguagem. Neste sentido, Verger (2018, p. 22) afirma que a “presença das religiões africanas no Novo Mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos”

Para Verger (2018, p. 25), nos idos do século XVIII os negros reuniam-se em pequenos momentos para fazer os seus batuques, pois “as características das divindades africanas eram ainda desconhecidas dos senhores e do clero português, enquanto os escravos não podiam também conhecer os detalhes da vida dos santos”. Entretanto, Abreu (2000, p. 280) registra que em 1858 alguns “pretos forros”, denominação para escravos que foram alforriados ou que conseguiram comprar a sua liberdade, são apontados pelas autorida-

des por promoverem “divertimentos” que a autora denomina como “batuques, danças e tocatas de pretos”. O termo divertimento era utilizado pelos negros forros identificados como de nação benguela. A autora especifica que estes negros eram oriundos de uma região de grande exportador de escravos da região do sul de Angola que reunia diferentes grupos étnicos e linguísticos, não representando uma nação e sim uma terminologia utilizada pelo conquistador.

Com o tempo, os negros foram assimilando, segundo Verger (2018) a cultura religiosa dos portugueses e foram atribuindo o emprego dos santos católicos, fazendo o que hoje se chama de sincretismo religioso. Neste contexto, é importante destacar que o sincretismo religioso parte de um modelo verticalizado de poder em que a cultura cristã se estabelece de forma superior ao culto africano deixando com que a religiosidade africana ficasse entendida como um culto negativado.

Vamos abordar no quadro 1 sobre esta concepção do sincretismo através do estudo de Romão (2018) sobre o entendimento de Verger (2018) e os prováveis pontos de convergência encontrados pelos africanos entre os santos católicos e seus orixás.

*Quadro 1: Processo transcultural e translatório do sincretismo religioso por Verger (2018)*

PROCESSO TRANSCULTURAL Orixá africano	TRANSLATÓRIO Deuses do catolicismo
<b>Xangô:</b> deus do trovão, violento e viril	<b>São Jerônimo:</b> um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que é frequentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente deitado a seus pés. Possivelmente associado a um rei em razão do leão ser um símbolo de realeza para os iorubas.
<b>Obaluaê:</b> deus da varíola	<b>São Lázaro:</b> representado por um homem com o coberto de feridas e abscessos
<b>Iemanjá:</b> mãe de numerosos outros orixás	<b>Nossa Senhora da Conceição</b>
<b>Naná:</b> a mais idosa das divindades das águas	<b>Sant'Ana:</b> mãe da Virgem Maria



<b>Oyá ou lansã:</b> primeira mulher de Xangô, ligada às tempestades e aos relâmpagos	<b>Santa Bárbara:</b> Segundo a história do cristianismo, o pai de Santa Bárbara a sacrificou logo após a sua conversão e foi atingido por um raio.
<b>Oxalá:</b> divindade da criação	<b>Senhor do Bonfim:</b> possivelmente explicado por Verger pelo amor e respeito que ambos inspiram.

Fonte: Elaborado pelo autor (2020)

Os autores Verger (2018) e Romão (2018) demonstram no que foi resumido no quadro 1 que os escravos africanos utilizaram de perspicácia em suas traduções, adaptações e recriações do panteão de partida (processo transcultural do universo de divindades africanas) para o panteão de chegada, caracterizado aqui como o translatório.

Entretanto, essas adaptações não foram atribuídas da forma “romântica” como é apresentada, nem tão pouco encarada como uma forma de resistência positiva. Existem algumas relações que são completamente distantes da realidade do mundo africano, como por exemplo associar Oxossi, o deus das matas e florestas, a São Sebastião e Ogum a São Jorge.

Prefiro neste contexto, esclarecer que estas adaptações deram espaço para o surgimento da umbanda com a adaptação das divindades africanas aos deuses católicos e estabelecendo mais ainda um distanciamento entre o entendimento a respeito da diferença entre o candomblé e a umbanda.

### Considerações finais

Foi através da oralidade que as religiões de matrizes africanas chegaram aos dias de hoje. Todo ensinamento era transmitido pelos mais velhos aos novos filhos e filhas-de-santo. Contudo, não se pode deixar de salientar que os terreiros e as casas de cultos africanos, em parte, deixaram de ser considerados locais de refúgio para poucos. Como resultado de todo o processo de exclusão e resistência, os terreiros passaram a configurar território de resgate da identidade e das manifestações culturais africanas.

Muitos terreiros e casas de cultos africanos tornaram-se locais visitados e

frequentados por pessoas de grande influência na sociedade brasileira. Percebe-se o grande movimento de luta em prol do resgate dos valores e crenças pelos orixás e mais ainda pelas manifestações religiosas afro amazônicas, com a devoção aos pretos velhos, caboclos, guias, entidades e encantados.

A linguagem popular foi consideravelmente acrescida com as manifestações linguísticas de natureza religiosa africana. Muitas palavras e expressões que faziam parte exclusivamente do léxico afroreligioso foram sendo incorporadas ao dialeto popular brasileiro, através da música popular, dos sambas enredos e mais tarde sendo inseridas aos falares dos povos brasileiros, enriquecendo significativamente a nossa linguagem.

Com isso, o processo de luta e resistência dos demais povos excluídos passou a ser acrescido também das conquistas dos povos de religiosidade africana. A diversidade cultural e religiosa deve superar as mais diversas formas de intolerância e discriminação, contribuindo com a igualdade de direitos e o rompimento da exclusão social.

### Referências

- ABREU, Martha. *O Império do Divino – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.
- BASTIDE, Roger. *Candomblé da Bahia: rito nagô*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978.
- BENISTE, José. *A história dos candomblés no Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.
- BENISTE, José. *As águas de Oxalá: (àwonomiÓsàlá)*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, Topbooks, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em 25 Set. 2020.



FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EdUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Candomblé e umbanda: Caminhos da devoção Brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

MAURÍCIO, George. *O candomblé bem explicado: nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

MONTEAGUDO, Clarissa. *Demonização de figuras do Candomblé foi construída desde chegada do colonizador português à África*. Entrevista com Reginaldo Prandi. Extra Digital. Publicada em 31 jan. 2009. Disponível em: <https://extra.globo.com>. Acesso em 02 set. 2009.

PARÉS, Luis Nicolau. *Antes dos Orixás*. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 1, n. 6 – dez. 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A linguagem do Candomblé*. Níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

ROMAO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. *Trabalhos em linguística aplicada, Campinas*, v. 57, n. 1, p. 353-381, Apr. 2018.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## OS JOGOS TRADICIONAIS DA HUÍLA: PATRIMÔNIO CULTURAL NA VOZ DE CRIANÇAS E ADULTOS

*Hélder Rodrigues Maiunga\**

**Resumo:** O presente trabalho tem como objectivo fazer uma reflexão sobre os jogos tradicionais da Huíla – património cultural na voz de crianças e adultos. A pesquisa é de natureza qualitativa, a entrevista semiestruturada foi a metodologia utilizada na recolha de dados no terreno, aplicados a Professores, Reformados e alunos, da Província da Huíla (Angola) com questões sobre os jogos tradicionais. Com a pesquisa concluímos que, os jogos tradicionais colocam as crianças em situações reais nas quais se vêm confrontadas com a necessidade extrema de resolver problemas individuais de espaço, tempo e com o próprio corpo, do mesmo modo em que se interpõem na resolução de problemas umas com as outras, proporcionando o desenvolvimento da linguagem, do pensamento e da concentração, ensinando-as a agir corretamente em uma determinada situação, estimulando sua capacidade de discernimento; servem de instrumentos pedagógicos, pois desenvolvem regras de comportamento.

**Palavras-chave:** Jogos tradicionais; Patrimônio; Cultura; Crianças; Adultos.

**Abstract:** The present work aims to reflect on the traditional games of Huíla – cultural heritage in the voice of children and adults. The research and of a qualitative nature, the semi-structured interview was the methodology used in the collection of data in the field, applied to Teachers, Retired and students, from Huíla Province (Angola) with questions about traditional games. With the research we concluded that, traditional games put children in real situations in which they are confronted with the extreme need to solve individual problems of space, time and with the body itself, the same way in which they interpose in solving problems with each other, providing the development of language, thinking and concentration, teaching it to act correctly in a certain situation, stimulating their capacity for discernment; serve as pedagogical tools, because they develop rules of behavior.

**Keywords:** Traditional games; Heritage; Culture; Children; Adults.

### Introdução

Quando conversamos com crianças, temos a impressão que sua vida e sonhos giram em torno dos sonhos de consumo fornecidos pela mídia. Elas entendem e sabem de todos os desenhos e notícias sobre os jogos tecnológicos, que nos dão uma sensação pessimista com relação à infância atual, ficamos com a sentimento de que os jogos tradicionais já não fazem parte do orçamento lúdico infantil. Partindo deste desígnio, nasceu a ideia de realizarmos uma pesquisa que centrasse um olhar sobre a realidade atual dos jogos tradicio-

nais huilanos, buscando saber como está a cultura infantil, e qual é a herança lúdica transmitida da velha à nova geração. Para tal, traçamos como o objectivo geral: analisar os jogos que fizeram e fazem parte do património histórico cultural das crianças na Huíla, sendo que os específicos se fixam em: descrever o valor dos jogos na formação cultural da nova geração; identificar a interação criada pelo jogo no crescimento e socialização da criança; descrever as habilidades psicomotoras desenvolvidas na realização dos jogos; apresentar incentivos para que, estes jogos estejam nos currículos do sistema de ensino. Ao longo do trabalho fazemos uma apreciação dos jogos como experiência quotidiana da criança, e como eles podem estar presentes na vida das crianças, enquanto

\* Professor do Instituto Superior de Ciências de Educação (ISCED-Huíla, Angola). Doutor em Educação pela Universidade da Beira Interior-UBI-Portugal.



proposta pedagógica dos adultos, profissionais e pais.

Em termos de metodologia, o mesmo será de natureza qualitativa, baseado fortemente no componente da oralidade, pelo que foram inquiridos através de entrevista 40 crianças e 40 adultos residentes na província da Huíla-Angola. As entrevistas foram objecto de análise de conteúdo. Esperamos, com esta pesquisa, contribuir para a valorização e preservação dos jogos tradicionais huilanos, visto que, os mesmos caracterizam o mundo social das crianças e especificam o valor histórico, cultural, pedagógico, psicomotor e sociológico que se desenvolve na criança com a prática desses jogos.

### **Conceito e significado dos jogos tradicionais**

A palavra jogo deriva do vocábulo latino “*Ludus*” que tem como significado diversão, brincadeira. O jogo acompanha o desenvolvimento da vida desde os tempos primitivos até à atualidade (COSTA, 2012, p. 55). Já os jogos tradicionais podem ser definidos como atividades lúdicas, recreativo-culturais praticadas por crianças, jovens e adultos, as quais são perpetuadas ao longo de gerações pela oralidade, observação e imitação (BRAGADA, 2002 apud DIAS & MENDES, 2010, p. 52). Estes jogos são patrimônios lúdicos que pertencem à História das ideias, das mentalidades e das práticas sociais, revelando a expressão graciosa da alma popular e tradicional (CABRAL, 1985,1998, apud DIAS & MENDES, 2010, p. 52).

Guedes (198-?) apud Coimbra (2007, p. 05) defende que os jogos tradicionais são como que um espelho que reflete uma civilização, uma vez que são praticados em todo o mundo e desde há séculos, logo são determinados pela herança do passado. Os jogos tradicionais ilustram a cultura local e o seu resgate é muito importante para a manutenção do patrimônio lúdico (FRIEDMEN, 1995).

Os mesmos estão ligados a uma tradição muito antiga e o seu sistema de regras

admite uma série de variações, dependendo da vontade dos jogadores, e não de instituições oficiais (...), permite que a tradição cuide da transmissão de seus códigos e rituais. As regras vão sendo estabelecidas pelos grupos que os praticam, dependendo dos costumes e das características locais. (PARLEBAS, 2001, p. 286, apud LAVENGA, 2006, p. 37)

Parlebas definiu alguns parâmetros para caracterizar o jogo tradicional, que são:

(1) está ligado à tradição de uma determinada cultura – relacionado a tempo livre, religião, colheitas (zona rural), estação do ano, espaços urbanos, típicos de um determinado grupo social; (2) é regido por um corpo de regras flexíveis que admitem muitas variantes, em função dos interesses dos participantes; (3) não dependem de instâncias oficiais – essas atividades acontecem a partir da organização local ou regional de um grupo social de acordo com suas necessidades e interesses. Por isso, para que o jogo aconteça não se faz necessário que ele seja organizado por uma instância maior como federação (...). (PARLEBAS, 2001, apud BURGUÊS et al., 2011, p. 5-6)

Os jogos tradicionais infantis fazem parte da cultura popular e expressam a produção espiritual de um povo em uma determinada época histórica, são transmitidos pela oralidade e sempre estão em transformação, incorporando as criações anônimas de geração para geração. As brincadeiras tradicionais possuem, enquanto manifestações da cultura popular, a função de perpetuar a cultura infantil e desenvolver a convivência social (CAS-CUDO, 1984 e KISHIMOTO 1999 e 2003, apud BERNARDES, 2006, p. 543). Deve-se ressaltar, que os jogos tradicionais ilustram a cultura local e que o resgate da mesma é muito importante para o nosso patrimônio lúdico. O Jogo tradicional é memória, mas é também presente: se for observado em detalhe o jogo da criança de hoje em comparação aos jogos infantis do começo do século, constata-se que existem, obviamente, grandes diferenças. A televisão e a tecnologia dos brinquedos modernos mudaram, sem dúvida, a brincadeira infantil. A brincadeira e o jogo



são processos que envolvem o indivíduo e sua cultura, adquirindo especificidades de acordo com cada grupo. Eles têm um significado cultural muito marcante, pois é através do brincar que a criança vai conhecer, aprender e se constituir como um ser pertencente ao grupo, ou seja, o jogo e a brincadeira são meios para a construção de sua identidade cultural, conforme Angeli e da Silva (2013, p. 54).

### **Importância da brincadeira e do jogo na vida da criança**

O brincar é importante e ocupa um lugar claro no universo infantil. Hoje, a consciência sobre o seu valor constitui objecto de estudo de historiadores, psicólogos, sociólogos, antropólogos, educadores que asseveram ocorrer por intermédio de brincadeiras e jogos, a construção da cultura infantil, do arcabouço psíquico, sensorial e social das crianças (BERNARDES, 2005, p. 46).

Para Perroti (1982), é nos grupos infantis que as crianças criam, a si mesmas e ao mundo; formam sua personalidade, experimentam um convívio favorável às relações sociais e exercem funções diversas: lideram, obedecem a regras do grupo, aprendem a viver. Carvalho e Pontes (2003) afirmam que a brincadeira é antes de tudo uma forma de se transmitir cultura, onde e através da qual, as identidades de seus membros se formam, sendo transferidas não somente de crianças mais velhas para as mais novas como também entre pares de idade (Pontes & Magalhães, 2003). Bjorklund (1997) compartilha desta asserção, especialmente ao falar sobre o desenvolvimento da criatividade. A criança é vista como um agente ativo na construção e transmissão da cultura, o que confirma o seu importante papel não somente para o desenvolvimento humano, como também na interação social, caracterizando a cultura evolutivamente como produto e meio da seleção natural e ontogeneticamente como único modo social em que se pode constituir um ser humano. Para Chateau (1987, p. 14) apud Dallabona e

tal (s/d, p. 5) “Uma criança que não sabe brincar, é uma miniatura de velho, será um adulto que não saberá pensar”

O jogo está presente nas transformações sociais humanas desde as suas origens. “O jogo é um fenômeno cultural e deve ser analisado mediante uma perspectiva histórica”. O jogo auxilia na construção e transformação da criança e da sociedade, pois nele a criança pode agir com liberdade e espontaneidade, possibilita uma flexibilidade podendo ser desenvolvido em diferentes espaços, matérias, tempo, quantidade de participantes, entre outras, podendo manifestar-se de forma competitiva, cooperativa ou recreativa (OLIVEIRA, 2012, p. 11).

### **Os jogos tradicionais e o seu valor pedagógico**

Para Vygotsky (1989) apud Falkembeck (2013, p. 04), os jogos proporcionam o desenvolvimento da linguagem, do pensamento e da concentração. O lúdico influencia no desenvolvimento do aluno, ensinando-o a agir corretamente em uma determinada situação e estimulando sua capacidade de discernimento. Os jogos possuem um papel relevante no processo de aprendizagem fazendo os alunos adquirirem iniciativa e autoconfiança. As atividades lúdicas como brinquedos, jogos e outras brincadeiras são fundamentais no desenvolvimento integral da criança. Segundo, Piaget (1998) apud Cunha (2012, p. 52) diz que: “a atividade lúdica é o berço obrigatório das atividades intelectuais da criança, sendo, por isso, indispensável à prática educativa”. De acordo com Kishimoto (1994b), o objectivo de um jogo educativo é o equilíbrio de duas funções: a lúdica e a educativa. Se apenas a função educativa for explorada o jogo torna-se desinteressante e passa a ser visto como outro material didático qualquer. Por outro lado, se a atividade lúdica for explorada em excesso elimina-se o ensino, restando apenas a diversão. Para Piaget (1975), os jogos em si não carregam a capacidade de desenvolvimento conceitual, porém po-



dem suprir certas necessidades e funções vitais ao desenvolvimento intelectual. Desse modo, os jogos podem ser vistos como recursos adicionais, que aliados a outros métodos facilitam a aprendizagem (Cunha, 2012, p. 54).

Quanto a isso, Lopes diz que:

Quando se usa o jogo como prática pedagógica, ele se torna um elemento enriquecedor para promover a aprendizagem e contribuir com o desenvolvimento de muitas habilidades. Servindo-se das atividades lúdicas é possível promover o desenvolvimento social, emocional e cognitivo e também trabalhar as habilidades do pensamento, da criatividade, da imaginação, da interpretação, da intenção, da motivação interna e da socialização (...). (LOPES, 2000, apud CUNHA, 2012, p. 60)

As atividades lúdicas não podem deixar de ser estudada com profundidade, devido ao seu valor pedagógico. A utilização dos jogos no processo pedagógico faz despertar o gosto pela vida e leva as crianças a enfrentarem os desafios que lhe surgirem.

(...) o “lúdico” pode ser um instrumento indispensável na aprendizagem, no desenvolvimento e na vida das crianças (...). Nesse sentido o lúdico pode contribuir de forma significativa para o desenvolvimento do ser humano, seja ele de qualquer idade, auxiliando na aprendizagem, vale ressaltar porém, que o lúdico não é a única alternativa para a melhoria no intercâmbio ensino-aprendizagem, mas é uma ponte que auxilia na melhoria dos resultados por parte dos educadores interessados em promover mudanças. (MAURÍCIO, 2007)

### Os jogos tradicionais huilanos

Os jogos tradicionais huilanos constituem uma parte da esteira cultural da província, por estarem neles identificados símbolos da cultura lúdica que fazem o patrimônio cultural da região. Entres os que constituem o patrimônio lúdico da província podemos destacar os seguintes: Macaca, Cabra-cega, Garrafinha, Bica Bidão, Semana ou polar a corda, Cayo, Lata latina, Wela, Mete-Mete, Leitinho, Mana dia-la, Beyó, Botão, Stop, Jô etc...

Atendendo à importância dos mesmos, na preservação e valorização de uma parte da cultura da sociedade huilana, urge preservar e transmiti-los às novas gerações de modo a não os perderem. Aliás os jogos têm a suas origens desde os primórdios da existência humana. A brincadeira desde a mais remota existência humana aparece como propriedade da infância, ou ao período de imaturidade, e tem sido apreciada tanto pela ciência quanto pelo senso comum. As particularidades locais implicadas no processo de transmissão da cultura, a partir dos comportamentos lúdicos das crianças, e a universalidade do fenômeno da brincadeira permitem que a ciência extrapole as observações quotidianas e trate esse objecto como fonte fundamental de informações no processo de desenvolvimento humano (GOMES, 2009, p. 11). Referindo-se às potencialidades dos jogos tradicionais como recurso educativo, Ivic e Marjanovic (1986) apud Vila Nova (2009, p. 22), recomendam que, por estarem no centro da pedagogia

(...), os jogos tradicionais devem ser preservados na educação contemporânea, podendo representar um meio de renovação da prática pedagógica nas instituições infantis, bem como nas ruas, férias, etc; sendo apropriado para preservar a identidade cultural da criança de um determinado país (...), tendo também a virtualidade de possibilitar um grande volume de contactos físicos e sociais, os jogos tradicionais infantis compensam a deficiência de crianças residentes em centros urbanos que oferecem poucas alternativas para tais contactos. (IVIC e MARJANOVIC, 1986, apud VILA NOVA, 2009, p. 22)

Os jogos tradicionais huilanos correm risco de se perder, por deixarem de corresponder às condições socioculturais e aos estilos de vida atuais de algumas crianças huilanas por efeitos de novos jogos, alguns criados a partir da interpretação de jogos já existentes, da assimilação de jogos de outras culturas, bem como a transformação de conteúdos, estruturas ou funções. Desta feita somos de opinião que, o mundo capitalista que vivemos o lúdico está sendo extraído do universo infantil. As crianças



estão brincando cada vez menos por inúmeras razões: uma delas é o amadurecimento precoce, outra é redução violenta do espaço físico e do tempo de brincar, ou seja, o excesso das atividades atribuídas, tais como: escola, natação, inglês, computação, dança, ginástica, pintura etc., não é que elas não sejam importantes para vida da criança, a verdade é que as mesmas sejam introduzidas no mundo delas nos momentos certos, e que não cortem os direitos dos pequenos de viver este que é um dos momentos mais importantes das suas vidas, a infância.

A ocupação das ruas pelos automóveis e o crescimento urbano desordenado no que tange à amenização de condições favoráveis para ocorrência do lazer na infância, uma vez que, conforme salienta Perroti (1989), a mercantilização do espaço urbano, que atingiu níveis extraordinários, transformou cada palmo de terra a valor de ouro – fazendo com que o universo da criança sofresse consequências fatais, pois o quintal, a rua, o jardim, a praça, o espaço livre, locais vitais para ocorrência do jogo infantil, foram pouco a pouco tomados. Diante dessas barreiras, cada vez menos as crianças vêm tendo locais e oportunidades para a vivência dos folguedos infantis.

(...), situação que pode estar sendo agravada ainda mais entre sujeitos na faixa etária de 6 e 14 anos, porque, além das barreiras espaciais, nas últimas décadas a infância também tem passado por uma contínua restrição do tempo destinado ao brincar, seja pela institucionalização desse período da vida em escolinhas de música, inglês, kumon, desportos, línguas, entre outros, como já foi referenciado acima. (SILVA e SAMPAIO, 2011, p. 04)

Brincar na rua na província da Huíla e em muitas outras cidades de Angola é hoje uma atividade em via de extinção. As mudanças sociais ocorridas nos últimos anos alteraram significativamente a estrutura da vida familiar, hábitos quotidianos transformaram radicalmente os ritmos e as rotinas das crianças. Desta forma é fundamental que todos os educadores se encarreguem

de transmitir os jogos tradicionais, quer nas aulas de Educação Física, quer na ocupação dos tempos livres às gerações futuras. A criança é fruto do patrimônio cultural da sociedade onde está inserida e a escola deve contribuir para que os seus alunos conheçam as suas raízes culturais. É da nossa responsabilidade não deixar desaparecer os jogos tradicionais infantis, pois o conteúdo que possuem constitui um potencial muito importante para o desenvolvimento e a melhoria do currículo da pré-escola. O Educador e todos aqueles, que estiverem envolvidos no trabalho das crianças, devem ter a obrigação de continuar a pesquisar tudo sobre os jogos tradicionais infantis, no sentido de proporcionar um desenvolvimento sustentável das crianças, quer a nível lúdico, psíquico como também a nível social.

Esta pode ser também uma forma da escola, enquanto polo educativa, contribuir para a realização de recursos culturais cuja transmissão e aprendizagem aconteciam no passado de forma espontânea, passando de geração para geração, pela comunicação oral que ocorria em casa, na rua, na comunidade (VILA NOVA, 2009, p. 24).

## Metodologia e Procedimentos

### Natureza do estudo

O presente estudo é de natureza qualitativa, que segundo Psathas (1973, citado por Bogdan & Biklen, 1994, p.51), o principal objetivo do investigador qualitativo em educação deverá ser: perceber “aquilo que *eles* [participantes] experimentam, o modo como *eles* interpretam as suas experiências e o modo como *eles* próprios estruturam o mundo social em que vivem”. Neste tipo de estudo, todo o processo de investigação, desde a sua conceptualização à sua implementação, é pensado para “terrenos, sujeitos, materiais, assuntos e temas” (BOGDAN & BIKLEN, 1994, p. 90).

A investigação qualitativa é um processo moroso, rigoroso e sistemático que descreve ou interpreta a realidade e que exige um conhecimento de métodos e téc-



nicas que permitam desenvolver essa investigação. Para tal foi necessário conhecer a realidade dos nossos entrevistados, os locais de habitação e a acessibilidade. Quer dizer que o trabalho de campo exige estar dentro do mundo do sujeito, na sua área de habitação ou de convivência. O estudo qualitativo está ligado ao trabalho de campo, com o sentido de usufruir de maior fonte de dados que este nos possa oferecer e à relação que se estabelece com os sujeitos nele inseridos. O campo de ação foi a província da Huíla. Os sujeitos compostos por Professores, Reformados, agentes policiais e alunos, estando inseridos num meio urbano e rural.

### **Caracterização dos participantes**

Para o nosso estudo, foram selecionados um conjunto de 40 Adultos com idades entre 50-60 anos, sendo 20 de cada gênero, e 40 crianças de idade compreendidas entre 10/12 anos, sendo 20 de cada gênero. Neste conjunto de sujeitos, para os adultos vamos encontrar dez (10) professores, dois (2) agentes policiais e oito (8) reformados. As crianças todas são alunos ligadas, as escolas públicas e privadas distribuídas em zonas rurais e urbanas dos Municípios da Chibia, Matala, Caluquembe e Lubango (Província da Huíla-Angola).

### **Processo de recolha de dados**

Utilizamos na investigação, para além da análise de documentos a entrevista.

Na perspectiva de Morgan (1988), citado por Bogdan e Biklen (1994), “uma entrevista consiste numa conversa intencional entre duas pessoas, com o objectivo de obter informações sobre a outra. Estes dois autores também citam Burgess (1984, p. 134), referindo que: “No caso do investigador qualitativo, a entrevista surge com um formato próprio”. Consideram ainda que

(...) a entrevista é utilizada para recolher dados descritivos da linguagem do próprio sujeito, permitindo ao investigador desenvolver intuitivamente uma ideia sobre a maneira como os sujeitos interpretam aspectos do mundo. (BOGDAN & BIKLEN, 1994)

Para a recolha de dados, partimos antes para um contacto prévio com os entrevistados, de modo a ficar claro o propósito da nossa entrevista, aclaramos, os objectivos, a estrutura do guião e a finalidade dos dados a recolher. Em seguida fornecemos uma cópia do formulário com as questões a serem feitas, a fim de ambientar os nossos entrevistados com o assunto em estudo, deixando para tal ao critério do mesmo a data do encontro. O contacto com os entrevistados foi mantido dependendo do grau de disponibilidade para a concessão da entrevista.

Para Rogers e Stevens,

A eficácia na utilização da técnica da entrevista em profundidade não só depende do domínio da metodologia em que se insere, mas também exige uma atitude «antropológica» do entrevistador. A empatia é fundamental na entrevista. (ROGERS & STEVENS, 1987, apud BARBOSA, 2012, p. 80)

Para a nossa investigação, recorreu-se, simultaneamente, às técnicas de recolha de dados: análise de documentos, entrevistas, observação e análise de contudo, Segundo Bogdan e Biklen (1994), Tuckman (2002) e Quivy e Campenheoudt (2003), três grandes grupos de métodos de recolha de dados que se podem utilizar como fontes de informação nas investigações qualitativas: observação, o inquérito, o qual pode ser oral – entrevista – ou escrito – questionário e análise de documentos. O facto de o investigador utilizar diversos métodos para a recolha de dados, permite-lhe recorrer a várias perspectivas sobre a mesma situação, bem como obter informação de diferente natureza e proceder, posteriormente, a comparações entre as diversas informações, efetuando assim a triangulação da informação obtida, Igea (1995). Deste modo, a triangulação é um processo que permite evitar ameaças à validade interna inerente à forma como os dados de uma investigação são recolhidos.

### **Apresentação e análise dos dados**

A análise do conteúdo foi o procedimento metodológico utilizado, para a análise



se das entrevistas, após a sua transcrição. De acordo com Bardin (1994, p. 18) apud (Silva, et al, 2005 p. 73), “a análise de conteúdo é uma técnica de investigação que tem por finalidade a descrição objectiva, sistemática e quantitativa do conteúdo manifesto da comunicação”. Depois de uma análise minuciosa dos dados, a partir de uma interpretação ou análise de conteúdo das entrevistas, foi possível fazer uma descrição dos jogos. Os exemplos abaixo demonstram alguns jogos descritos pelos nossos entrevistados.

### **Descrição dos Jogos tradicionais huilanos**

A descrição destes jogos só foi possível, depois de uma análise de conteúdo feitas as informações massivas, obtidas das entrevistas realizadas no terreno. Estas informações foram analisadas, filtradas baseados em métodos próprios que resultou na descrição sistematizada dos exemplos que se seguem:

#### **Beyó**

Contexto do jogo: pavilhão, rua, recreio da escola, quintais, espaço de terra batida, cimentado, etc.

Material: Corda

Participantes: O número de crianças varia. No mínimo 3 crianças.

Desenvolvimento do jogo: Duas crianças pegam a corda pelas extremidades, fazendo-a rodar da um lado para o outro ou melhor da esquerda para direita, raspando pelo chão, e uma das crianças, fica ao meio e vai pulando, evitando que a corda o toque. Enquanto pula, entoava uma canção:

Beyo, Beyooooo, amana beti beyo, anhaha, nguyo, muxe rami, beyo beyo, Didi, Dede, Zacarias e Musso.

Terminada a canção, a jogadora sai do meio e vence o jogo.

Objectivo do jogo: saltar a corda sem ser atingida pela mesma.

Variantes: nenhuma

#### **Mana diala**

Contexto do jogo: pavilhão, quadra, rua, recreio da escola, espaço de terra batida, cimentado, etc.

Material: nenhum

Participantes: Depende do número de aderentes.

Desenvolvimento do jogo: Um grupo de meninas (em alguns casos com rapazes), forma um círculo e vão cantando acampanhados de palmas:

Éééé mana diala os outro respondem: diala

Ouvi dizer... diala. Que a Ana... diala. Namora... diala. Com o Pedro diala

A indicada (desta feita a Ana), parte para a resposta fazendo uma classificação do mencionado, com alguns dizer, Ex:

Aquele João, bem vaidoso... diala. Bem bonito... diala. Mais não estuda diala

Não gosto dele... diala

Assim sucessivamente, de forma a envolver todos os participantes.

Objectivo do jogo: Indicar alguém do grupo e dizer que a(o) mesma (o) namora com outrem e este por sua vez classificar o escolhido de acordo a sua apreciação.

Variantes: Nenhuma.

Descrito os jogos, urgia recorrer, mais uma vez ao processo de análise de conteúdo, que é, se não um trabalho de identificação, reconhecimento, seleção, ou recorte do conteúdo pertinente que, depois se vai classificar, catalogar, codificar ou distribuir em função de um sistema de categorias (Ver o quadro 1).

### **Fundamentação do processo de categorização**

Com base na “leitura massiva” de todas as entrevistas realizadas e no confronto com os objetivos do presente estudo, emergiram categorias de análise dos dados que passamos a fundamentar (Ver o quadro 2).



Quadro 1- Classificação e categorização dos jogos

Classificação	Jogo	Objectivos	Espaço de prática	Habilidades desenvolvidas
A1	Beyó	saltar a corda sem ser atingida pela mesma.	Escola, quintais, rua, espaços ou campos abandonados	Agilidade, destreza, concentração e flexibilidade.
A2	Bica Bidô	Localizar os jogadores escondidos enquanto estes por sua vez tentam bicar o bidô sem serem vistos antes de bicar o bidô.	rua, espaço de terra batida, quintais	Velocidade,
A3	Botão	Jogar o botão e fazer com que o mesmo entre no buraco marcado. Simbolizando vitória	rua, espaço de terra batida, quintais, cimentado etc	Destreza, concentração
A4	Cayo	Correr atrás dos adversário e Procurar tocar no mesmo com a finalidade de o eliminar do jogo.	pavilhão, polivalente/quadra, rua, recreio da escola, espaço de terra batida, cimentado, etc.	Velocidade, destreza.
A5	Stop	A bola é atirada ao ar e chama-se pelo nome de um dos participantes ao jogo e este por sua vez tentar agarrar a bola sem deixar cair , em quanto os demais participantes tentam afastar-se o máximo possível. Este por sua vez, se agarrar a bola atira em seguida ao ar, chamando pelo outro jogador, caso não consiga agarrar a bola, procura atingir um dos jogadores, se conseguir atingir, o jogador atingido sai. No caso contrário, sai ele do jogo.	pavilhão, polivalente/quadra, rua, recreio da escola, espaço de terra batida, cimentado, etc.	Velocidade, concentração, Visão apurada,
A6	Garrafinha	Tentar encher as garrafas com areia e seguidamente esvazia-las, enquanto os adversários o tenta atingir com a bola.	Rua, recreio da escola, espaço de terra batida ou cimentado.	Destreza, velocidade, concentração, esquivar ou driblar.
A7	Jô	Os jogadores adversários escondem-se em quanto um fica com a cara virada para a parede, esperando os o sinal para sair na localização dos jogadores escondidos	Pavilhão, polivalente/quadra, rua, recreio da escola, espaço de terra batida, cimentado, etc	Visão apurada
A8	Lata Latinha	Jogar uma lata de refrigerante, em forma de acrobacia e faze-ló cair em pé, percorrendo a rampa previamente delimitada sem que lata caia.	Rua, quintal, espaço de terra batida.	Concentração.
A9	Leitinho	O jogador tenta percorrer todas as quadras sem ser tocados pelo adversário	rua, recreio da escola, espaço de terra batida e cimentado.	Velocidade, destreza, concentração e visão apurada
A10	Mana diala	Indicar alguém do grupo e dizer que a(o) mesma (o) namora com outrem e este por sua vez classifica o escolhido de acordo a sua apreciação.	Pavilhão, quadra, rua, recreio da escola, espaço de terra batida, cimentado, etc.	Capacidade de valorização, apreciação e classificação das qualidade do amigo
A11	Metemete	Pular o máximo possível a corda sem pisar nela.	Pavilhão, quadra, rua, recreio da escola, espaço de terra batida, cimentado, etc.	Elasticidade e destreza



Quadro 2 – Fundamentação do processo de categorização

Categorias			
Jogo	Objectivos	Espaço de prática	Habilidades desenvolvidas
Nesta categoria associam-se os jogos identificados pelos participantes Ex: "jogo da macaca"	Aqui, os nossos entrevistados descrevem os objectivos nas quais os jogos estão virados. Na mesma se observam actividades como: saltar, correr, esconder, agarrar etc.. Ex: "Stop: a bola é atirada ao ar e chama-se pelo nome de um dos participantes ao jogo e este por sua vez tenta agarrar a bola sem deixar cair, em quanto os demais participantes tentam afastar-se o máximo possível. Este por sua vez, se agarrar a bola atira em seguida ao ar, chamando pelo outro jogador, caso não consiga agarrar abola, procura atingir um dos jogadores, se conseguir atingir, o jogador atingido sai. No caso contrário (se não atingir), sai ele do jogo"	Os jogos nestas categorias são representados, pelo espaço em que se praticam. Ex: estes jogos eram realizados na escola, nos fins de semana no campo, no bairro, Rua, quintal, espaço de terra batida, espaços abandonados, pavilhão, polivalente/quadra	Nesta categoria, podemos observar que os jogos, para além de fazerem parte de uma simples brincadeira, elas servem para a construção da cultura infantil, desenvolvendo habilidades, psíquicas, sensoriais e a motricidade. No plano Psico-afectivo e social podem ser observadas diversas atitudes nas crianças como: a calma, paciência, concentração, desenvolvimento do pensamento, capacidade de análise, tomada de decisões, postura, movimentos do corpo, bem como a capacidade em aprender regras sociais que formam sua personalidade emocional e cognitivo. Como espelham os depoimentos, abaixo: Ex: 1-Desenvolvem intelectualmente a pessoa, aprende mais, ganha experiências e também fisicamente fica mais ágil; 2-Estes jogos socializavam, criavam espírito de ajuda como é o caso de Kalucoi, agora já adulto dá a entender que aquilo era para treinar as pessoas a serem responsáveis, proteger a sua comunidade e isto se notava na medida em que as pessoas, as crianças crescessem, via-se mesmo, quando surgisse um perigo, nos pastos e tudo o mais velho tinha de proteger os mais novos.

## Conclusão

No decurso da nossa pesquisa, observamos que parte destes jogos tradicionais tendem a desaparecer, pelo que alertamos: para manter este que é um património lúdico cultural pertencente à província da Huíla em particular e Angola no geral, urge pôr em prática estratégias de sensibilização das populações para a necessidade da manutenção e revitalização dos jogos. As instituições escolares, na disciplina de Educação Física, é premente que se integrem nos seus conteúdos programáticos os jogos tradicionais a par de outras actividades desportivas. Temos vivenciados atualmente, que a tecnologia avança aceleradamente, com diversas novidades eletrônicas que encantam os olhos das crianças, fazendo com que passem horas em frente a computadores e televisão sem qualquer tipo de actividades físicas; consumindo alimentos calóricos que contribuem ao aparecimento de doenças como a obesidade. No entanto, as actividades lúdicas não podem ser esquecidas no quotidiano escolar, pois é uma alternativa de trabalhar

de maneira lúdica e conhecer a riqueza de diversidade dos jogos tradicionais, podendo vivenciá-los por meio das actividades propostas nas aulas de Educação Física.

Ainda no processo da nossa investigação foi possível observar que os jogos tradicionais huilanos, para além de terem um carácter evolutivos, na qual se vão acrescentando novos elementos e consequentemente perderem-se outras, os mesmos estão orientados para os mesmos objectivos, que é: a recreação sendo o principal objectivo e também no desenvolvimento de algumas competências, orientadas para as habilidades sociais, intelectuais, psíquicas, motoras, interativas etc..., que contribuem para a formação da personalidade e preservação da identidade cultural lúdica da província.

## Bibliografia

ANGELI, R.; DA SILVA. A importância do lúdico na educação infantil. *Caderno Intersaberes*. vol. 2, n.1, p. 54-66. jul. – dez. 2013.



BARBOSA, A. *A Relação e a Comunicação Interpessoais entre o Supervisor Pedagógico e o Aluno Estagiário: Um Estudo de Caso*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Educação: especialidade em Supervisão Pedagógica. 2012.

BERNADES, E. Jogos e Brincadeiras: ontem e hoje. *Caderno de História da Educação*. nº. 4-jan/dez. 2005.

BERNADES, E. *Jogos e brincadeiras tradicionais: um passeio pela História*. Uberlândia-MG. UFU, 2006.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. *Investigação Qualitativa em Educação*. Porto: Porto Editora, 1994.

BURGUÉS, P.; RIBAS, J. et al. *Os jogos Tradicionais no Mundo: Associações e Possibilidades*. Licere, Belo Horizonte, v.14, n.2, jun, 2011.

COIMBRA, A. *O papel dos jogos tradicionais como actividades lúdicas e educacionais*. Dissertação de Licenciatura apresentada à Faculdade de Desporto da Universidade do Porto. Porto, 2007.

COSTA, S. *O Jogo Popular e sua Importância em contexto do 1ºCiclo do Ensino Básico*. Relatório de Estágio. Vila Real. 2012.

CUNHA, A. *Importância das actividades lúdicas na criança com Hiperatividade e Défice de Atenção segundo a perspectiva dos professores*. Mestrado em Ciências da Educação na Especialidade em Domínio Cognitivo-Motor. Escola Superior de Educação João de Deus. Lisboa, 2012.

FALKEMBACH, G. *Lúdico e os jogos educacionais*. Disponível em: <http://penta3.ufrgs.br>. Acesso em: 24 de abril de 2013.

IGEA, D.; AGUSTIN, J.; BELTRÁN, A.; MARTIN, A. *Técnicas de Investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Dykinson, 1995.

LAVEGA, P. *Jogos esportivos tradicionais e saúde social*. Instituto Nacional de Educación Física de Cataluña (INEFC), Universidad de Lleida, España, 2006.

KISHIMOTO, T. (Org.). *Jogo, brinquedo, brincadeira e a educação*. São Paulo: Cor- tez, 1996.

OLIVEIRA, C. *A importância dos jogos e brincadeiras como métodos de aprendizagem da educação Física para a socialização da criança*. Tese de licenciatura Faculdade de Educação Física. Planaltina, Julho de 2012.

SILVA, C. *O uso da análise de conteúdo como uma ferramenta para a pesquisa qualitativa: Descrição e aplicação do método*. , n. 1, p. 70-81, 2005.

SILVA, J. e SAMPAIO T. Jogos tradicionais: reprodução, ampliação, transformação e criação da cultura corporal do movimento. Artigo. *Revista Ciência e Movimento*. Ed. Universa, 2011.

TUCKMAN, B. *Manual de Investigação em Educação- Como Conceber e Realizar o Processo de Investigação em Educação*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

VILA NOVA, J. *Os jogos tradicionais na construção dos mundos sociais da infância*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Aveiro, 2009.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## A REALIDADE DA LEI N.º 10.639/03 E A ORGANIZAÇÃO DO CURRÍCULO ESCOLAR

*Eliane Auxiliadora Pereira\**

*Marlova Giuliani Garcia\*\**

**Resumo:** O presente artigo pretende construir algumas considerações sobre a Lei n.º 10.639/03 e como ela se encontra efetivada na realidade escolar. Utilizando a nossa vivência enquanto professoras e pesquisadoras, procuraremos fazer uma reflexão à realidade e as dificuldades de implantação dessa Lei. A partir dessa reflexão surgiram alguns questionamentos que buscaremos discutir ao longo do texto. Podemos citar: Como a escola e nós, professores, estamos nos apropriando desta lei? Quais as dificuldades e necessidades para garantir a sua real implantação? Após a problematização deste estudo foi possível perceber que uma lei não é o suficiente para modificar as questões históricas sofridas por negros e afrodescendentes. Precisamos construir paralelo a ela um trabalho de formação continuada para os professores que já atuam nas escolas e também para os futuros professores, para que eles possam construir uma prática educativa que além de promover, transforme seus alunos em cidadãos críticos, solidários, humanos e emancipados.

**Palavras-Chave:** Currículo; Problematização; Formação de professores; Afrodescendentes.

**Abstract:** This article aims to construct some considerations about the Law n.º 10.639/03 and how it is implemented into the school reality. Using our experience as teachers and researchers, we will try to reflect on the reality and the difficulties of implementing this Law. From this reflection, some questions have emerged and we will discuss them throughout the text. We can quote: How the school and we, teachers, are appropriating this law? What are the difficulties and needs to guarantee its real implantation? After problematizing this study, it was possible to realize that a law is not enough to modify the historical issues suffered by blacks and Afro-descendants. We need to build in parallel with it a work of continuing education for teachers who already work in schools and also for future teachers, so they could build an educational practice that, in addition to promoting, turns their students into critical, supportive, human and emancipated citizens.

**Keywords:** Curriculum; Problematization; Teacher training; Afrodescendants.

### Introdução

O processo de lutas e reivindicações do movimento negro brasileiro durante nosso processo histórico alcançou uma conquista importante, que é a aprovação da Lei n.º 10.639/03<sup>1</sup>, sancionada em de-

\* Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2018), Mestrado em Letras Literatura e Crítica Literária pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2008), especialização em Literatura Brasileira Contemporânea (1996) pela Universidade Católica de Goiás, graduada em Letras Português e Literaturas Correspondentes pela Universidade Católica de Goiás (1994). Professora EBTT do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO).

\*\* Doutoranda no Programa de Pós Graduação em Extensão Rural na UFSM, Mestre (2015) em Educação pela Universidade de Santa Cruz (UNISC), Graduação em Pedagogia (2004) pela Universidade Franciscana (UNIFRA). Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Farroupilha (IFFAR).

zembro de 2003, alterou a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) n.º 9394 de 1996, nos incisos 26, 26A e 79, tornando obrigatório o ensino de história e cultura africana no

1. "Art. 1.º A Lei n.º. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-brasileira. § 1.º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2.º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras. Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como "Dia Nacional da Consciência Negra". Art. 2.º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação".



Currículo da Educação Básica, especificamente nas disciplinas de história, português e artes. Desde a sua implantação, essa Lei tem o objetivo de inserir novos conteúdos no currículo, para corrigir a histórica falta e o silêncio de discussões sobre a cultura e as raízes ancestrais de parte considerável da população, que temos hoje em nosso país. Com isso, temos a oportunidade de promover à aquisição de conhecimentos isentos de preconceitos e distorções, para que com o passar dos tempos, alcancemos a construção de uma sociedade capaz de ser tolerante para com as pluralidades étnicas raciais, que estão presentes no Brasil.

A partir da redação da Lei e suas diretrizes, que são mandatárias, acreditamos que as novas abordagens propostas vão mudar as discussões sobre o regime de escravidão presentes até então no currículo e nos materiais didáticos. A Lei determina que esse discurso passe por uma nova construção para que possamos, a partir da temática da escravidão, proporcionar reflexão sobre o negro e a sua cultura, além de possibilitar a compreensão de toda a sua dimensão histórica e não apenas das relações de trabalho que foram estabelecidas em nosso processo de formação histórica.

Dessa forma, podemos ver a possibilidade da construção de um processo que vai contribuir com o resgate da identidade dos integrantes da comunidade afrodescendente brasileira, em que o processo histórico não seja tratado com desprezo, mas que seja estudado como uma grande luta pela dignidade humana e construção de um país com características diversas, como é o Brasil. Podemos concluir que graças à população afrodescendentes, que representa uma boa parcela da população, a Lei é uma tentativa de garantir a reflexão e a luta pela extinção dos preconceitos raciais, através da mudança do currículo que é trabalhado nas instituições educacionais.

### **As práticas curriculares da escola e a implantação da Lei n.º 10.639/03**

A formulação de políticas educacionais tem sido, costumeiramente, discutida e construída muito longe das nossas salas de aula e dos nossos educadores. Elaboradas dessa forma, as leis trazem consigo um conjunto de regras que devem ser implantadas nas escolas. Mas há um distanciamento entre o que a lei diz e aquilo que realmente é praticado nas instituições de ensino, pois nem sempre as leis são implantadas corretamente, como devem ser.

Para Goodson (2005), o currículo escrito é apenas um documento legal, onde as intenções políticas estão presentes em termos oficiais, e mesmo que seja um documento que organiza a estrutura institucional da escola ele está sujeito a mudanças:

O currículo escrito não passa de um testemunho visível, público e sujeito a mudanças, uma lógica que se escolhe para, mediante sua retórica, legitimar uma escolarização. Como tal, o currículo escrito promulga e justifica determinadas intenções básicas de escolarização, à medida que vão sendo operacionalizadas em estruturas e instituições. Tomemos esta convenção comum, que é a matéria escolar, num currículo pré-ativo: enquanto o currículo escrito estabelece à lógica e a retórica da matéria, o que aparece é apenas o aspecto mais tangível, abrangendo padronização de recursos, meios financeiros, exames, iniciativas correlatas e interesses de carreira. Nesta simbiose, é como se o currículo escrito oferecesse um roteiro para a retórica legitimadora da escolarização, à medida que esta mesma retórica fosse promovida através de padrões para a alocação de recursos, atribuição de status e classificação profissional. Em síntese, o currículo escrito nos proporciona um testemunho, uma fonte documental, um mapa do terreno sujeito a modificações; constitui também um dos melhores roteiros oficiais para a estrutura institucionalizada da escolarização. (GOODSON, 2005, p. 21)

O currículo documental, apresentado por Goodson, é o que tem chegado às escolas e repassado aos professores, e esses, por sua vez, são obrigados a cumprir



com essa lógica para que se transforme do currículo pré-ativo em currículo ativo, mas que na realidade nada mais é do que a reprodução de uma ideologia política que está impregnada nos documentos oficiais e o currículo, não está fora deste contexto.

Dessa forma, podemos pensar no currículo como um “jogo de poder” conforme afirma Pereira (2009, p. 170), ao defender “a ideia de que o currículo está tensionado pelas “relações de poder” e em deslocamento de tempo e lugar, ou seja, o currículo elaborado há dez anos não se configura da mesma forma no atual contexto, bem como se ressignifica na prática docente no Projeto Político Pedagógico (PPP), todo o instrumento de participação da comunidade para definição da educação que se quer para aquele contexto. Já para Macedo (2006, p. 288) o currículo é como um “espaço-tempo em que os sujeitos diferentes interagem, tendo por referência seus diversos pertencimentos, e que essa interação é um processo cultural”.

Hall (2008, p. 13) afirma que “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identidades estão sendo continuamente deslocadas”. Analisando Hall (2008), compreendemos que o sentido da escola, como articuladora e promotora de discussão deve abranger a desconstrução e ressignificação das identidades silenciadas, como é o caso da identidade da cultura afrodescendente em nosso país.

As questões da cultura afrodescendente precisam ser problematizadas pelos sujeitos no cotidiano da escola, para que dessa forma possa ser construído o reconhecimento e o respeito das características e da cultura de cada um, possibilitando o desenvolvimento da ética, cidadania e respeito às diferenças. Nesse sentido, Nilma Lino Gomes (2005, p. 147) diz que é necessário “avançar na relação entre saberes escolares/realidade/social/diversidade étnico cultural”. Com isso, a autora quer explicar que a nossa escolarização está formada por “dimensões como a ética, as

diferentes identidades, a diversidade, a sexualidade, a cultura, as relações raciais entre outras” (GOMES, 2005, p. 147). Dimensões essas que são abordadas como Temas Transversais<sup>2</sup> que estão presentes nos documentos que orientam e norteiam o currículo nacional, os PCNs<sup>3</sup> e esses documentos não deixam de atender a perspectiva da Lei n.º 10.639/03.

Para Benjamin Xavier de Paula (2009, p. 180), o fato de existir uma legislação que expresse ou obrigue o estudo das questões negras e afro-brasileiras, na educação Básica e no Ensino Superior, “não garante a efetividade da criação de uma educação antirracista, anti-discriminatória e inclusiva”. Esta análise da autora pode ser observada no cotidiano escolar onde o livro didático apresenta o assunto de forma superficial, ou ainda na proposta realizada por um docente que propõe uma atividade especificamente nas datas estipuladas em calendário, que remetem ao cumprimento das determinações exigidas pela lei.

É inegável a presença de uma distorção entre o que a lei determina e o que de fato se constitui no espaço formal da escola. Na maioria das vezes, o entendimento é que existe uma incoerência entre a sua elaboração e a prática docente dentro da sala de aula neste quesito.

Segundo Benjamin Xavier de Paula (2009, p. 181) “existem muitos motivos

---

2. Os temas Transversais podem ser explicados como conceitos e valores básicos à democracia e à cidadania e constituem uma relevância nacional. São temas que permeiam todas as áreas do conhecimento e vivenciados por todos na sociedade. Podemos dizer ainda que se caracterizam como um conjunto de assuntos que devem aparecer transversalizados nas áreas determinadas do currículo. Constituem-se pela necessidade de se constituir em um trabalho significativo e expressivo de temáticas sociais na escola e atuar como um eixo que vai unificar a organização das disciplinas, devendo perpassá-las como o próprio nome “Transversal” significa, devem ser temas que estejam contextualizados nas aulas.

3. Parâmetros Curriculares Nacionais são documentos que têm como finalidade orientar a construção do currículo a ser seguido nacionalmente.



que podem ser apontados para a não implementação desta Lei na escola”. Um dos principais motivos é a forte presença de um currículo que perpetua historicamente em nossa educação, ideológico, homogêneo. Outro motivo é a falta de formação continuada adequada para o professor, que possibilite a ele refletir sobre a sua prática e não ficar obrigado a seguir um livro didático. A ausência dessa formação não é algo incomum, pois grande parte dos professores declara não ter conhecimento da Lei n.º 10.639/03, apesar desta lei estar em vigor desde outubro de 2003.

É interessante destacar que a aplicação da lei e lembrança no calendário como uma data comemorativa, não são ações suficientes para que a temática negra e afro-brasileira seja trabalhada da maneira adequada na escola. Gomes nos diz (2005, p. 16) que “os profissionais que atuam na escola e demais espaços educativos sempre trabalham e sempre trabalharão com as semelhanças e diferenças, as identidades e as alteridades, o local e o global”. Diante dessa perspectiva, cabe a nós pensarmos na importância tanto de uma formação reflexiva para os professores quanto da necessidade de organizar um planejamento que dê condições para que essa reflexão se torne uma problematização no cotidiano das ações da escola. Para esta pesquisadora:

(...) não faz sentido que a escola, uma instituição que trabalha com os delicados processos da formação humana, dentre os quais se insere a diversidade étnico-racial, continue dando uma ênfase desproporcional à aquisição dos saberes e conteúdos escolares e se esquecendo de que o humano não se constitui apenas de intelecto, mas também de diferenças, identidades, emoções, representações, valores, títulos... (GOMES, 2005, p. 154)

Essa afirmação de Gomes (2005) nos faz pensar que o Projeto Político Pedagógico da escola, por ser um documento relevante e norteador da prática pedagógica dos ambientes de ensino, deveria considerar essa temática de forma que consiga atender não só os conhecimentos

cognitivos, mas também os conhecimentos necessários para a convivência solidária na sociedade. Ao tratar de Projeto Político Pedagógico, Veiga (1995, p. 7) nos explica que a organização do currículo deve passar pelos sujeitos que estão inseridos neste contexto e este “não pode ser separado do contexto social, uma vez que ele é historicamente situado e culturalmente determinado”. Com isso, compreendemos que a educação vai muito além dos muros em que a escola está inserida.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB n.º 9394/96), em seu art. 13, sugere que os educadores devem “participar da elaboração” do Projeto Político Pedagógico, para que possam “elaborar e cumprir plano de trabalho, segundo a proposta pedagógica do estabelecimento de ensino”. Além disso, este projeto deve abranger a pluralidade dos grupos sociais pertencentes à escola, isto é, partir da realidade a qual a escola está inserida. É por esse motivo que Gadotti (1994, p. 579) afirma que um Projeto Político Pedagógico “(...) pode ser tomado como promessa frente a determinadas rupturas. As promessas tornam visíveis os campos de ações possíveis, comprometendo seus atores e autores”.

O Projeto Político Pedagógico deve ser o instrumento norteador da problematização dessas questões. Para Gomes,

(...) educação para as relações étnico raciais que cumpre o seu papel é aquela em que as crianças, os adolescentes, os jovens e os adultos negros e brancos, ao passarem pela escola básica, questionem a si mesmos nos seus próprios preconceitos, tornem-se dispostos a mudar posturas e práticas discriminatórias, reconheçam a beleza e a riqueza das diferenças e compreendam como essas foram transformadoras em desigualdades nas relações de poder e de dominação. (GOMES, 2010, p. 83)

A prática educativa não se resume a trabalhar o tema com o único objetivo de promover a conscientização do aluno. Isso é insuficiente para que se construa uma consistente formação identitária, aliada a uma perspectiva emancipatória e cidadã. O professor precisa de tempo para estu-



dar, para planejar as suas ações, para que consiga superar o nível de conscientização e partir para o nível de ação, discutindo com seus alunos em sala de aula uma alternativa para favorecer a desmistificação e valorização da pluralidade da cultura negra e afro-brasileira. Esse é o desafio que a Lei n.º 10.639/03 nos coloca.

A nossa educação precisa destituir a imagem retratada historicamente de que a cultura afro-brasileira está relacionada à miséria, sofrimento, trabalho escravo, indignidade humana. Essas pessoas, que são seres humanos, precisam ter seu espaço garantido na sociedade, sem que para isso uma lei obrigue. Torna-se necessário não restringir a problematização dessa temática às salas de aula da educação Básica e movimentos sociais diversos, mas esta garantir essa reflexão nos cursos de formação de professores, para que os futuros profissionais consigam chegar às escolas com os conhecimentos necessários para promover não somente a conscientização, mas o debate para a formação do cidadão.

Observando o que os PCNs trazem acerca desta temática, podemos constatar que a escola tem o papel fundamental de:

promover os princípios éticos de liberdade, dignidade, respeito mútuo, justiça e equidade, solidariedade, diálogo no cotidiano; é a de encontrar formas de cumprir o princípio constitucional de igualdade, o que exige sensibilidade para a questão da diversidade cultural e ações decididas em relação aos problemas gerados pela injustiça social. (BRASIL, 1997, p. 36)

Ao analisarmos esta afirmação, fica clara a orientação de que a escola não fica somente com a responsabilidade de promover, mas de fazer cumprir o princípio básico da igualdade. Diante disso, a escola é um espaço adequado para proporcionar-se um ambiente 'problematizador' no cotidiano das pessoas, porque nesse espaço se fazem presente as mais diversas características, culturas e crenças.

No texto das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações

Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana está explicado que é necessário superar:

À crença de que a discussão sobre a questão racial se limita ao Movimento Negro e a estudiosos do tema e não à escola. A escola, enquanto instituição social responsável por assegurar o direito da educação a todo e qualquer cidadão, deverá se posicionar politicamente, como já vimos, contra toda e qualquer forma de discriminação. A luta pela superação do racismo e da discriminação racial é, pois, tarefa de todo e qualquer educador, independentemente do seu pertencimento étnico-racial, crença religiosa ou posição política. (BRASIL, 2004, p. 16)

A educação como direito de todo e qualquer cidadão deve ser a bandeira de luta da escola, e da própria Lei n.º 10.639/03. Mas não podemos nos ater apenas a essas leis, pois é necessária a criação de novas políticas públicas educacionais que atuem na construção de um currículo educacional, que contribua de forma efetiva na construção coletiva dos Projetos Políticos Pedagógicos das escolas e que estes deem subsídios para fortalecer o trabalho do professor na sala de aula.

### Considerações finais

É necessário destacar que esse estudo foi realizado a partir das experiências das autoras enquanto professoras nos mais variados níveis da educação. O objetivo da pesquisa é construir conhecimentos que estejam preocupados em interpretar as legislações sobre o assunto e demais documentos com a nossa prática enquanto professoras. Ao realizar um resgate das nossas vivências profissionais, foi possível perceber que a prática educativa e a temática da relação étnico-racial, deixam a desejar pela ausência de conhecimento de todos os profissionais envolvidos na escola acerca da Lei n.º 10.639/03. No entanto, esse estudo nos proporcionou novas questões sobre o tema, porque chegamos à conclusão de que além da falta de conhecimento que tangencia os profissionais da escola como um todo, percebemos



o quanto insuficiente está à discussão e divulgação deste tema, principalmente na escola, que é um espaço rico de características para a construção desse conhecimento.

É comum nos espaços escolares que frequentamos, enquanto profissionais, o desconhecimento ou o pouco conhecimento da Lei n.º 10.639/03. Lei essa que determina que a organização curricular tenha nos Projetos Pedagógicos de suas escolas a problematização acerca da temática étnico-racial. Essa problematização desencadeia a apropriação e o comprometimento com a questão numa perspectiva emancipatória e cidadã. Esta temática tem uma trajetória legal desde a Declaração de Jontien (1990), perpassando pela LDB 9394/96, PCNs e Diretrizes Curriculares Nacionais desde a Educação Básica até o Ensino Superior. Negligenciar o cumprimento dessa discussão é demonstrar estar omissos no desempenho de nossa função social.

Sendo assim, cabe a nós, professores, pesquisadores, pais e mães, sociedade como um todo lutar pela implantação adequada da Lei n.º 10.639/03 para ampliar a discussão, a reflexão e aprofundar os estudos sobre as relações étnico-raciais existentes em nosso país. O currículo, quando construído de forma coletiva e responsável, potencializa o cotidiano da escola e com isso é capaz de nortear e aperfeiçoar o trabalho do professor na sala de aula enquanto problematizador das questões sociais, econômicas, culturais e históricas que permeiam o tema.

### Referências

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). *Lei n.º 10.639*. Dispõe sobre... Disponível em: <http://www.mec.com.br>. Acesso em: 02 ago. 2015.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília: MEC, 1999.

GOMES, Nilma Lino. Educação e Relações Raciais: refletindo sobre algumas estratégias de atuação. In: MUNANGA, Kabenge-

le (Org.). *Superando o racismo na escola*. 2.ed. rev. [Brasília]: Ministério da Educação, Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GOMES, Nilma Lino. A questão racial na escola: desafios colocados pela implementação da Lei n.º 10.639/03. In: MOREIRA, Antônio Flávio; CANDAU, Vera Maria Candau (Orgs.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

GOMES, Nilma Lino et al. O desafio da Diversidade. In: GOMES, Nilma Lino; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves (Orgs.). *Experiências étnico-culturais para a formação dos professores*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

GOODSON, I. F. *Currículo: teoria e história*. Tradução: Atilio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 2005.

HALL, Stuart. *Da Diáspora Identidades e Mediações Culturais*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MACEDO, Elizabeth. Currículo como espaço-tempo de fronteira cultural. *Revista Brasileira de Educação*. v. 11. n. 32. maio-ago. 2006.

PAULA, Benjamin Xavier de. O Ensino de História e cultura da África e Afro-brasileira: da experiência a reflexão. In: FONSECA, Selva Guimarães (Org.). *Ensinar e aprender história: formação, saberes e práticas educativas*. Campinas: Alínea, 2009.

SACRISTÁN, J. G.; GOMES, A. I. P. *Compreender e transformar o ensino*. Porto Alegre: Artmed, 2000.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA KARITIANA: UMA AGÊNCIA DE FORTALECIMENTO OU MAIS UMA FORMA DE SUBORDINAÇÃO DE UM POVO INDÍGENA

*Alécio Valois Pereira Araújo\**

**Resumo:** Este trabalho tem como finalidade refletir sobre o processo de escolarização do povo indígena Karitiana, cuja terra demarcada localiza-se no município de Porto velho, Estado de Rondônia, Região Norte do Brasil. A questão centra-se em buscar pensar se uma agência estatal, como é o caso da escola pública, contribui no desenvolvimento de cidadãos capazes de exercer plenamente sua cidadania multicultural, partindo-se do pressuposto que a partir da Constituição do Brasil de 1988 e nas legislações correlatas, os povos anteriores a formação do país, tiveram reconhecidas suas especificidades e diferenças culturais e linguísticas.

**Palavras-chave:** Concepção dialética; Discurso hegemônico; Estado brasileiro; Constituição do Brasil de 1988; Educação escolar indígena; Cultura Indígena.

**Abstract:** This work aims to reflect on the schooling process of the Karitiana indigenous people whose demarcated land is located in the municipality of Porto Velho, State of Rondônia, North Region of Brazil. The question focuses on trying to think about whether a state agency, such as the public school, contributes to development of citizens capable of fully exercising their multicultural citizenship, based on the assumption that from the 1988 Constitution of Brazil and the related legislation, the peoples before the formation of the country, had their specificities and cultural and linguistic differences recognized.

**Keywords:** Dialectical conception; Hegemonic discourse; Brazilian State; 1988 Brazilian Constitution; Indigenous school education; Indigenous Culture.

### Introdução<sup>1</sup>

Partindo, por um lado, da perspectiva de que a educação escolar pode servir como instrumento de legitimação dos valores hegemônicos, presentes em uma dada sociedade, bem como, pelo oposto, podendo contribuir no fortalecimento dos valores dos grupos que historicamente foram marginalizados, buscou-se, com

\* Possui graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais (2010), graduação em História pela Universidade Federal de Rondônia (2002). Mestrado em História e Derechos Humanos pela Universidad Pablo de Olavide (2010), Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutorando em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do ensino básico na rede pública Municipal de Porto Velho e Estadual no Estado de Rondônia. Professor do Curso de Filosofia da Faculdade Católica de Rondônia.

1. Artigo extraído da Dissertação do Curso de Master en Historia, Derechos, Fronteras y Culturas em Brasil y América Latina, de 2011, oferecido pela Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, desenvolvida pelo autor sob a orientação da professora doutora Lillian Moser.

este trabalho evidenciar e refletir o como se desenvolve esta disputa na Escola localizada na aldeia do Povo Karitiana.

Procura-se traduzir aqui as possibilidades de uma classe, ou para ser mais específico, um grupo étnico indígena superar a condição histórica de subalternidade, e, de acordo com as colocações de Gramsci, superar o modo de pensar do senso comum, pensando de modo sistemático, crítico e criativo. Em outros termos, que este grupo seja capaz de desenvolver um pensar filosófico, e, é claro, chegar à compreensão de que a escola possa ser um instrumento que colabore para este “salto” na forma de perceber, de compreender o mundo, enfim, uma agência que contribua com a elevação intelectual do mesmo.

Com as colocações explicitadas, pretendeu-se esclarecer o uso dos termos concepção dialética da história, e, hegemonia no presente trabalho. Busca-se es-



tudar como se desenvolve o processo de implantação da chamada educação escolar indígena na sociedade Karitiana, analisando as legislações pertinentes ao tema, para chegar a compreender como se processou e/ou se processa a luta hegemônica dentro da dimensão escolar, buscando os avanços e recuos dos povos indígenas, no que diz respeito aos seus direitos de serem culturalmente diferentes.

Além dos termos acima expostos, usaram-se, como ferramenta analítica, os conceitos presentes em Bakhtin e em Bourdieu; para interpretar como se processa a relação dos sujeitos, ou melhor, dos agentes sociais, para usar um termo mais próximo de Bourdieu, presentes na referida escola. Os conceitos de discurso em Bakhtin, bem como, os de campo social, *habitus* e capital simbólico foram utilizados como ferramentas que consideramos de suma importância na apreensão de suas práticas.

O espaço escolar indígena passa a ser entendido como sendo espaço de interação que funciona conforme determinadas regras, portanto, como um campo social, e como uma instância de legitimação. Esta interação sendo constituída por diferentes agentes sociais que em suas ações ou palavras estão classificando, legitimando e/ou marginalizando valores. Portanto particularizando para o espaço escolar indígena, o *habitus* (BOURDIEU, 2005) as formas de percepção, pensamento e ação coletiva que perpassam as formas de subjetividade individuais que se fazem presentes e irão se refletir nos sistemas de classificação são buscadas com o intuito de constatá-las.

Esta constatação faz com que seja necessária a utilização deste conceito como uma categoria de análise fundamental, porque informa que toda interação social em torno de um objeto de conhecimento não é neutra, mas socialmente demarcada.

Em se entendendo o espaço escolar como campo social, faz-se necessário aplicar, também, o conceito de capital simbólico, que no caso deste trabalho, é o do tipo

escolar. Em consequência, busca-se com este, perceber quais os princípios de visão, divisão, quais os sistemas de classificação, os esquemas cognitivos que em parte são produtos da incorporação das estruturas objetivas deste campo pesquisado.

O capital simbólico, portanto, é um capital com base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e reconhecimento dos sujeitos/agentes sociais envolvido em tal espaço. Com isso, compreendê-lo contribui para aferir se a Escola Municipal de Ensino Fundamental Quatro de Agosto é uma conquista histórica do grupo étnico-indígena Karitiana ou se é ela mais um instrumento de subordinação do mesmo.

No desenvolvimento deste trabalho, o pesquisador concluiu ser pertinente acoplar a definição de escola indígena como espaço de fronteira formulada por Antonella Maria Tassinari (2001) entendendo-a, portanto, como um lugar de transição, como um espaço não plenamente estruturado, em que o conflito entre as diferentes visões se encontra em disputa neste determinado campo social, o que possibilita pensar a hipótese de que a Escola, neste trabalho investigada, seja um espaço de disputa.

### **Fontes, metodologia e técnicas de investigação**

Para realização desta pesquisa, fizeram-se necessários vários procedimentos metodológicos, começando pelas relações de amizade e a convivência com o grupo étnico-indígena Karitiana, base para o desenvolvimento da pesquisa de campo. A par desta, a pesquisa documental, as pesquisas bibliográficas, que foram complementadas com a História Oral, realizada basicamente, através de conversas informais.

A história de amizade com os Karitiana teve início nos encontros de gestores escolares de Porto Velho, desde o ano de 2004, quando o autor deste trabalho, atuava como gestor de escolas localizadas em áreas de Assentamentos agrícolas. Primeiro, administrando a Escola Municipal de Ensino Fundamental Francisco José



Chiquilito Erse, localizada no Projeto de Assentamento Aliança; depois, como gestor da Escola Municipal de Ensino Fundamental José de Freitas, situada no Projeto Assentamento Joana D'arc.

Nos referidos encontros de gestores de escolas municipais, o pesquisador conheceu o professor Inácio Karitiana, gestor (até o ano de 2009) da Escola Municipal de Ensino Fundamental Quatro de Agosto, onde estudavam e refletiam sobre as políticas de educação pública para os povos do campo, ribeirinhos e indígenas, nascendo destas discussões e análises uma significativa amizade.

Em julho de 2008, o professor Inácio Karitiana convidou o pesquisador para trabalhar com ele na Escola Quatro de Agosto, cujo convite foi aceito de imediato. Na experiência didática percebeu a complexidade da questão do processo de escolarização do povo Karitiana. Com isso, houve o comprometimento em colaborar com o amigo indígena, e, em consequência, a resolução de desenvolver este projeto cuja intenção é fazer dele um instrumento que possa auxiliar tanto aos Karitiana como outros povos indígenas, bem como, os não indígenas na compreensão deste processo de escolarização, já que a escolarização foi considerada como direito de todos os brasileiros a partir da Constituição de 1988. Desta maneira, as escolas localizadas em territórios indígenas poderão contar com este material que visa também servir como auxiliar na elaboração de um projeto (político) pedagógico para a Escola e também, contribuir com o processo de desenvolvimento de uma escola indígena.

Diante do exposto, o trabalho foi sistematizado da seguinte forma:

a) Pesquisa documental:

Esta etapa constou de levantamento, reunião e seleção de documentos, relatórios referentes ao povo Indígena Karitiana, e, em especial, os referentes ao processo de escolarização.

Foram consultados os arquivos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); do Ministério da Educação (MEC); do Conselho Indigenista Missionário (CIMI); da Secretaria de Educação do Estado de Rondônia (SEDUC) e da Secretaria Municipal de Educação de Porto Velho (SEMED); o Instituto Linguístico de Verão (SUMMER); e da Escola Municipal de Ensino Fundamental Quatro de Agosto;

b) Pesquisa Bibliográfica:

Nesta etapa, limitamo-nos ao levantamento do material bibliográfico pertinente ao tema. Aqui consultamos bibliotecas da Universidade Federal de Rondônia e bibliotecas Municipais de Porto Velho, enfim, lugares em que foi possível localizar publicações, teses, monografias avulsas e relatórios de pesquisa cujo fim foi compilar e fichar.

c) Pesquisa de Campo:

Como o pesquisador atua como professor da Educação Básica e passa a maior parte do ano na área, esta etapa constituiu-se, em um primeiro momento, de sistematizar as conversas informais com os Karitiana ocorridas desde os primeiros momentos de atuação profissional na área indígena; em seguida realizou-se entrevistas com pessoas que tiveram a experiência do contato com a sociedade não indígena, de um modo geral, e, em particular, com a escola, com o gestor, aluno, professor, utilizando a metodologia da História Oral. Também foram ouvidos os professores não indígenas.

Revisitamos os entrevistados para apresentar-lhes as transcrições das entrevistas gravadas, inclusive lendo-as para aqueles que não sabiam ler fluentemente. Após, analisamos as entrevistas confrontando-as com a pesquisa documental e bibliográfica.

### **O discurso hegemônico do Estado Brasileiro e a Constituição de 1988**

Como analisamos a história a partir de uma concepção dialética, entendemos



necessária uma aproximação com o conceito de discurso, para uma apreensão da realidade que queremos expor. Qual(ais) discurso(s) hegemônico(s) se fez e/ou se fazem no processo de desenvolvimento do Brasil enquanto Estado.

Neste caso, consideramos como sendo a definição de discurso presente em Bakhtin (1981, 2003), como mais apropriada ao nosso objetivo. Do que precede, discurso deve ser entendido como constituído em três dimensões: ideológica, posto que o mesmo seja construtor de mundo, de realidade; polifônico, porque nunca é monodiscursivo, são sempre múltiplos e, em consequência, o discurso é, também, dialógico porque estes múltiplos estão sempre em diálogo constante dentro do tempo e do espaço.

Com o entendimento exposto acima, em que o discurso ao ser um construtor de realidade, de mundo, é sempre uma construção negociada, confrontada, e, nunca monodiscurso posto que seja o discurso, necessariamente polifônico, e que, portanto, a construção é produto de processo de diálogo constante entre as múltiplas falas que estruturam a dada realidade, podemos pensar em qual discurso se tornou ou se torna hegemônico em nossa sociedade.

O Estado brasileiro, bem como, todos os Estado latino-americanos nascem sobre a hegemonia do conceito europeu de nação; povo com território bem definido, onde o que predomina é a ideia de unidade nacional. O que este discurso esconde é a diversidade entre culturas existentes antes do século XVI quando das conquistas realizadas pelos povos europeus em relação aos povos que viviam antes deste evento.

Se do século XVI ao XIX a hegemonia europeia se deu através do discurso da necessidade de catequizar os povos primitivos, selvagens, ainda não conhecedores da ordem, do progresso, e da fé, a partir do século XIX, o discurso hegemônico será o científico, este baseado no evolucionismo em que o processo de humanização ocorre de forma linear, em que os povos que

habitavam a América eram aqueles que se encontravam em estágios inferiores, na escala da evolução, em relação aos europeus. Em consequência, a relação dos Estados – ainda que republicanos – surgidos a partir deste contexto, estruturou-se a partir do discurso científico evolucionista, em que os povos indígenas foram considerados como povos em transição, e, cabia ao Estado criar políticas públicas que os permitisse se tornarem mais evoluídos.

Não obstante, grupos étnico-indígenas continuaram a sobreviver, alguns vivendo sem contato com os chamados não indígenas, e, outros que, embora em contato com a sociedade envolvente não perderam traços que os diferenciavam. Alguns mantendo, inclusive uma língua própria, exemplo disso, são os Karitiana neste trabalho pesquisados. Ainda que não faça parte deste trabalho é relevante, pensar o número de grupos que estão reivindicando a indianidade – para usar um termo da Antropologia atual – pois esta questão confirma que, conquanto o discurso hegemônico do Estado brasileiro ter sido o de que os povos indígenas seriam um povo, localizado na escala da evolução humana, em uma fase de transição para uma escala mais avançada, outros discursos produtores de outras realidades se fizeram presentes.

Com isso, mesmo que o Estado brasileiro possa ter sido estruturado em bases autoritárias, opressoras, após quinhentos anos de história, chega-se a constituição de um Estado que se reconhece como plural, se ainda não de fato, pelo menos no campo do direito como verificado nesta pesquisa. É claro que não estamos aqui dizendo que estamos diante de um novo discurso hegemônico, sabemos que o que ainda prevalece no cotidiano da sociedade envolvente é a hegemonia de um discurso consumista, individualista, hierarquizado, em que os negros, os ribeirinhos, os camponeses e os indígenas são considerados como sujeitos inferiores. Entretanto, a partir de 1988, as vozes desses agentes passaram a serem



ouvidas, posto terem seus direitos estabelecidos na Constituição Federal.

### Sentidos e significados da escolarização karitiana na perspectiva dos corpos docente, discente e da direção

A pretensão desta parte do trabalho é apresentar quais os sentidos e significados que a Escola possui tanto para os professores indígenas e não indígenas como para os alunos da Escola Municipal 04 de Agosto.

Os significados acima pretendidos foram adquiridos através de um pequeno questionário constituído das seguintes perguntas: quem criou a Escola Municipal de Ensino Fundamental Quatro de Agosto? E por quê? Quando ela foi criada? Quem deu o nome da Escola e por quê? Qual o significado dessa Escola para a Comunidade Karitiana? Esta escola oferece uma proposta de educação diferenciada para o povo Karitiana? Por quê? O que o povo Karitiana ganhou ou perdeu com a Escola 04 de Agosto?

Foram inquiridos oito professores indígenas, sendo cinco homens e três mulheres, quatro não indígenas – dois homens e duas mulheres – e sete discentes, sendo cinco alunas e dois alunos.

Esta tabela, que representa a primeira parte do questionário, sinaliza que a comunidade escolar da Escola Municipal de Ensino fundamental Quatro de agosto indígena

reconhece o protagonismo da comunidade na criação desta unidade de ensino fundamental, também a veem como uma conquista da luta pela comunidade, é claro que ao analisar com maior acuidade, tal tabela pode mostrar diferenças nas falas dos diferentes agentes sociais. Por exemplo, os alunos em sua totalidade responderam que havia sido a comunidade a única responsável pela criação da escola e a razão de tal feito se deve à vontade que estes indígenas tiveram (tem) de aprender as coisas do branco e ficarem mais sabidos. No que se refere ao quando a escola foi criada, só os professores indígenas responderam de acordo com o que encontramos em relatos dos mais velhos, pois que não conseguimos ter acesso a documentos escritos que tenham registrado o evento tão bem guardado na memória dos anciões Karitiana.

Interessante que no corpo docente, constituído por oito professores indígenas, sendo que três são mulheres, duas destas consideraram a valorização da cultura Karitiana como algo significativo, entretanto, sentem saudades da escola em que estudavam porque era uma escola alegre e que respeitava mais a cultura do seu povo. Os alunos pensam que os significados estão na visão de ser a escola um lugar onde aprendem as coisas do branco, sabem falar como o branco, passam a conhecer os direitos dos brancos, suas leis e podem com isso, defender suas terras e não serem mais enganados pelos mesmos. Entendem que

Tabela 1: Quem Criou A Escola e Por Quê? Quando?

Grupo questionado	Quem criou a Escola	Por quê?	Quando?
Professores indígenas	Todos responderam que havia sido a comunidade e FUNAI	Sete responderam que foi exigência da comunidade, um considera a luta de uma liderança.	Todos responderam 04 de agosto de 1969
Professores não indígenas	Três responderam ter sido a SEMED, a SEDUC e a comunidade; um considerou ser apenas a comunidade.	Todos responderam que a comunidade lutou pelos seus direitos	Três responderam não saber e um disse que foi o ano de 1996
Alunos	Todos responderam que foi a comunidade	Todos responderam que foi porque os Karitiana queriam aprender as coisas do branco e ficar mais sabido.	Três disseram o ano de 1996 e quatro não souberam responder



Tabela 2: Significado Da Escola, Proposta Curricular Diferenciada e por quê?

Grupo questionado	Qual significado da Escola para a comunidade Karitiana	Oferece uma proposta de educação diferenciada?	Por quê?
Professores indígenas	Todos responderam que a Comunidade aprende a história geral e a cultura dos brancos. Duas mulheres incluíram que os alunos aprendem a valorizar a cultura Karitiana.	Todos responderam que sim, embora as duas professoras (língua materna e cultura para as mulheres) disseram sentir saudades da escola de seu tempo, pois tinha mais alegria e respeitava mais a cultura do seu povo.	Porque, além dos componentes curriculares das escolas da cidade, tem o Ensino de Cultura e o de Língua Karitiana
Professores não indígenas	Direito de todos os brasileiros a ter escola	Todos responderam que sim	Responderam iguais aos indígenas
Alunos	Aprender coisas do branco, saber falar, conhecer os direitos, as leis dos brancos, para defender suas terras e não ser enganados pelos brancos.	Todos responderam que sim.	Responderam iguais, porém consideram que as aulas de educação física devam ter atividades de sua cultura.

Tabela 3: O que o povo Karitiana ganhou ou perdeu com a escola?

Grupo questionado	Ganhos	Perdas
Professores indígenas	Ler e escrever nas línguas, portuguesa e materna, conhecer cultura do branco, valorização da cultura Karitiana pelos mais jovens.	Os homens que estão estudando não caçam, não pescam e nem se interessam muito pelo roçado como antigamente.
Professores não-indígenas	Possibilidade de continuar os estudos até chegar à universidade sem sair da aldeia, sendo que um professor considerou que um dos ganhos é o aluno poder contribuir mais com a comunidade.	Não conseguem visualizar.
Alunos	As respostas aqui podem ser consideradas a soma dos corpos docente indígena e não indígena, com todos querendo em suas falas contribuir com a comunidade.	Os 4 casados consideram a falta de tempo para cuidar da família, os 3 solteiros não visualizam perdas com o advento da escola.

a escola apresenta uma proposta pedagógica diferenciada, todavia, consideram que as aulas de educação física devem incluir atividades de seu povo, como pesca, tiro ao alvo, entre outros. Os professores não indígenas consideram que o significado da escola é o direito de todos os cidadãos brasileiros contemplado de ter escola.

Nesta última tabela, que se refere às perdas e ganhos que o povo Karitiana teria com a escola, tem-se que os professores indígenas valorizam o fato de aprenderem a ler e escrever em língua portuguesa, bem como a construção de um siste-

ma ortográfico em sua língua tradicional, além da aprendizagem de sua leitura, uma conquista que a escola os possibilitou, diz respeito a poderem conhecer a cultura dos não indígenas, dos brancos como eles expressam; também reconhecem que com a escola, os jovens passaram a valorizar mais a cultura Karitiana. Quanto as perdas, os homens que estudam não caçam, não pescam e pouco se interessam pelo roçado-plantio coletivo.

Os professores não indígenas consideram como ganho, a possibilidade de os alunos estudarem na aldeia e continuar os



estudos sem necessitar sair da mesma; entretanto, um dos docentes deste grupo, considera como conquista, a possibilidade de o aluno indígena poder, a partir dos conhecimentos escolares, contribuir mais com o seu povo. Estes não identificam perdas para a comunidade com a implantação da agência escolar.

Em relação aos alunos, estes consideraram como ganhos, basicamente, do mesmo modo que os docentes, todavia, todos pensam que os estudos podem contribuir na melhoria da comunidade. Quanto às perdas, temos, por um lado, os casados, que somam em quatro, atribuindo como perdas a falta de tempo para os filhos e para a família. Por outro, o três restantes, solteiros, reconhecem perdas com a escolarização na aldeia.

Apresentados os sentidos e significados, que os agentes/sujeitos sociais que exercem suas práticas docentes e discentes, na Escola Municipal de Ensino Fundamental Quatro de Agosto, passamos ao último capítulo, cujo fim será uma busca de uma síntese de toda esta pesquisa, utilizando-se de algumas ferramentas conceituais presentes em Antônio Gramsci (1976, 1981), Bakhtin (1981, 2003, 2004) e Bourdieu (2000, 2005).

### **A escolarização dos karitiana: buscando uma síntese**

*O homem é, sobretudo espírito, isto é, criação histórica, e não natureza. (Gramsci)*

Ao longo desta pesquisa analisamos o processo de desenvolvimento da educação escolar indígena Karitiana, a proposta era aferir se isso pode ser considerado como uma conquista histórica ou se é mais um instrumento de subordinação de um grupo étnico-indígena.

Em um primeiro momento, expomos a metodologia utilizada para buscar responder ao questionamento central deste trabalho; em seguida analisamos como os agentes sociais que atuam no espaço escolar significam o seu fazer, enfim como enxergam as suas práticas desenvolvidas na escola.

Caracterizamos a escola como agência do Estado. Portanto, definir a educação escolar em área indígena como instrumento de fortalecimento da cultura deste grupo étnico-indígena ou a como mais um instrumento de subordinação do mesmo, estará implicando, necessariamente, na caracterização do Estado brasileiro, ou pelo menos, no que se refere à relação deste com o grupo étnico-indígena Karitiana; em particular, no campo da educação escolar. Ressalta-se o fato, de que o marco situacional, deste trabalho se encontrar na promulgação da Constituição Federal de 1988 e a leis posteriores que tratam da educação escolar, relacionadas às comunidades indígenas.

Diante do exposto, buscamos um diálogo com alguns conceitos propostos por Bakhtin, Gramsci e Bourdieu que consideramos fundamentais para o término deste trabalho e, quem sabe, iniciar um diálogo sobre a questão da educação escolar indígena, posto ser esta uma das pretensões desta pesquisa.

Em primeiro lugar, consideramos a Escola Municipal de Ensino Fundamental 04 de Agosto como campo social, ou seja, como espaço em que sujeitos interagem em seus afazeres, em suas práticas tanto como docente, como gestor, como aluno, e, até mesmo como membro da comunidade. Sujeitos sociais constituídos de *habitus* – no sentido dado por Bourdieu – que interagindo uns com os outros vão, através de suas ações e palavras, classificando, hierarquizando, marginalizando e legitimando valores e que, portanto, fortalecem ou enfraquecem um dado capital simbólico.

Com isso, em se constatando que dos dezenove colaboradores que exercem a prática escolar na aldeia Kyowã (até 2010), dez responderam que a escola não foi criada pela comunidade, e, destes, todos são docentes, apenas um professor não indígena considera ter sido a comunidade a responsável pela criação da escola. Os sete alunos responderam que a comunidade construiu a unidade de educação escolar.



Quanto ao porquê da criação da escola, sete professores indígenas afirmaram ter sido exigência da comunidade e um atribuiu a uma determinada liderança, enquanto todos os não indígenas acusaram ter sido consequência da luta da comunidade por seu direito a educação escolar. Para os alunos, a razão se deve ao fato de os Karitiana desejarem aprender as coisas dos não indígenas e ficarem, com isso, mais sabidos.

Quanto ao sentido e significado da escola, os professores indígenas, todos, respondem que a escola é lugar onde se aprende a história geral e a cultura do branco, dos oito, quatro são mulheres, e, destas, a professora de língua materna e a de cultura tradicional para as mulheres, encontram sentido, também, na valorização que os mais jovens estão dando a cultura Karitiana. Os docentes não indígenas consideram que o sentido, o significado, se encontra no fato de o direito a educação escolar dos cidadãos Karitiana, está sendo contemplado. Os alunos entendem que o sentido se faz no fato de aprenderem a falar direito português, as coisas e os direitos do branco para defender suas terras e não serem enganados.

Embora, todos os professores – indígenas e não indígenas – consideram que a escola possui proposta curricular diferenciada, duas professoras (as mesmas de língua materna e cultura Karitiana para as mulheres) dizem sentir saudades do tempo que eram estudantes, segundo elas, a escola era mais alegre.

Os alunos consideram que a escola possui proposta curricular diferenciada, entretanto, consideram que o componente Educação Física, embora pertencente ao núcleo comum a todas as escolas, deveria ter atividades presentes na cultura Karitiana, como arco e flecha, por exemplo.

Em relação a ganhos e perdas que a comunidade adquiriu com o advento da escola, os professores indígenas, consideram que aprender a ler e escrever na língua portuguesa, construir um sistema

de ortografia própria, conhecer a cultura do branco e valorização que os jovens estão dando a cultura Karitiana são ganhos; enquanto as perdas estão relacionadas ao fato de os homens que estudam, não caçarem, não pescarem e não trabalharem no roçado como faziam antes de se tornarem estudantes.

Os professores não indígenas consideram ganhos, a possibilidade de os alunos poderem prosseguir os estudos sem sair da aldeia, o professor de Língua Portuguesa, inclui a possibilidade de o aluno poder contribuir com a comunidade em suas lutas pelos seus direitos e ampliação dos mesmos. Os alunos pensam ser um ganho a possibilidade de estudarem e, em consequência, poderem contribuir na melhoria da comunidade.

Diante do exposto, a escola aqui retratada não pode ser considerada como, apenas, instrumento de subordinação do povo Karitiana, porém, não cabe a assertiva de que a mesma é uma ferramenta de fortalecimento da cultura deste povo, e, portanto, uma escola indígena. O que se evidencia é o fato de que a mesma é um território de conflitos, de confrontos entre as classificações, o valor que cada agente social carrega consegue, e, isso em termos individuais: “Não se pode esquecer que cultura é uma rede de signos interpretáveis, e, estes são construtores ou se pretendem construtores da realidade” (GEERTZ, 1989). Ou como diria Bachtin (1981), são os discursos que se pretendem hegemônicos, todos ideológicos, em que um se torna dominante, mas sempre em confronto com os outros, sempre em processo de negociação com os vários outros que o compõe.

Neste caso, verifica-se que, embora ao longo do trabalho, ficou claro, que o grupo etno-indígena Karitiana possui uma cultura, um jeito específico de ser, o discurso predominante na escola é aquele, ainda hegemônico na sociedade brasileira como um todo, posto que na escola o capital simbólico que se destaca é o discurso de que



esta agência possibilita a eles conhecer as coisas, as leis, os direitos dos brancos, apesar do fim destas aquisições sejam para fortalecer a capacidade dos indivíduos em contribuir com a comunidade na luta de fazer valer os direitos já conquistados e de ampliação dos mesmos.

O acima aferido só fortalece a definição de que todo discurso hegemônico possui um discurso contra hegemônico (GRAMSCI, 1981), e, que a cultura do grupo étnico-indígena Karitiana não é algo que se encontra fora ou por baixo da cultura hegemônica de raízes ocidentais europeias e, sim, como algo que se faz por dentro.

A noção de ser a mesma um permanente espaço de fronteira, sempre um lugar não plenamente estruturado, um espaço de disputa hegemônica afirma-se como a mais adequada, é, claro que pesquisada somente esta escola presente em uma área indígena, ou seja, pesquisado a escolarização de um único grupo étnico-indígena, não pode haver pretensão de, neste trabalho, querer definir toda escola situada em terra indígena como território de conflito, porém, penso que a mesma pode ser referência para se pensar a educação escolar indígena.

Por último, o que também fica como proposta para constituições de escolas indígenas, o fato de que não basta identificá-la, caracterizá-la, faz-se necessário não perder de vista os sujeitos históricos, concretos que estão vivendo e construindo as realidades sociais dentro do espaço escolar e além dele. Não considerar estes sujeitos/agentes sociais, o lugar deles na *praxis* social, é também rejeitar o lugar da história e da dialética na construção da realidade.

### Referências

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1981.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAKHTIN, Mikhail. *O freudismo*. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *O poder Simbólico*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.

GRAMSCI, Antônio. *Concepção Dialética da História*. 4.ª Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.

GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 3. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.

TASSINARI, Antonella. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: LOPES DA SILVA, Aracy; LEAL FERREIRA, Mariana Kawal (Org.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001. p. 45-70.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## RITOS DE PASSAGEM DO POVO INDÍGENA KARITIANA

Gracilene Nunes da Silva\*

**Resumo:** Este trabalho tem o propósito de apresentar e analisar os Ritos de Passagem do povo indígena Karitiana. Através dos discursos dos colaboradores dessa etnia, vamos traçar reflexões sobre o modo de vida dessa comunidade indígena diante dos desafios da modernidade e da globalização. Para isso, servimo-nos da metodologia da História Oral, propondo um olhar com enfoque na Análise do Discurso sob o prisma teórico de Bakhtin e Althusser e no conceito de identidade cultural em tempos de modernidade com base em Stuart Hall. Como sabemos, ao produzir um discurso, o sujeito não se expressa sem que não tenha havido alguma interferência nesse discurso, uma vez que há inúmeras vozes presentes em sua enunciação. O que possibilita dizer que a identidade cultural desse povo está em mudança, gerando um clima de certo conflito entre as gerações e insatisfação por parte das lideranças indígenas, as quais não aceitam tantas mudanças em sua cultura, em seus ritos.

**Palavras-Chave:** Povos Indígenas; Rito de Passagem; Análise de Discurso; Identidade Cultural.

**Abstract:** This work aims to present and analyze some Rites of Passage of the Karitiana indigenous people. Through the speeches from the collaborators of this ethnic group, we will outline reflections on the way of life of this indigenous community in the face of the challenges of modernity and globalization. For that, we use the methodology of Oral History, proposing a look focused on Discourse Analysis under the theoretical prism of Bakhtin and Althusser and the concept of cultural identity in modern times based on Stuart Hall. As we know, when producing a speech, the subject does not express himself without interference in that speech, since there are countless voices present in his enunciation. So, it is possible to say that the cultural identity of that people is changing, creating a climate of conflict between the generations and dissatisfaction on the part of indigenous leaders, who do not accept so many changes in their culture, in their rites.

**Keywords:** Indian people; Rites of passage; Discourse Analysis; Cultural Identity.

### Introdução<sup>1</sup>

Em 2011, foi iniciada uma pesquisa sobre os Ritos de Passagem dos indígenas Karitiana, cujo resultado gerou a minha dissertação de mestrado intitulada: *Narrativas de uma identidade em mudança: Ritos de Passagem dos Karitiana*. Nessa dissertação, foram abordados os seguintes ritos: Nascimento, Adolescência, Festas tradi-

cionais, Casamento, Separação/divórcio e Morte.

Intentamos, neste artigo, apresentar e analisar aos leitores os Ritos de Passagem acima citados. A nossa análise está com foco no resgate das condições de produção dos discursos dos Karitiana, na perspectiva de dar voz a essa etnia e, perceber, através desses discursos, a sua trajetória histórica, ou seja, como eram e como são na atualidade seus ritos de passagem. Se o mundo moderno tem alterado esses ritos e de que forma tem sido essa possível mudança. Veremos também as revelações de quanto esses discursos foram ou não afetados pelos Aparelhos Ideológicos de Estado.

Para melhor entendimento, optamos por trabalhar com a pesquisa bibliográfica

\* Professora EBTT do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO). Mestre (2013) em Letras pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Possui Licenciatura e Bacharelado em Letras (1996) pela UNIR. Trabalha principalmente nos seguintes temas: Professor, Escola, Prática pedagógica, Mudanças, Identidade Cultural.

1. Parte do trabalho apresentado na Dissertação de Mestrado em Letras da UNIR, intitulada: *Narrativas de uma identidade em mudança: Ritos de Passagem dos Karitiana*.



e a metodologia da História Oral de vida e temática<sup>2</sup>, assim, podemos conhecer as práticas sociais, as vivências e saberes que estão intrinsecamente marcados e vinculados à memória de um povo e, em especial, dos Karitiana. Para tanto, usamos a entrevista como prática metodológica. E, por entendermos que muitos elementos próprios da linguagem oral se perderiam no momento em que fossem transcritas as histórias, (já que a escrita não pode traduzi-la), optamos por manter as narrativas na transcrição parcialmente original, ou seja, os textos sofreram pequenas intervenções, apenas para retirar as palavras repetidas, objetivando dar maior fluidez ao texto.

O embasamento teórico está fundamentado em autores da Análise do Discurso, em especial, Bakhtin, Foucault, Barros, Althusser e outros. Além de Stuart Hall que subsidiará os temas relacionados à questão de identidade.

### Os Karitiana/Capivari/Juari

Há certo apagamento na história com relação à união dos Karitiana com os Capivari<sup>3</sup>/Juari. Primeiramente porque nos relatos dos indígenas fica evidenciado que o termo “Karitiana” foi denominado por seringueiros/colonizadores da região e que, portanto, não seria o nome original do grupo indígena. Depois, não se sabe com precisão em que época se deu a união dos Karitiana com os Juari. Vander Velden (2010), Moser (1993) e os próprios Karitiana fazem referência a este assunto.

De acordo com Moser (1993), citado por Vander Velden (2010, p. 57) “A morte de Moraes na aldeia do rio Candeias levou os Karitiana ali residentes para o oeste, ocasião em que descobrem um grupo

2. São relatos decorrentes da memória e tem como característica principal a subjetividade (MEIHY; HOLANDA, 2010).

3. Fui informada por alguns membros da comunidade Karitiana que a denominação “Capivari” já não é mais aceita no grupo. Portanto, em respeito aos indígenas, trataremos apenas dos dois etnônimos: Karitiana e Juari (Joari). Após as devidas explicações, será utilizado apenas o etnônimo Karitiana.

denominado Juari (ou Joari) e acabam por se fundirem a eles”. Vander Velden (2010) diz ainda que os Juari habitavam as margens do igarapé Sapoti, afluente do rio das Garças, território atual dos Karitiana e falavam praticamente a mesma língua, o Tupi-Arikém, com pequena variação dialetal, o que possibilitou aos grupos estabelecer a comunicação. Este mesmo fato é relatado por alguns membros que se autodenominam Karitiana e Juari.

Dessa forma, houve a junção dos dois grupos indígenas. O Decreto n.º 93.068 de 06 de agosto de 1986 homologa a demarcação da Terra Indígena (TI) Karitiana, situada no Município de Porto Velho (RO), entre os rios Jaci-Paraná e Candeias. É banhada pelos rios Das Garças e Caracol, além de parte dessas terras ficarem dentro da Floresta Nacional do Bom Futuro. Os Karitiana têm consciência de que o território demarcado pertence aos Juari e relatam que as terras tradicionais dos Karitiana são as áreas do rio Candeias e lutam até hoje para que os órgãos públicos revejam a demarcação realizada em 1986 e façam-na de maneira adequada, reconhecendo as terras de Candeias como seu território tradicional. Conforme Vander Velden (2010, p. 57), “a literatura ignorou os Juari até que os próprios Karitiana mencionassem sua existência”. Mas essa é uma outra história a ser investigada em trabalhos futuros.

No rio Sapoti, afluente do rio Das Garças, está localizada a aldeia Central dos Karitiana chamada *Kyōwã*, que de acordo com Antenor Karitiana, significa “sorriso de criança”. Nessa aldeia reside a maioria do povo indígena Karitiana. Os modelos das casas indígenas são diversificados, sendo casas de madeira, alvenaria, algumas cobertas de palhas e outras de telhas de amianto, diferenciando-se totalmente das casas tradicionais do grupo indígena que eram as malocas, conhecidas também como “casa redonda”, onde abrigavam inúmeras famílias. Atualmente, nesta aldeia, assim como nas outras não há maloca. Uma está desativada por condições estruturais; a outra é utilizada como igreja para os seus membros.



Os Karitiana moradores desta aldeia possuem energia elétrica e água de poço artesiano. Há uma média de seis banheiros coletivos construídos em alvenaria; esses banheiros possuem água encanada e estão distribuídos em várias partes da aldeia. Nas demais comunidades que ultimamente estão sendo formadas pelos Karitiana<sup>4</sup> não há energia elétrica e a água para consumo é retirada diretamente dos pequenos rios próximos às pequenas aldeias. Nelas, os banheiros ainda são em estilo fossa, sem chuveiros, nem vasos sanitários.

A população Karitiana da aldeia Central convive diariamente com pessoas não-indígenas. São profissionais da saúde e da educação que residem na aldeia para prestar serviços aos indígenas, além de visitas cotidianas de pastores evangélicos, representantes de ONG's, dentre outros. Atualmente, a população Karitiana é de maioria evangélica. Há na aldeia três templos evangélicos de denominações ideológicas diferentes. Isso porque, no passado, os pastores que moraram na aldeia, trabalharam na formação religiosa de membros da comunidade indígena para darem prosseguimento aos trabalhos de evangelização nas aldeias.

Cizino faz parte do grupo de indígenas não-evangélicos e faz oposição à entrada de missionários na aldeia Central. Este líder trabalha para manter os rituais e as festas tradicionais dos Karitiana. Durante as festividades alusivas ao Dia do Índio em 2012, houve uma apresentação de dança dos jovens Karitiana, coordenado pelo professor de Cultura – Antônio Karitiana. Após a apresentação, Cizino fez um discurso bastante indignado (na língua nativa). Depois fui informada de que Cizino reclamou que as danças não estão mais sendo como a tradição dos Karitiana. O cacique teria dito também que “os indígenas não devem se casar com branco” e que o

4. Nos últimos sete anos, os Karitiana têm se dividido em pequenos grupos familiares e formam pequenas comunidades em outras áreas próximas às terras demarcadas oficialmente, na tentativa de retomar as terras que eles consideram tradicionais de seu povo.

professor de cultura tinha que ensinar melhor sobre os costumes e tradições dos índios aos jovens para “não perder a cultura do povo Karitiana”.

É perceptível que há problemas de relacionamento entre os índios evangélicos (os crentes) e os não-evangélicos (os não-crentes). Cizino disse em seus relatos que vem enfrentado dificuldades para realizar os rituais antigos porque muitos índios “crentes” não aceitam mais fazer parte dos rituais. Dessa forma, o pajé tem sofrido um grande desgaste político juntos aos membros da comunidade local e isso contribuiu para a criação de uma nova aldeia nas margens do rio Candeias, além, claro, de ser também uma tentativa de retomada das terras dos seus antepassados.

### As vozes dos matizes karitiana

Para melhor compreensão do fenômeno discursivo na trajetória histórica dos Karitiana, trabalhamos com os Ritos de Passagem mais importantes em qualquer comunidade, quais sejam: *nascimento, comemorações/festas tradicionais, casamento, separação/divórcio e morte*, na perspectiva de dar voz a essa etnia e perceber através desses discursos a sua trajetória histórica, social, econômica e política. Trabalhamos com a técnica da entrevista e as narrativas oriundas dessas entrevistas foram divididas por temas; em alguns casos, optamos por trabalhar com mais de um entrevistado discorrendo sobre um mesmo tema, não com o objetivo de comparar as narrativas, mas com o intuito de complementar as informações a respeito daquela temática.

Por questões metodológicas e para uma melhor visualização do rito, vamos disponibilizar aos leitores as narrativas dos sujeitos enunciativos para que possamos demonstrar como era esse evento no “tempo antigamente” (modo dos Karitiana se reportarem ao passado) e, através das análises, verificar como estão esses ritos na atualidade. Assim, poderemos compreender as condições de produção desses sujeitos e veremos as revelações de quanto esses



discursos foram afetados, pois conforme Bakhtin (2010), o discurso não se isola em sua própria realidade e a cada contexto, o discurso já não é mais o mesmo.

Por entendermos que muitos elementos próprios da linguagem oral se perderiam no momento em que fossem transcritas as histórias (já que a escrita não pode traduzi-la), optamos por manter as narrativas na transcrição parcialmente original, ou seja, os textos sofreram pequenas intervenções, apenas para retirar as palavras repetidas e eliminar alguns vícios de linguagem, objetivando dar maior fluidez ao texto. Em alguns momentos das narrativas será possível perceber os gestos, os meneios das mãos de quem as contaram, além de se observar muitas delas entrecortadas, com vazios marcados pelas pausas. Das narrativas ouvidas e gravadas, optou-se por transcrever apenas aquelas que se adequavam ao objetivo deste trabalho.

Iniciaremos as nossas reflexões sobre os Ritos de Passagem dos Karitiana, contextualizando essa população indígena na atualidade. A segunda metade do século XX é considerada por muitos autores como o período histórico que se refere à contemporaneidade. É marcado pelas grandes mudanças em escala mundial nos aspectos políticos e econômicos que, por sua vez, interferem diretamente nos aspectos sociais e culturais. É, portanto, um período conhecido como capitalismo, que tem como característica um intenso desenvolvimento científico e tecnológico e, por consequência, tem afetado a vida das pessoas em quase todas as partes do mundo, especialmente pelo consumismo em todos os seus aspectos. Essas mudanças demandam novas formas de pensar e estar no mundo, pois precisamos nos inserir em um contexto histórico-cultural contemporâneo.

Com isso, o choque de identidades é inevitável. E é nesse contexto que está o nosso grupo em estudo: os Karitiana. O sentimento de “perda de identidade” é visível,

como veremos através das narrativas dos sujeitos enunciadoreis.

Ao longo dos tempos, as sociedades têm procurado meios de organização para uma vivência equilibrada entre os seus membros, de modo que não se viva nos extremos. Na sociedade Karitiana não é diferente. Eles também possuem seus ritos de passagem que são as cerimônias que marcam a passagem de um indivíduo ou grupo de uma fase do ciclo para a outra, definindo ideologicamente a formação do grupo e mantendo seus membros ligados por laços identitários.

Nas sociedades modernas, embora estejamos perdendo alguns rituais, como a família reunida na hora das principais refeições, os filhos pedirem a bênção aos pais, dentre tantos, outros ritos estão surgindo a cada dia. Além disso, alguns rituais ainda são comuns e acontecem em ações das mais simples como escovar os dentes, às mais complexas como o noivado, o casamento, o batizado e outros. É evidente que cada sociedade possui diversas formas de rituais e diferentes modos de realizá-los.

Segundo Peirano (2003, p. 10), “Ritual é um fenômeno especial da sociedade que nos aponta e revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum em determinado grupo”. Para esta autora, os rituais podem ser profanos, religiosos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados. Eles emprestam as formas convencionais e estilizadas para organizar certos acontecimentos da vida social. Dentre as características dos rituais há a repetição do evento, a qual é responsável pela perpetuação de determinados atos na vida coletiva das sociedades.

### **Ritos de passagem: Corpus de análise**

#### **a) Nascimento (por Cizino Dantas de Moraes)**

- *Nascimento nosso, criança nascia lá no mato mermo, pra nós mermo tem parteira, né? (...) É nosso diferente. Agora parteira... Agora menino nasceu agora, sozinho na cama, né? E*



nós num, nós pendurado. É... Coloca [a mulher] assim, abre assim, amarra, abre assim, aí mulher senta, a menina nasce. Aí tem parteira pegando barriga dela, empurrando neném. Aí nasceu. Aí depois neném nasce, chupava nariz, porque, porque tem fato nele, né? Se não ele engole fato e menino morre, né? Então é perigoso também. Tem muita prática também é nosso parteira. Então é isso.

- Hoje, né? Hoje... Mulher índia, é... grávida lá mermo, engravidou. Nove mês quando 'tá pra nascer aí vem pra cá. Aí ela vem pra cá, aí a parteira do índio num tem mais, no tem. Mas tem, mas num usa mais. A gente pensa, né? aquele doutô, mais melhor, muito melhor, assim, né? Eu mermo num pensa isso. Todo igual. Igual. Depois toma banho menino também,, né? menino chora também, mesma coisa.
- Nascimento é isso, né? nascimento hoje é assim. Enfermeira, é doutô, doutora., né? tu sabe isso, né?? Agora... Pessoal no mato, né? Num tem doutô. Nem home olha mulher. entendeu? Só mulher mermo, só mulher. Pai dele só fica longe. Quando menina nasce chamam o pai dele. É assim.

### **b) Adolescência (por Cizino Dantas de Moraes)**

- Olha, eu vou contar sobre o jovem desse tempo na comunidade. Jovem não ajuda mais na roça. Agora 'tá tudo difícil. O cacique 'tá sofrendo. Não tem mais jovem lá na aldeia pra ajudar as família. Os jovem 'tá estudando, como o branco. Estudante não trabalha, só estuda. Isso atrapalhou muito. Primeiro atrapalhou isso; depois entraram na igreja de crente, acabou tudo. Acabou. Não tem mais remédio do mato. Não usam mais remédio do mato. Não usa mais nada. Ai pajé cacique sofrendo, sozinho, não olha mais Cacique, não olha mais nada, não respeita mais cacique, num respeita mais nada. Respeita só lei de branco. Então mesmo assim, cacique falou assim: "Ó, vocês mesmo 'tá se entregando para lei de branco. Vocês não faz bagunça na cidade. Se você fizer bagunça você apanha, você vai pro urso branco. Tudo 'tá se resolvendo lá. Isso daí eles não 'tá compreendendo não. Cacique 'tá querendo, cacique 'tá querendo que a pessoa trabalhe, plante, planta macaxeira, planta milho, planta cará, planta batata. Cacique não esquece esse lei. Esse lei, então esse veio pra mim muito bom. Não tem dinheiro, não vem de graça, entendeu? Hoje em dia, não tem mais isso, não. Tem que ir na cidade; tem que comprar; tem que ter dinheiro; tem que ir no banco. Quem é contratado, 'tá sofrendo, entendeu?

- Quem tem dinheiro 'tá ajudando pouquinho, pouquinho o outro.
- Agora 'tá muito pior, sabe por quê? A FUNAI 'tá aborrecida, a FUNAI não 'tá nem aí pra gente. E cortou água, não tem água mais aqui. Não tem mais água aqui. A gente 'tá tomando banho lá na bica, entendeu? Esse aí pra mim é muito ruim, pra mim é... Tipo, é envergonhado com isso entendeu? Eu não tô falando mal na FUNAI. Não é na FUNAI, quem 'tá na FUNAI sabe, entendeu? FUNAI 'tá lá. Presidente na FUNAI eu acho que não 'tá sabendo, eu tô indo pra Brasília pra saber isso.
- Agora isso daqui, vocês sabe a mataram Apomena. Chico Meireles cuidava bem da gente: tinha farmácia aqui; tinha comida aqui; tinha tudo, tudo, tudo. Não tem mais isso, não. Acabou, entendeu? É por isso que índio 'tá sofrendo, 'tá sofrendo. E eu falei pra você, tem índio contratado, mas tem índio não contratado. Eu não tenho contrato; eu sou cacique Ç eu só cuido de pessoa. Eu não tenho contrato, entendeu? Agora eu tenho aposentadoria, né? Pouco, né?

### **c) Adolescência (por Neusenilda Karitiana – Dida)**

- Tempo antigamente, os adolescentes brincava, pegava lenha pra mãe, e também treinava na flecha e também eles caçava cedo, né? Pra tirar alimentos pra família, né? E hoje mudou muito: eles brinca de bola de vôlei, – e mudou tudo –, eles estuda hoje; eles come carne não-índigena hoje.
- No antigamente eu brincava de boneca. Eu nasci assim na cultura do branco. Minha mãe comprava boneca pra mim, mas eu brincava de boneca; eu ia tomar banho com as meninas no rio. Antigamente criança brincava de cesta; de fazer cesta pra carregar lenha, pinturas. Hoje em dia também, a gente faz pintura, pra apresentar a gente faz teatro, eles representa nossa cultura. Quando a gente era criança, a gente se pintava muito. Cada pintura tem um significado (...). Vixe, eu me pinto, aqui. A pintura pra nós não envelhece rápido. A pintura que renova a nossa pele chega a brilhar. Tenho orgulho de ser Karitiana.

### **d) Adolescência (por Antenor Karitiana)**

- (Os adolescentes) – Eles faziam o treinamento para que no futuro seja caçador ou trabalhador. Para entender as coisas como treinamento de selva, no quartel agente apreende muito isso! Aqui é muito mais difícil do que no quartel. Você passa um dia sem comer lá e aqui você passa um mês e mês comendo bem pouquinho, bem controlado. Pode tomar



*banho, mas não dá água, mas água de cipó. Pode tomar água ou chicha no caso. Não pode comer qualquer comida, caça, carne, qualquer peixe, é uma coisa escolhida, isso faz parte na adolescência até que o cara se forme como homem. Aí o cara sai preparado para ter a família, pois quem não fizer tudo isso, não podia casar. A regra pra ter uma mulher era mais difícil que hoje aqui.*

- *Para as meninas a mãe que sabia, para elas não fazia esse tipo de curso, não. A mãe ensinava em casa desde pequena. Elas aprendem a fazer pintura; trança; aqueles desenhos... A prova mais original para mulheres era peneira, isso era a coisa final. Não é qualquer uma que pinta, não.*
- *(...) Hoje o adolescente ficou muito frágil, em meu ponto de vista. Não tem como você falar, e ficar por isso, pois tem televisão, tem mídia, tem tudo... então agora é tudo difícil, pois antes nós dávamos conselhos para as crianças não fazerem aquilo e eles não fazia. Hoje mudou muito, porque hoje as crianças não podem ser. Mudou a forma de tratamento; a forma de viver... A forma de tudo mudou. As crianças não respeitam mais os velhos. Eles não procuram saber mais as histórias antigas; saber das meninas; da escola. Em meu ponto de vista o modo como os professores dá aula; palestras... é uma forma do branco, não da nossa cultura. Então estamos mudando pouca coisa agora. Têm que valorizar o que é nosso; deixar a história do Brasil, que é contado pelo Português pra depois. Nós também temos nossas história no tempo de contar; temos que valorizar isso, e isso temos que usar; temos que fazer do ensino pedagógico dentro da escola sobre isso. Colocar pra valer. Não é só agente falar, não. Essas coisas da história forma de ler, tem que está escrito.*
- *Tem que ser valorizado, invés de contar a história do português, contar a história antiga como era contado pelos não-indígenas! Puxar as coisas verdadeiras.*
- *Pesquisadora: Os adolescentes hoje ainda pescam, caçam e plantam roçado junto da família?*
- *Não! Muito pouco... Agora eles se ligam mais nas escolas. Antigamente na minha época o adolescente trabalhava, ajudava os pais, caçava, pescava e hoje nós caça e pesca, mas não é todo adolescente que trabalha mais, não. Fica só na escola. Não quer mais ir pro mato. Hoje tem galinha se quiser, não tem tanta dificuldade hoje. Se quiser comprar um peixe, galinha congelada, compra. Antes não tinha isso; não tinha frizer; geladeira; televisão; moto; carro; não tinha nada. Na minha época*

*era bicicleta e antes nem isso existia. Hoje os adolescente se diverte jogando bola.*

Como vimos através dos discursos dos sujeitos enunciadore, ao falar sobre o Nascimento, Cizino relata que havia um ritual para o nascimento de uma criança na aldeia Karitiana. O ritual começava pela presença de uma parteira indígena, que era responsável por todo o preparativo da parturiente. Havia a posição ideal para a mãe ficar durante os trabalhos de parto. Depois a parteira se encarregava de posicionar a mulher, empurrando a criança para o nascimento.

Nascimento nosso, criança nascia lá no mato mermo, pra nós mermo tem parteira, né? (...) É... Coloca, abre assim, amarra, abre assim, aí mulher senta, a menina nasce. Aí tem parteira pegando barriga dela, empurrando neném. Aí nasceu.

Não havia a presença de homens durante esse ritual. Somente após a criança nascer é que era permitida a presença do pai.

Ainda de acordo com Cizino, (e todos os demais entrevistados/colaboradores que foram unânimes na mesma informação), atualmente ainda existem as parteiras na comunidade indígena. Entretanto, se observa pela continuidade do relato que esse ritual está totalmente extinto. Já há alguns anos, essa prática tem sido deixada de uso, portanto, não há mais os trabalhos das parteiras sendo realizados nas aldeias, pois as mulheres indígenas, sem nenhuma exceção, estão tendo seus filhos nos hospitais da cidade de Porto Velho:

(...) Nascimento é isso, né? Nascimento hoje é assim. Enfermeira, é doutô, doutora. (...) Agora... Pessoal no mato, né? Num tem doutô. Nem home olha mulher, entendeu? Só mulher mermo, só mulher. Pai dele só fica longe. Quando menina nasce chama o pai dele. É assim.

No tocante ao tema Adolescência, as enunciações dos sujeitos também mostram o quanto tem se modificado o comportamento da juventude Karitiana. O cacique e o ex-Presidente da Associação dos Karitiana – Antenor Karitiana fazem um desafo, dizendo que “Agora ‘tá tudo difícil. O



cacique “tá sofrendo” ; “(...) a forma de tudo mudou (...)”. Eles dizem que os jovens indígenas não querem mais ajudar a família nos trabalhos domésticos, nas atividades de roça, pesca e caça como se fazia “no tempo antigamente”. Uma das questões levantadas por todos foi o fato do adolescente se dedicar apenas à escola, deixando de lado outras atividades relevantes, na opinião deles, para o fortalecimento da comunidade indígena. Antenor diz que a escola está oferecendo educação dos “brancos” aos indígenas. Que os professores estão deixando de fora do contexto escolar a história do povo indígena e estão tratando de assuntos não tão importantes para os jovens indígenas e, conseqüentemente, para a comunidade.

As crianças não respeitam mais os velhos, eles não procuram saber mais as histórias antigas, saber das meninas, da escola, em meu ponto de vista o modo como os professores dá aula, palestras é uma forma do branco, não da nossa cultura (...).

Antenor relata que no passado, quando os meninos Karitiana estavam entrando na adolescência, passavam por um treinamento comparado ao treinamento de selva do exército. Dessa forma, o jovem era preparado para ser um homem “caçador e trabalhador”. Somente após passar por essa “iniciação”<sup>5</sup>, o jovem estaria pronto para construir uma família.

Isso faz parte na adolescência até que o cara se forme como homem, aí o cara sai preparado para ter a família, pois quem não fizer tudo isso não podia casar. A regra pra ter uma mulher era mais difícil que hoje aqui (...).

Em suas reflexões em torno das mudanças por que estão passando os Karitiana no tocante à fase da adolescência, Antenor cita o acesso à televisão e a outros recursos midiáticos a que os jovens estão expostos, de modo que, na opinião de An-

5. A iniciação pressupõe um antagonismo entre os grupos de “fora” e “os de dentro”. A lógica da iniciação auto-referenciada, cria uma linguagem, um simbolismo e saberes que lhes são próprios e que acabam por possuir um sentido iniciático (GOLDMAN, 1987).

tenor, esse fator tem sido decisivo para a mudança de atitudes dos jovens nas aldeias:

Hoje o adolescente ficou muito frágil em meu ponto de vista, não tem como você falar, e ficar por isso, pois tem televisão, tem mídia tem tudo, então agora é tudo difícil, pois antes nós dava conselho para as crianças não fazerem aquilo e eles não fazia, e hoje mudou muito, porque hoje as crianças não podem ser, mudou a forma de tratamento, a forma de viver a forma de tudo mudou (...).

Já Cizino, pajé da etnia, atribui tais mudanças à questão da escola e das igrejas evangélicas presentes nas aldeias. No dizer do pajé, “(...) Estudante não trabalha, só estuda. Isso atrapalhou muito. Primeiro atrapalhou isso, depois entraram na igreja de crente, acabou tudo. Acabou (...)”. O pajé também enfatiza o fato de tudo hoje depender do dinheiro. Ou seja, como se está perdendo a prática do plantio de roças, a prática das pescas e caças, os indígenas precisam se dirigir à cidade e comprar alimentos para a sobrevivência da família. Ao chegar à cidade, encontram-se desamparados e abandonados especialmente pelo órgão que a eles deveria dar apoio irrestrito: a FUNAI. Mas, segundo Cizino, não é isso que acontece:

Agora ‘tá muito pior, sabe por quê? A FUNAI ‘tá aborrecida. A FUNAI não ‘tá nem aí pra gente. E cortou água; não tem água mais aqui. Não tem mais água aqui. A gente ‘tá tomando banho lá na bica, entendeu? Esse aí pra mim é muito ruim. Pra mim é... Tipo, é envergonhado com isso entendeu?

De acordo com os discursos enunciados pelos sujeitos, com o acesso à escola, à igreja e aos meios de comunicação, dentre outros fatores, os jovens têm deixado de lado práticas importantes da vivência indígena como a pesca, a caça, o plantio de macaxeira, milho, cará, batata etc. É visível que uma das formas de diversão dos jovens Karitiana tanto masculino como feminino é voltada, hoje, para a prática do futebol. Há campeonatos entre as aldeias, entre os indígenas e outros times na cidade de Porto Velho e região.



Durante a pesquisa, os jovens nos contaram que havia certa rivalidade entre meninos e meninas na disputa de espaço físico (campo) para a prática do futebol. Elas sempre se antecipavam e quando eles chegavam ao campo, as meninas já estavam lá, impedindo-os de “bater uma bolinha” no final da tarde.

Dida, a representante da juventude Karitiana nesta pesquisa, também corrobora com os sentimentos de Antenor e Cizino no que se refere às atitudes comportamentais dos jovens da aldeia. A jovem indígena relata que já nasceu e foi criada numa mistura de elementos da tradição indígena e não-indígena. Diz que quando criança brincava de boneca e, demonstra pelo discurso, que tem consciência de que tal brincadeira é característica da sociedade não-indígena. Por fim, recorda que “tempo antigamente, os adolescentes brincava, pegava lenha pra mãe e também treinava na flecha e caçava (...) brincava de fazer cesta, pintava (...)”. Como podemos observar, eram ações tipicamente da cultura indígena.

### e) Casamento (por Antônio Karitiana)

- *Casamento anterior, era assim, é...: o pai procurava o home pra menina, né? Quando o pai acha, um home, um certo, genro pra ele, aí separa a filha pra casar com aquele home, né? Aí primeiro, não pode chegar, né? Com a mulher, não pode namorar. Aí o pai leva a menina, pra ficar junto com os home, né? O rapaz já sabe, a mulher também já sabe, né? Aí o pai dá orientação pras menina: “Não faça aquilo; não faça aquilo; se eu morrer aquele home vai ser como seu pai também, vai cuidar você”. Aí vai dando explicação pra menina, né? Então a menina já obedeceu o pai; o rapaz já obedeceu a mãe e o pai também, né? Aí quando chega a hora de casamento, né? eles já sabe já que vão ser casado ali junto, né? Aí chega o dia do casamento. As menina usa aquele colar; tem colar do símbolo dos casamento, como aliança hoje, né? O rapaz também usa colar. Fica bonito. Agora não tô vendo mais nada disso daí, não. Então era assim: primeiro quando ‘tá como namoro, aí pega um balainho (balaio), pra levar comida pro rapaz, come junto, aí come junto, aí não faz nada coisa com mulher, um tipo de amizade só. Aí fica assim, passa quase uns cinco dia, uns dez dia que era o máximo, né?*

*ficando fazendo isso, levando comida para o rapaz. Assim vai aproximando, né? vai aproximando, vai aproximando, até quando chegar a hora de casar. Chega essa hora, aí o pai leva a menina e a mãe leva a rede. O irmão dela leva o paneiro com as coisa dela, aí vai junto, chega lá, só a família que entra na casa dele, na casa do rapaz e a família do rapaz também, chega também aonde que ele ‘tá, né? Aí é uma festa, né? Aí cada uma das família canta na hora de casamento. Aí o pai canta; a mãe canta; o irmão dela canta. Estão junto, na casa do pai dele, do pai do rapaz, é assim, a rede é atada assim, os dois, né? Assim, a mulher senta assim. A mulher senta aqui, né? o rapaz senta na outra rede. Aí ela fica lá. Mulher quieta, né? Os home cantando; o pai cantando; mãe cantando; toda a família cantando. Aí o menino lá cantando também, né? Aí vai até quando termina, né? Aí, sim, ‘tá casado, é casado. Depois disso, quando ‘tá com assim... uns dez dia junto com a mulher, mulher virgem, mulher virgem a menina, naquele tempo não era “usada” não. Mulher virgem. Ele que tira a virgindade da menina, né? O marido. E não pode fazer tudo de uma vez, não. Ele leva a menina pro mato e corta o caucho. Aí tira leite de caucho e faz muita vela, vela de antigamente bem cumprida assim, embrulhada com as folha, né? Aí os home dá pro pai da menina, dez vela, velão cumprida, a menina dá cinco pra mãe dela, essa aí é o pagamento da filha pro pai e pra mãe também. Isso simboliza o casamento, que é casado é como o cartório. O pai usa e a mãe usa as velas, até acabar. Aí lá no mato o rapaz transforma a menina em mulher já, quando trabalha cortando a caucho, mesmo fazendo sexo lá em baixo da árvore; aí fazendo a cera, fazendo esse trabalho. É uma lei, a lei, a lei indígena. Mas hoje é diferente; modificou.*

- *Agora hoje, é... o que eu vejo, é como tipo um namoro, né? Não tem mais cantoria também. Chega lá e pronto... Já ficou junto; tem filho; sem nada; só juntado.*
- *Ainda casa, (...) mas... eu acho ruim. Mas o pai pode corrigir a filha e a mãe também pode corrigir o erro da filha, né? A aliança é a mistura... aliança.*
- *Já coloca a aliança. Aqui já existiu o próprio casamento não-indígena aqui: aquela roupa cumprida e véu; colar; um sapatinho vermelhinho bonitinho; sainha cumpridinha assim, aqui na aldeia.*
- *Aconteceu várias vezes. Misturou. A Igreja misturou.*



#### f) Separação/divórcio (por Cizino Dantas de Moraes)

- *Separação, assim eu caso por exemplo, exemplo, né? eu caso contigo. Pronto, você é minha mulher. Quando minha mulher morre eu separo minha mulher. Quando eu morre também, você fica sozinha. Eu perdi minha mulher. Você sabe, né?? Então isso, índio num deixa mulher. Na nossa lei é isso. Proibido que chama, aí a gente não deixa mulher.*

#### g) Separação/divórcio (por Antenor Karitiana)

- *Pesquisadora: Existe divórcio ou separação aqui na comunidade?*
- *Não! Isso não acontece, não pode ter que ninguém case ou arrume mulher ou homem ou vice versa, casar com intenção de ter alguma coisa para si próprio ou se promover por causa de dinheiro. Eles casam por interesse de marido e mulher mesmo, não tem outra finalidade. (...) Tem muitos índios suruí, sinta larga, paritintin casados com Karitiana, mais sempre separa com muitos filhos. Sempre tem filhos e levam os filhos pra aldeia deles e deixam a mulher aqui. (...) Tem apenas um branco casado com Karitiana. Geralmente separa índio de outra tribo que casa com Karitiana. Nunca dá certo! Agora Karitiano com Karitiano não aconteceu, não sei se acontecerá mais na frente com os Karitiana. (...) Com essa aproximação de Porto Velho, nós estamos tentando colocar um regimento interno com a comunidade, se a menina quiser casar com o branco pode casar. Mas não pode morar aqui, tem que acompanhar o marido.*

No tema sobre Casamento, optamos por trabalhar com apenas a narrativa de Antônio Karitiana, por apresentar mais riqueza de detalhes sobre o ritual. Antônio Karitiana, professor de Cultura da aldeia Central, descreveu o rito sobre casamento de forma pormenorizada, indicando que, em tempos anteriores, o patriarca da família é que escolhia o homem para casar com sua filha. Para isso, se seguia um ritual que era celebrado à risca pelas famílias envolvidas. Da escolha do futuro marido da filha, às atitudes de aproximação do casal, onde a moça levava comida ao seu pretendente. Assim, depois do pai aconselhar a jovem, de passar as devidas orientações como respeito, lealdade e companheirismo ao futuro marido, a jovem estaria pronta para iniciar o ritual.

Em seguida, todo o cerimonial do casamento é descrito, onde o pai leva a moça, a mãe leva a rede e o irmão da noiva leva o paneiro<sup>6</sup> com os pertences da jovem para a casa do noivo. A rede da jovem é atada próxima à rede do rapaz e começa, então, a festa, a cantoria, a celebração. Os noivos usam colares que simbolizam o ato do casamento. É como se fosse a aliança nas outras culturas.

Antônio esclarece e parece dar garantia de que a menina chega virgem para a cerimônia. O ato sexual somente vai acontecer dias depois, quando o marido leva a esposa para o mato para tirar caucho<sup>7</sup> e fazer as velas que, posteriormente, são entregues à família da moça como forma de agradecimento pelo casamento realizado.

O professor de Cultura relata com certa frustração o fato desse ritual estar se tornando cada dia mais incomum na aldeia. Hoje, disse o professor, há um breve namoro e os casais passam a viver juntos, sem que haja algum tipo de cerimônia. Muitas vezes fazem uma cerimônia fora das características da cultura indígena, onde a jovem usa vestido longo, branco, véu etc.; os noivos trocam alianças e a cerimônia é feita por um pastor em uma determinada igreja. Ou ainda, fazem a cerimônia do casamento usando ritos tanto da cultura indígena, quanto da não-indígena. "(...) Agora hoje, é... o que eu vejo, é como tipo um namoro,, né? não tem mais cantoria também, chega lá e pronto... já ficou junto, tem filho, sem nada, só juntado". E ainda:

A aliança é a mistura... Aliança. Já coloca a aliança. Aqui já existiu o próprio casamento não indígena aqui, aquela roupa cumprida e véu, colar, sapatinho vermelho bonitinho, sainha cumpridinha assim, aqui na aldeia. Várias vezes. Misturou. A Igreja misturou.

6. Utensílio feito de palha ou cipó e é utilizado pelos indígenas para transportar pequenos objetos como mandioca, caça, pesca, roupas etc.

7. Castilla ulei, popularmente conhecido como caucho, é uma árvore nativa da floresta amazônica, da qual se extrai um látex utilizado para se fabricar borracha de qualidade inferior.



Relatos dessa natureza estão nas narrativas dos demais colaboradores deste trabalho. Essa mistura acontece, segundo os relatos, porque os pais não querem abrir mão do ritual precedente. Por outro lado, as jovens dão preferência à prática do casamento no ritual não-indígena. Em alguns casos, pais e filhos chegam a um consenso que deve haver a realização das duas formas de cerimônias. Por essa razão, os casamentos recentes na aldeia têm passado por esse processo de interculturalidade.

No que se refere à separação, Cizino e Antenor são enfáticos em dizer que na cultura karitiana ainda preservam o casamento “até que a morte os separe”. Antenor faz uma ressalva, onde esclarece que as separações que ocorrem na comunidade são dos indígenas de outras etnias que se casam com Karitiana. E deixa claro também que a comunidade não aceita o casamento entre indígenas e não-indígenas. A aproximação da aldeia com a cidade é motivo de preocupação de Antenor. Por isso, já está articulando entre seus pares um regimento interno para regulamentar, que havendo casamento entre indígenas e não-indígenas, estes não poderiam viver na comunidade.

(...) Com essa aproximação de Porto Velho, nós estamos tentando colocar um regimento interno com a comunidade, se a menina quiser casar com o branco pode casar. Mas não pode morar aqui, tem que acompanhar o marido.

#### **h) Festas Tradicionais: (diversão/ comemorações) (por Antenor Karitiana)**

- *Pesquisadora: De modo geral como é a diversão do povo Karitiano, tanto os jovens, velhos, como é que vocês fazem para se divertir?*
- *Antigamente as mulheres cantavam na língua e os homens também cantavam. A festa tradicional do povo Karitiana não é diversão é um ritual em meu ponto de vista. Não é uma festa, só é a forma que falamos para se divertir e para agradecer a Deus (...). Porque nessa e todo o tipo de festa Karitiana é falado muito o nome de Deus, pede para que Deus os ajude, dê saúde, educação, tudo, então no meu ponto de vista a festa como a caça, a xixá, remédio tradicio-*

*nal, mingau, tudo é para agradecer a Deus, tipo uma cerimônia para se aproximar de Deus.*

- *Pesquisadora: O fato das pessoas serem evangélicas, isso as afasta das festas tradicionais?*
- *Provavelmente isto é um fato. Um pivô da separação da cultura com a igreja, interfere muito pois quem ‘tá com Deus vai precisar de quê? Não vai precisar de mais nada. Então a festa deles o Deus deles parece que é diferente, eles acham isso, pois Deus não é dividido em dois nem em vários, Deus é só um. Tem religião que não deixa que se pinte, não pode comer vários tipos de coisas que somos acostumados. Impede até de usar as coisas, aí fica complicado a chegada dos evangélicos, por outro lado é bom, eles fazem mais isso para deixar de beber o que é muito legal. Eu acho que não posso virar evangélico simplesmente para parar de beber, eu bebo social, temos que ‘tá ciente do que estamos fazendo eu não posso virar alguma coisa para impedir, para fazer metade do que Deus fala, quando agente acredita nas pessoas ou aplicar uma lei, não pode aplicar pela metade tem que aplicar em todos. Eu tô com um ano aqui, acho que tem mais de cinco anos que não tem festa tradicional, porque neste tipo de casa de hoje não permite fazer esse tipo de festa. Porque agente faz mais ao redor do esteio. Tinha que ser aquelas ocas de antigamente. Já ‘tá no projeto para nós construir as ocas em toda aldeia, aí nós vamos fazer a festa tradicional em todas as aldeias pelo menos uma vez por ano em cada aldeia.*
- *Pesquisadora: O fato de eles não plantarem tanto milho colabora pra não ter a festa?*
- *(...) Isso também colabora, é uma coisa que o povo está sem rumo, não tem um cacique que tem peso, que sabe que é o cacique original. Quer dizer eu sou índio original e tradicional ao mesmo tempo, mas os caciques que estão colocando é cacique político.*

#### **i) Festas Tradicionais: Chicha, peixe, ervas (por Antônio Karitiana)**

Festa da chicha

- *A diversão das comunidade é as festa tradicional. Os adulto brinca como criança... como jovem, é as festa tradicional. Todo mundo fica alegre. Cada chicha, cada caça, cada peixe também, é a diversão da comunidade todo. É a alegria do povo. Nenhum de nós fica sem alegria. Todo, até as mulheres também. As mulheres também fica alegre. É... festa da caça, tudo misturado também. É... a carne demora dois dia,, né? que acaba rápido. A chicha de-*



mora muito, quando acaba, a gente não pode fazer sexo, tem que 'tá livre, só livre. A mulher que 'tá no tempo de lua, não pode participar, é sagrado pra nós, que atrai a saúde, as festa. Aí a gente fica... O espírito chega, né? os espírito que observa a gente, aí quando acha bom, aí atrai saúde. Se o espírito acha ruim, as festa, não atrai saúde. Aí traz doença, né? aí não dá. Aí a gente fica contente, né? quando tem saúde. A gente não marca a data, não tem hora pra isso pra nós. É qualquer mês.

- Aí, quando a pessoa que 'tá querendo fazer a chicha, aí ela se prepara pra festa, né? Aí conversa e chama a pessoa, aí pessoa chama outra pessoa, a pessoa vem muito, senta em cima do pau roliço. Aí pra ouvi o que o chefe 'tá mandando. Aí fala: "fulano, vai acontecer a festa, vai acontecer a festa da chicha", a mulher que 'tá tempo de lua, não pode participar, todo já sabe. Daí... só o pessoal livre pode participar. A mulher diz: "tá, eu tô livre", aí a mulher fala: "o meu tempo 'tá chegando". Aquela mulher fica triste, que não participa da festa, né? Aí é assim, "tá bom, depois quando acontece na próxima você vai participar, quando não é seu tempo". Aí,, né? os home não pode chega nas mulher, as mulher não pode chegar nos marido. chegar... chegar pode, mas pra fazer aquilo não pode. Então é assim. Aí os home busca lenha. Dá muito trabalho para as mulher, por causa da chicha. É tarefa da mulher. Os home trabalha pouco, porque ele só busca lenha, né? O home, vai... se quer fazer a pintura os home pinta, se não quer também não pinta,, né? Mas... os home sofre a noite também. É festa, festa boa.
- É o milho pilado. (...) Ah o milho já 'tá numa fileira de milho dentro da casa, né? como hoje a gente não plantamo milho agora, né? mas talvez esse ano a gente vamo plantar.
- Desbulha todinho, com a bacia grande, né? toda as mulher, né? Aí vai trabalhando alegre. Aí pila, depois cozinha, a vai de novo pilar, depois cõa, é muito trabalho.
- (...) Quando apronta a chicha, tem que aprontar junto. Tudo igual. Quando apronta aí avisa outro. (...) Cada um vai junto, né? "fulano já 'tá pronto?", "tô, 'tá tudo pronto", "então 'tá bom". Quando dá umas seis hora, começa a lavar panela, balde, junto, junto também. Peneira, lava tudinho. Aí guarda os material, lá no lugar. Aí quando umas... seis e meia, quando 'tá no escuro, aí começa chamar o pessoal pra tomar um líquido, uma chicha, o começo. Aí passa uma cuia em cima da cabeça, aí pega um pouquinho, cada um dos pessoal vai bebendo um pouquinho, o começo. Só os home, aí ele prepara, coisa pra... participar. Quando as mulher 'tá fazendo a chicha aí os home busca a flauta.

Quem quer tomar a noite? "Eu vô tomar, eu sou home, eu vou ganhar da mulher, eu vou ganhar. Eu vou tomar a chicha hoje". Aí vai buscar flauta. Aí termina flauta. Aí depois os adulto entra na sua casa, né? quando termina aquilo ali. Aí os rapaziada fica fora, aí começa o toque da flauta. Muita gente pode, quando tem muita chicha tem que ter muita pessoa, pra ganhar da mulher, senão, não ganha não. A mulher se quer participar também vai. É festa. Porque ela trabalha muito, né? Porque ela pila, ela trabalha bastante. Aí quem bebe mais ganha. Ganha da mulher que trabalhou muito.

- Aí os home toma chicha de noite, noite inteira, vai vomitando, é vômito pra quanto é lado. Se tem chicha na casa do João, aí pessoa vai... não deixa o pessoal dormir não. Aquele que 'tá fora, num deixa o pessoal dormir não. Ele coloca a flauta lá dentro e vai soprando. E vai uma bagunça, e vai embora, é festa. Aí quando o dono da casa não quer mais ouvi o toque da flauta, aí levanta, pega aquela bacia grande e oferece pra ele "Ah fulano, 'tá aqui a chicha pra você". Aí pode 'tá forte, mas pode acabar e oferece pra outro, oferece pra outro, oferece pra outro, oferece pra outro, e é assim. E vai vomitando. Não tem quem não vomita não, é a chicha, é grande. A garganta pode não aguentar também, porque a garganta fraca. Tem a pessoa que não bota a fora, que a barriga fica desse tamanho, a barriga. (gesto de que a barriga fica muito grande). E se não bota a chicha pra fora, amanhã cedo fica bem ressaca mermo, é ressaca doida. Quando vomita bastante num dá muita ressaca não. É.
- Termina de manhã. Aí quando dá umas seis hora, assim quando um 'tá escuro um pouco, aí o pessoal de casa, os adulto desce. Aí sopra, chama pessoal, né? pra levar a chicha na frente dos pau roliço, aí faz a filinha das panelinha. Aí vai... quando chá é começo, aí os adulto toma. Vai passando as coisa na cabeça e vai tomando. Terminou aquilo panelinha, né? agora é o resto, agora vamo acabar com a chicha. Panelão grandão, pode ser três, o outro traz quatro. Serve pra abençoar o espírito, abençoando a pessoa. A criança, aí depois bebe. (...) Não tem aquele que não vomita, todo tem que vomitar. Quando a chicha 'tá cheinha aqui dentro já (aponta para a barriga), pode botar tudo pra fora. Que aí, no vômito, a doença que 'tá dentro da gente, diz que 'tá saindo e 'tá limpando, diz que por dentro, limpando o sangue, né? a doença 'tá saindo.
- A limpeza do espírito, limpeza do corpo também, né? limpeza do sangue também é muito bom.
- Terminou. Aí já todo mundo já pode ir pra casa. (...) Aí num pode fazer ainda não, aquilo não.

(sexo) Quando termina, continua de jejum ainda. Aí quando terminou tudo aquela chicha tudinho, não tem mais nada, aí pode voltar ao normal. Leva uns cinco dia, uns seis dia, uns oito... quando a chicha termina pode fazer. Não pode derramar a chicha não. Tem botar na barriga mermo. A criancinha pode tomar, uma pessoa tem que tomar, qualquer um pode tomar.

- É, é é, todo mundo faz, não muda também não, num muda não.

### Festa do Peixe: Jatuarana

- Da jatuarana, vamo contar a Festa da Jatuarana, tamo deixando da jatuarana. Da jatuarana merma coisa também. O tempo não é longo aquela. O tempo é curtinho da jatuarana. É... hoje em dia, esse rio não tem mais peixe, né? Tempo tinha bastante jatuarana aqui, mas agora hoje em dia não tem mais jatuarana. Os peixe que é bom pra fazer festa é jatuarana. Na minha frente pessoal não faz outro peixe, só jatuarana mermo. Só jatuarana, diz que é bom pro espírito.
- A festa é assim... a pessoa que faz tapagi (tapagem), tapagi é uma coisa, uma cerca de peixe. Aí os dono da tapagi, né? diz pra comunidade: "tem muito peixe pessoal, ali na tapagi tem muito peixe, vamo fazer as festa", aí... vamo fazer hoje, vamo buscar peixe, todo mundo tem que 'tá livre,, né? então 'tá bom, aí fica em jejum de novo de sexo.
- (...) Cada um dos pessoal tem que ter dois jatuarana cada um. Pelo menos dois. Cada pessoa. Cada família. Aí vai, né? as mulher trata os peixe, né? com cuidado também, não pode cair peixe no chão, não pode rebentar aquela corda dos peixe. É ter respeito também, por causa do espírito. 'tá atraindo a saúde. Quando 'tá perto de morrer, diz que rebenta aquela cordinha de peixe.
- (...) Aí... dois na cordinha. Não pode rebentar aquilo ali não. (...) Aí depois quando a mulher sobe e entrega (os peixes) pros marido, né? "marido, 'tá pronto, aqui e tal", tratadinho. Aí os home vai buscar uma folha, pra embrulhar. Aí os home quando 'tá embrulhando os peixe senta tudo em cima de pau roliço. Aí vai fechando. Não pode colocar sal não, sem sal (...) embrulha ela todinha, aí a mulher 'tá pilando milho pra fazer pamonha pra comer junto com os peixe. Diz que o espírito gosta da pamonha, né? comida antiga mesmo. Depois quando 'tá pronto, né? aí quando dá umas seis ou sete horas, assim quase 'tá escuro, aí os home busca um prato de babaçu, a cuia grande de babaçu, os home busca isso daí. Aí traz um grande, uma grande assim desse tamanho, e uma outra pequeninha. Uns prato pra recolhe peixe, aí

faz a fila daquele prato grande lá. Aí tem uma pessoa que vai... que 'tá tirando e peixe na folha, né? Não é qualquer uma pessoa também não. É, tem que ter próprio pessoa pra fazer isso.

- Só aquela pessoa mermo, vai sempre trabalhando quando faz aquela festa. Só. Aí ela deixa lá, e fala "ô pessoal 'tá pronto aqui, agora vocês cuida". Aí a gente espera até oito e meia, o máximo é nove hora. O mínimo é oito hora. Aí o espírito vem, a gente não vê nada, né? Aí 'tá aí (o espírito), a gente não vê, as vezes 'tá aqui também, mas a gente não 'tá enxergando ele. Aí, né? se ele acha bom também, ajuda a saúde.
- Ele aceita que ali, diz que ele repara, né? talvez a pessoa, a pessoa 'tá no tempo da lua participa, talvez os home com sexo também participa, ele repara tudo. Então não pode. Aí a mulher não pode, porque o espírito 'tá lá, o espírito vê tudo, né? É sagrado. A festa de peixe é muito curtinha, porque a gente come ele... a gente come acaba logo, né? é um peixe, uma coisa boa pra pessoa. Pegou limão e vai... oh, rapaz. A gente come com uma vontade. Com macaxeira assada é mais gostoso.
- É assim professora, (...) porque a gente conserva muito a nossa cultura, porque a gente não quer perder ela. Porque a gente 'tá recolhendo, a gente 'tá querendo colocar ela de volta dentro da comunidade. Tamo trabalhando pra isso, devolver aquilo que 'tá perdendo no tempo (...). Fortalecer aquela cultura, a gente não quer perder ela, não quer não. É uma coisa bom pra mim, porque eu, como professor hoje, eu tô querendo colocar aquela que 'tá perdendo no lugar de novo. Pra isso eu tô trabalhando.

### Festa das Ervas – Remédio Tradicional

- (...) tem uma erva também, da gopatoma também, né? A erva a merma coisa também, num pode fazer nada. Gopatoma. Remédio tradicional. Serve pra proteger também, pra não a doença não chegar na gente. É tem bastante erva professora. Não é só gopatoma. É muita remédio tradicional, é muito. A gente junta as folha, a gente junta gopatoma, é tudo. Aí a pessoa, a mulher que 'tá no tempo da lua também não pode participar. Mesmo das festa lá. (...) Aí passa, né? os home vai... toda a comunidade vai lá pro mato quando quer a comunidade toda pode participar (...) tem que 'tá livre, sem fazer nada, sem sexo. Tem que respeitar. Se não atrai doença. É o sagrado.
- As pessoa vão busca as erva. A gente pega pra mulher separado, os home traz a erva separado pra mulher. A mulher ajunta o grupinho lá e... aí... quando o home chega, as criança-



*da, aí pode entrar na frente, né? o os home vão passando folha na cabeça, em cima da cabeça das mulher, dos menino também. Aí depois, quando umas seis horas, prepara. Pega a água com bacia o balde mesmo, pode sê balde grande. Aí vai machuca a erva e o líquido que 'tá na bacia, que 'tá verdinho. Verdinho, verdinho, das folhas. Aí começa aquelas cantoria, nas música, dançando... vai cantando mermo. Aí desse dia a saúde vai vim chegando. É não pode fazer mal. (...) Tem que fazer o bem mermo. Cinco dia. Quando 'tá banhando com aquele líquido... pode cantar. Pode cantar, durante cinco dia a gente pode tomar um banho toma banho só pra um lava corpo, só cai no rio e não pode mergulhar muito. Só pra refrescar o corpo, não pode usar sabão. Passa seis dia sem fazê sexo. Aí toma banho bem mermo, com sabão, tudo, bem lava todinho, aí pode...*

- *Aí termina aquela ali, pronto. Quando a gente faz bom festa, aí não acontece nada. Ai não vem doença, não atrai mordida de cobra, não tem nada. Todo mundo livre. Assim a gente sabe, a gente passou direitinho o remédio.*
- *Por falta de jatuarana 'tá parada a festa do peixe 'tá parada por falta de peixe. E da caça também 'tá parada porque a gente não passa muito tempo aqui também na aldeia, né? Aí prá fazer essa festa tem que comunica todinha pessoal. Noutra aldeia... todo. Aí quem quer participar vem participar.*
- *A festa do peixe talvez 'tá com três ano.*
- *Da caça a gente fizemo parece que 'tá com dois ano.*
- *Tudo por falta do material, é isso.*
- *Da erva parece que 'tá com um ano. Um ano.*
- *Da chicha a gente... 'tá com dois ano, dois ano que não faz.*

Ao falar sobre a temática “Festa tradicional”, o ex-presidente da APK diz que não se trata de festa no sentido apenas de diversão. Ao contrário, as festas tradicionais são rituais que possibilitam o encontro da comunidade com Deus. Por isso, seguem regras rígidas para que os espíritos aceitem de bom grado o ritual oferecido a Deus para agradecimento pela saúde e pelas graças alcançadas.

Antenor diz que hoje há um afastamento de muitos indígenas nas festas tradicionais do seu povo em função de certas proibições que as igrejas impõem aos seus

membros. Ele reclama que existem religiões que não permitem aos indígenas usarem pintura corporal, comerem certos tipos de carnes e usarem certos apetrechos típicos da cultura Karitiana:

Tem religião que não deixa que se pinte, não pode comer vários tipos de coisas que somos acostumados. Impede até de usar as coisas, aí fica complicado a chegada dos evangélicos, por outro lado é bom, eles fazem mais isso para deixar de beber o que é muito legal (...).

Diz também que a forma como as casas estão construídas hoje são empecilhos para a realização de determinados rituais, pois, para realizá-los adequadamente, precisariam das casas que possuíam um esteio central, como eram as casas (ocas) antigamente. Para isso, ele está sentindo a necessidade de voltar a construir casas no estilo ocas em cada aldeia como estratégia de não deixar a comunidade perder seus ritos.

Ao ser questionado se o fato de não haver grandes plantações de milho também colabora para a não realização da festa da chicha, por falta da matéria – prima, Antenor concorda e afirma que o povo Karitiana “está sem rumo, não tem um cacique que tem peso, que sabe que é o cacique original”<sup>8</sup>.

Nessa temática das festas tradicionais, Antônio Karitiana fez a narrativa da Festa da Chicha, do Peixe (Jatuarana) e da Festa das Ervas (Remédios tradicionais). Alguns elementos essenciais de cada festa são comuns a todas elas. Por exemplo, os participantes precisam estar “livres”, ou seja, a mulher não pode estar no período de menstruação. Os homens e mulheres não podem manter relações sexuais antes, durante e depois do ritual. Os prazos precisam ser respeitados, caso contrário os espíritos castigam, trazendo doenças para a família.

8. Antenor define “cacique original” como sendo aquele sujeito que segue a hierarquia da família, a função de cacique é passada de geração à geração. Na atualidade, o cacique dos Karitiana são eleitos pelos membros da comunidade indígena em cada aldeia Karitiana.



Outro fator importante é o fato de que, conforme disse Antenor, as festas não são profanas, mas religiosas, ou seja, o objetivo não é apenas a diversão, mas um momento de agradecer aos espíritos pela saúde e pedir proteção a Deus. Ficou claro em todas as modalidades de festas (rituais) que existem regras e precisam ser cumpridas à risca, caso contrário há o castigo.

#### **j) Morte (por Antônio Karitiana)**

- *Na morte... é... quando morreu, né? primeiro o choro, né? aí quem enterra os corpos não é a família, não é a pessoa que 'tá tendo o caso de tristeza, né? é outra pessoa, outra família, que faz, que cava um túmulo, né? (...) Aí primeira coisa tem que amarraram cordão branco, a linha indígena mesmo. Amarra aqui, no pé, e tendo um colar, coloca o colar no pescoço dele, dente de onça, coloca dente de onça aqui, (gesto de colocar o colar no pescoço) é muito diferente.*
- *O sentido disso daí, pra ele ir embora no espírito. Os dente de onça, pra ele... pro espírito dele vira onça, aí o espírito dele quando fica no túmulo sai como onça, e vai embora. É verdade isso daí. É e vai embora, segue pro outro mundo. Quando 'tá preparando a coisa pra ele, tem que preparar coisa todinha pra ele. Aí a gente coloca comida dele aqui, exemplo de comida dele mas o espírito não come não, coloca milho, milho torrado, né? pequeno milho, dois, dois milho, coloca na mão dele pra ele segurar. Paçoca, amendoim pilado, coloca aqui, macaxeirinha também, pra ele, pra não o espírito dele não ficar com fome quando 'tá indo embora. Aí fala com o corpo, né?: "Isso aqui é pra ti leva, quando você sai, quando você 'tá indo embora, pra você não sentir fome, quando sentir fome, você vai come isso daí". Conversa com o corpo, né? Aí depois disso, coloca o corpo na rede. (...) Aí quando chega lá e amarra a rede, né? no túmulo, aí coloca o corpo dentro da rede, como a gente vive. Aí depois, cobre com a palha, bem cobridinho mesmo, depois joga um barro em cima, aí depois pega água e vai alisando, fica bem liso o túmulo, aí quando termina ele... faz uma casinha, tipo uma oquinha, esse daí é bem cuidado também. Não pode quebrar palha, não pode quebrar madeira, madeira da casinha do túmulo, se quebrar diz que de repente, diz que acontece de novo a mesma coisa. A por causa disso a gente não pode... tem que fazer cuidado, bem devagar. A pessoa que 'tá fazendo... que vai fazer a casa do túmulo, não pode fazer sexo, passa uns cinco dia sem fazê nada, depois de cinco dia, até termina aquele coisa. (...) Aí amanhã*

*cedo, manda o pessoa caçar, pra matar caça. Não é muito. Pode ser dois... quatro caça. Só ave o mutum, o nambozin, o tucano, uma coisa rara. Pra despedir, que ele... quando 'tá vivo come aquela coisa, pra despedir que ele comeu aquilo ali. Aí chega lá, e conversa com ele assim, a cabeça dele é pra cá, né? Aí aonde 'tá a cabeça dele, a gente fala com o corpo que 'tá lá dentro do coisa lá. "Ah fulano esse daqui é carne, essa carne aqui a gente comia... quando 'tá junto, quando 'tá vivo, então eu tô te oferecendo essa coisa pra você. Quando eu tô dando essa coisa pra você, você vai me ajudar a criar meu filho, minha família, tem que me ajudar... saúde, pra essa pessoa ficar no seu lugar,, né?". Aí assim vai falando com ele. Aí depois quanto terminou, é muita gente, quem matou caça, né? vai lá... vai lá conversar com ele. Aí depois disso, é... assa carne, né? muquinhado, embrulhado com a folha, depois assa. Aí quando dá uma seis horinha, né? aí tira um banco roliço, que era um pau roliço, que é comprido, né? Aí chama muita gente, a família, né? Aí espera o espírito dele chegar, o espírito dele pega carne, recebe carne, né? aí espera até sete hora. Sete hora, sete e meia, né? aí o espírito já pegou... recebeu a carne, aí a família pode comer, se alimenta, né? pronto. (...) todos participa. não pode jogar osso no chão, não pode jogar osso pro cachorro, o osso é ajuntado. Com respeito também. Aí embrulha na folhinha e leva pro mato, pra guardar. É assim.*

- *Aí também tô esquecendo, quando terminou o túmulo, aí a mulher, que é irmã, pode ser a mãe, pode se uma tia, né? aí faz uma chicha. Não é chicha igual a da gente não, que a gente toma não, é diferente. Pilou, um pilado só, aí já cozinhou. Mal penerado, pronto, e a pessoa pega a erva do mato e machuca e pinga lá dentro, o suco lá dentro, e mistura junto com a chicha. E deixa aonde o túmulo tá, na frente da porta do túmulo. Pra... pro espírito tomar. Quando o espírito sai, às vezes ele sai com sede, né? aí primeiro ele vai aonde 'tá a chicha. Diz que pode deixar uma cuinha sequinha, sequinha, num tem nada a água lá dentro, Aí daqui a uns tempinho, sete hora a gente pode ir olhar. Se ele num tomar, 'tá seco ainda. Aí pode voltar, aí depois volta de novo lá, aí quando ele saiu já tomou. Aí quando ele toma, diz que tem um resto de chicha na cuia, assim que se sabe que o espírito da pessoa já saiu, que ele aceitou, que ele vai ajudar a gente, pra saúde pra família. Se ele num faz isso, diz que 'tá com raiva da gente. É... num come carne também 'tá com raiva.*
- *Aí professora, passa remédio, é as ervas. Pega do mato pra amansar o espírito. Faz ritual. Na casa mesmo. Coloca a chicha na frente*

do túmulo e também coloca dentro da casa. Se não toma daquilo ali o espírito pode 'tá dentro da casa dele, aonde que ele tava, aí todo mundo fica quieto. Quando chega lá ele faz barulho, aí a gente já sabe que era ele. Ele já aceitou, aí tomou também aí ele vai embora. Aí quando ele foi embora, a gente num faz nada não; deixa ele ir embora. Aí a tristeza... fica, né? saudade fica, chororô também.

- Hoje é assim, aquele ali não muda, merma coisa, num muda não, não pode mudar aquele ali, é uma coisa... é uma coisa mais... sagrado pra gente.

### **k) Morte (por Cizino Dantas de Moraes)**

- A morte, tem ritual, tem ritual.
- A gente cava buraco, né? cava buraco, é... Dois, metro, né? Então, hoje, é... caixão, né?? Num tem caixão? Pessoal não esquece mais caixão, né? aí coloca o caixão, aí depois coloca a rede. Num pode joga lá dentro. Igual vivo mesmo, como o antigo Deus faz pra gente. É assim, como vivo mermo amarrado lá no fundo. Aí depois cobre aquele palha, todinha assim amarrado. joga barro em cima tem barro. (...)
- Coloca jirau, aí coloca aquele palha que amassou em cima, aí em cima usa caixão fica aberto. Bota na rede aí depois leva lá no cemitério. Aí amarra lá, aí fica lá. (...) Aí depois coloca em cima assim barro, né? Aí pronto. Depois, amanha a gente faz aquele casinha dele. Casa. (...) Então é isso. Nossa cultura hoje é isso, a gente não deixa isso daí. Hã?
- Ritual, isso é ritual. Nosso ritual. Depois a gente mata a caça pra ele. Como festinha mesmo, fosse aniversário dele, aniversário dele mesmo. Pode matar mutum, a gente coloca ali, a gente conversa com ela. "Aqui a comida pra você. Isso nós come, quando a gente 'tá vivo. Agora tu vai cuidar com a gente, cuida nosso filho, cuida nosso irmão, cuida todo. Por caso disso 'tá aqui a sua comida, pronto". A gente conversando a morte, todo mundo conversando com ela. Com ele, com ela, né?
- É... Aí de noite a gente come carne. Come carne, chama espírito, espírito pega aquele coisa, pronto. Aí num pode andar com mulher, quando dá cinco dia. Aí então pronto, só isso, é nosso ritual.
- Num mudou num muda aí... Esse ai num muda não, nunca num muda, nunca. Num pode mudar não.

Na descrição sobre a morte, Antônio pormenoriza o ritual, de modo que o seu interlocutor passa a vivenciar aquele mo-

mento como se estivesse de fato ocorrendo. Diz que no enterro, os procedimentos de entrega do morto a "outro mundo" não é feita pela família, uma vez que a família está emocionalmente desamparada em função do sinistro ocorrido. Outras pessoas da comunidade é que se responsabilizam para os procedimentos, que começa pela preparação do túmulo. Depois vem a preparação do defunto, colocando-lhe colar com dente de onça, que para os indígenas, possui um significado especial. Para o enterro, o defunto é colocado em uma rede, que, por sua vez, essa rede é colocada no caixão. Tudo isso sendo feito com muito cuidado, como se a pessoa estivesse viva. Após ser posto no túmulo, coloca-se a terra e constrói uma "oquinha" (casinha) para a proteção do falecido. A parte final desse rito, se dá com as ofertas de alimentos como caça, chicha que são preparados e deixados sobre o túmulo para quando o espírito sair do corpo, se alimentar e seguir para o "outro mundo".

Antenor e Cizino enfatizam que os ritos com relação à morte ainda são feitos com muito respeito, com muito cuidado para não deixar o espírito do falecido chateado. Para eles, se não houver tal respeito, fatalmente o castigo virá e outra pessoa da comunidade pode vir a falecer.

Hall (2006) afirma que a identidade é formada na interação do sujeito com a sociedade, onde esse sujeito mantém contato com outras culturais que, por sua vez, esse processo dialógico com culturas diferentes metamorfoseia a postura do indivíduo. Esse pressuposto de que a identidade é formada em um processo interacional com o meio em que o indivíduo atua, converge com o conceito de sujeito defendido por Bakhtin (2010) e Foucault (2007). Barros, define a noção de sujeito com vista na teoria Bakhtiniana, sendo:

(...) a de sujeito social, caracterizado por pertencer a uma classe social e em que dialogam os diferentes discursos da sociedade. (...) o dialogismo interacional de Bakhtin desloca o conceito de sujeito, que perde o papel de centro ao ser substituí-



do por diferentes vozes sociais que fazem dele um sujeito histórico e ideológico. (BARROS, 2007, p. 27)

Bakhtin, grande pensador do discurso, estuda as realidades humanas através da linguagem. Conseqüentemente, pela linguagem, estuda o sujeito e tenta compreender as relações desse sujeito na sociedade. Bakhtin introduz no debate sobre discurso, dentre outros aspectos, a questão da alteridade, ou seja, a valorização da fala/discurso do “outro”<sup>9</sup>. Para este autor, devemos nos importar com o que o “outro” diz, uma vez que o sujeito se constitui na relação com os outros sujeitos na sociedade, num processo contínuo de diálogo e interação comunicativa.

De modo geral, podemos perceber nas narrativas sobre os Ritos de Passagem dos Karitiana que os sujeitos enunciativos estão se sentindo “deslocados”, e “fragmentados” (HALL, 2006), em razão das mudanças socioeconômicas e culturais pelas quais a comunidade indígena vem passando. Em todos os discursos aqui elencados, percebemos a fragilidade dos Karitiana diante desse processo intercultural pelo qual eles vêm vivenciando com mais frequência nos tempos atuais. Para entender melhor esses discursos, vamos verificar nas narrativas as condições de produção do discurso: quem fala? Onde fala? Para quem fala? Por que fala?

Inicialmente trataremos do discurso do sujeito enunciativo Cizino Moraes – pajé dos Karitiana. No relato sobre “adolescência”, Cizino deixa transparecer a inquietação, a preocupação com o comportamento da juventude indígena Karitiana nos dias atuais.

*Jove não ajuda mais na roça. Agora tá tudo difícil. O cacique tá sofrendo. Não tem mais jove lá na aldeia pra ajudar as família. Os jove tá estudando, como o branco. Estudante não trabalha, só estuda. Isso atrapalhou muito. Primeiro atrapalhou isso, depois entraram na igreja de crente, acabou tudo. Acabou. [...] Não usa mais remédio do mato. Não usa mais nada. Aí pajé cacique sofrendo, sozinho, não olha mais cacique, não olha mais nada, não*

respeita mais cacique, num respeita mais nada. Respeita só lei de branco.

Analisando semanticamente as palavras dentro do contexto, “mais”, “agora”, “depois”, “acabou tudo”, “só”, podemos inferir do texto que muitas mudanças estão ocorrendo nas atitudes dos adolescentes Karitiana. Tais mudanças são atribuídas pelo pajé ao acesso dos jovens à escola e à igreja evangélica. De acordo com o texto, antes dos jovens terem acesso a essas instituições, o comportamento deles era diferente, ou seja, os jovens seguiam os costumes/tradições da comunidade. No entanto, hoje, os jovens já não ajudam sua família nos trabalhos de roça; esses jovens se deslocam com muita frequência para a cidade e, outro fator de destaque, é a não obediência dos jovens ao cacique da aldeia como acontecia no passado.

*Não tem dinheiro, não vem de graça, entendeu? Hoje em dia, não tem mais isso não. Tem que ir na cidade, tem que comprar, tem que ter dinheiro, tem que ir no banco. Quem não é contratado, tá sofrendo, entendeu?*

Por outro lado, o pajé compreende que os tempos estão se modificando, que a comunidade precisa de recursos financeiros para a sua sobrevivência. De modo geral, hoje as famílias indígenas têm as mesmas necessidades materiais (consumo) de uma família de qualquer outra sociedade. Os filhos precisam de educação, acesso à saúde, transporte, boa alimentação, vestuários e tantos outros.

Cizino deixa transparecer sua preocupação com relação à proximidade das aldeias com a capital Porto Velho, pois os jovens estão mais expostos a cometer algum tipo de infração e vir a ser preso pelas leis do “branco”. “(...) Ó, vocês mesmo tá se entregando para lei de branco. Vocês não faz bagunça na cidade. Se você fizer bagunça você apanha, você vai pro urso branco<sup>9</sup>. Tudo tá se resolvendo lá. Isso daí eles não tá compreendendo não”.

9. Presídio estadual popularmente conhecido por “Urso Branco” que fica em Porto Velho/RO.



Na sequência da narrativa, Cizino fala que a FUNAI não tem prestado um serviço digno à comunidade indígena como acontecia em tempos anteriores. Denuncia que na Casa do Índio, em Porto Velho, a água teria sido cortada pela FUNAI. Quando o pajé fala que ficou “envergonhado”, entendemos que ele se envergonha pelo fato dos indígenas não receberem tratamento respeitoso e digno, quando estaria sendo negado a eles o elemento primordial para a sobrevivência do ser humano: a água.

*(...) Agora ‘tá muito pior, sabe por quê? A FUNAI ‘tá aborrecida, a FUNAI não ‘tá nem aí pra gente. E cortou água, não tem água mais aqui. Não tem mais água aqui. A gente ‘tá tomando banho lá na bica, entendeu? Esse aí pra mim é muito ruim, pra mim é... Tipo, é envergonhado com isso entendeu?*

O pajé recorda do tempo em que os indígenas eram tratados com mais respeito, como acesso à boa alimentação, remédios, dentre outros.

O pajé expõe também as dificuldades financeiras por que passam os Karitiana por falta de emprego, de um salário mensal.

*Agora isso daqui, vocês sabe mataram Apoema. Chico Meireles cuidava bem da gente, tinha farmácia aqui, tinha comida aqui, tinha tudo, tudo, tudo. Não tem mais isso não. Acabou, entendeu? É por isso que índio ‘tá sofrendo. ‘tá sofrendo. E eu falei pra você, tem índio contratado, mas tem índio não contratado, eu não tenho contrato, eu sou cacique, eu só cuido de pessoa, eu não tenho contrato, entendeu? Agora eu tenho aposentadoria, né? Pouco, né?*

*(...) Cacique ‘tá querendo que a pessoa trabalhe, plante, planta macaxeira, planta milho, planta cará, planta batata. Cacique não esquece essa lei”. Nesta fala, percebemos que Cizino se preocupa em resgatar os trabalhos que outrora impulsionavam a vida econômica das aldeias e serviam para alimentar a comunidade. Época em que esses indígenas não dependiam tanto de dinheiro para a sobrevivência do grupo.*

Trabalhando na perspectiva das condições de produção de que fala Foucault (2007) e que em muitos aspectos teóri-

cos se alia aos pensamentos de Bakhtin (2010), percebemos através do discurso do indígena, um sujeito enunciador amargurado, pois na condição de único pajé da comunidade Karitiana e cacique da aldeia de Candeias, tem presenciado, diariamente, as transformações e as dificuldades pelas quais passam seu povo. O pajé tinha pleno conhecimento de que estava dando uma entrevista para um trabalho científico a ser divulgado na sociedade. Seria, portanto, uma possibilidade da sua voz ser ouvida e suas denúncias e reivindicações serem conhecidas e, talvez, as reivindicações atendidas.

Desta feita, de acordo com Bakhtin (2010) a enunciação possui natureza social e todo discurso possui um objetivo de ser dito do jeito que foi dito e não de outra maneira. Ao formular seu discurso, Cizino tinha intencionalidade, ou seja, tornar conhecidas as agruras pelas quais passam sua comunidade. “(...) Eu não tô falando mal na FUNAI. Não é na FUNAI, quem ‘tá na FUNAI sabe, entendeu? FUNAI ‘tá lá. Presidente na FUNAI eu acho que não ‘tá sabendo, eu tô indo pra Brasília pra saber isso”. No momento em que o pajé percebe que seu discurso poderia ser interpretado em desfavor da FUNAI, ele tenta reconstruir sua fala, negando que esteja falando mal da FUNAI e ameniza a situação, dizendo que o presidente da FUNAI talvez nem tenha conhecimento dos fatos que ocorrem com os indígenas em Rondônia.

Foucault (2007) trabalha nessa perspectiva, considerando que os indivíduos são ligados a certas doutrinas que lhes proíbe proferir certos discursos, pois correrá o risco de se questionar “a vontade de verdade” desse discurso. Daí que Cizino deu preferência pela reconstrução do seu dito, para fazer o discurso “politicamente correto”, pois a sua experiência de vida já o ensinou que o discurso tem poder. De acordo com Foucault (2007), em certas circunstâncias, não é o discurso verdadeiro que tem maior importância, mas sim, o discurso instituído, mesmo que esse não seja o verdadeiro, im-



portando quem diz, como se diz em que situação o discurso foi proferido.

Bakhtin (2010) considera as relações do discurso com o enunciado, com o contexto sociohistórico ou com o “outro” como sendo relações de discurso-enunciado. Segundo Barros (2007, p. 31), “Bakhtin considera o dialogismo o princípio constitutivo da linguagem e a condição do sentido do discurso”. E a autora define o texto dialógico como “(...) “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”.

Este fenômeno é perfeitamente perceptível na discursividade dos Karitiana. Um discurso dialogando com o outro nas descrições de seus ritos, nas preocupações da comunidade indígena, enfim, o “dialogismo” bakhtiniano está presente nos discursos dos sujeitos enunciadore, seja para dialogar entre os discursos ou entre os interlocutores.

Como não poderia ser diferente, as marcas de subjetividade estão presentes nas narrativas dos sujeitos enunciadore, através da dinâmica dos acontecimentos, sendo, portanto, produtores de suas histórias pelo viés do discurso. A alteridade do sujeito é construída pelas várias vozes presentes no texto e que geram significados.

A questão ideológica é outro fator importante nos discursos dos Karitiana. Para abordar essa temática nos apoiaremos no conceito de ideologia de Althusser (2007, p. 69) “(...) a ideologia passa a ser um sistema das ideias, das representações, que domina o espírito de um homem ou de um grupo social”. Mais adiante o autor complementa: “1. Só existe prática através e sob uma ideologia; 2. Só existe ideologia através do sujeito e para o sujeito” (ALTHUSSER, 2007, p. 91).

Dessa forma, encontramos nos discursos Karitiana vários outros discursos entrecruzados, afetando diretamente a vida das pessoas daquela comunidade indígena. Althusser (2007) fala sobre os

Aparelhos Ideológicos de Estado – representado por inúmeras instituições, tais como: família, escola, igreja, associações, sindicatos e outras. Percebemos a ação desses Aparelhos Ideológicos nas narrativas Karitiana e seus efeitos na alteração do comportamento da comunidade em estudo, pois segundo Foucault (2007), os discursos possuem condições de funcionamento. São regulados pelas ideologias, cultura, formas de expressão, vontades de verdades, coisas a saber e mais.

Foucault, diz que durante um ritual, por exemplo, há um jogo de diálogo, interrogação, recitação que qualifica os indivíduos que enunciam. O ritual

(...) define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção. (FOUCAULT, 2007, p. 39)

Maurice Halbwachs nos apoiará nas nossas reflexões sobre os Ritos de Passagem dos Karitiana no tocante à memória. Para Halbwachs (2006), os fatos guardados na memória não estão ligados somente entre o corpo e o espírito da pessoa, mas também estão na realidade interpessoal do sujeito, ou seja, esses fatos estão diretamente relacionados com a vivência desse sujeito na família, na comunidade a que pertence, na escola, na igreja, no trabalho e mais.

Com base nesse pressuposto, o autor ora citado define as memórias como sendo individual, coletiva e histórica e defende que a memória individual por si só não se basta. Ela precisa da convivência com outros membros da comunidade que possuem características afins para que seus eventos tenham sentido.

De fato, segundo Halbwachs (2006), a lembrança de determinado fato deve ser reconstruída sobre uma base comum, onde as lembranças individuais se correlacionam com o ambiente coletivo. Ferreira Netto (2008) corrobora com Halbwachs,



afirmando que existe um “amalgamento”- das lembranças, quando o individual se inter-relaciona com o coletivo. Esse fenômeno fica evidenciado nas narrativas sobre os Ritos de Passagem dos Karitiana, pois entendemos que a memória coletiva é um conjunto de lembranças compartilhadas entre os sujeitos de determinado grupo social, com vivências comuns, onde há um cruzamento das diversas memórias individuais, culminando no “amalgamento” dos fatos recordados.

Assim, através dos ritos de passagem narrados pelos sujeitos enunciadore, percebemos que as experiências individuais se relacionam com as demais experiências do grupo, formando, dessa forma, as memórias coletivas que, por consequência, constituirá a identidade cultural dos Karitiana.

Podemos perceber pelos discursos dos indígenas que muitos ritos têm sofrido significativa alteração por elementos externos na sua forma de execução. Hall (2006) é um dos teóricos que dá apoio para a discussão neste trabalho sobre os motivos pelos quais fatos dessa natureza vêm ocorrendo. Para isso, este sociólogo caracteriza o sujeito da pós-modernidade como um “sujeito sociológico e pós-moderno”, pois é formado nas relações com as outras pessoas.

Daí decorre que a identidade do sujeito pós-moderno não pode ser mais vista como algo fechado em si mesmo. De acordo com Hall (2006), em função do mundo globalizado, não é mais possível se pensar em um indivíduo portador de uma identidade única, fixa e essencialista. E este autor considera esse processo que ele denomina de “perda de sentido de si” como sendo “deslocamento ou descentração” do sujeito, o que estaria gerando “uma crise de identidade” desse sujeito no mundo social e cultural” (HALL, 2006, p. 9).

Em todas as narrativas, podemos perceber certa angústia dos sujeitos enunciadore em função do processo de “deslocamento” e “descentração”, “fragmentação”

dos sujeitos em função da globalização. Vimos, por exemplo, que alguns dos ritos já estão em desuso, como é o caso das mulheres Karitiana que já não têm seus filhos pelas mãos das parteiras indígenas e, sim, pelos médicos na cidade. De acordo com a concepção interativa, Hall diz que

(...) a identidade é formada na “interação” entre o eu e a sociedade (...) onde o sujeito é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem. (HALL, 2006, p. 11, aspas do autor)

Portanto, o mundo exterior estaria mudando “fragmentando” o sujeito, fazendo-o assumir várias identidades, de acordo com o contexto em que esteja inserido. De fato, esse fenômeno está mais do que evidente na cultura Karitiana. Não se sabe com precisão quando foi que os Karitiana tiveram os primeiros contatos com os não-indígenas. Mas a literatura estima que há mais de meio século houve tal contato. De lá para cá, inúmeras têm sido as formas de intervenções que essa população indígena tem sofrido. No discurso de Antenor Karitiana “Hoje o adolescente ficou muito frágil (...) pois tem televisão, tem mídia, tem tudo. Então agora ‘tá tudo difícil”. Cizino Moraes também dá este mesmo enfoque: “Agora ‘tá tudo difícil. Cacique ‘tá sofrendo. Não tem mais jovem na aldeia pra ajudar as família. Os jovem ‘tá estudando como o branco. Estudante não trabalha, só estuda”. Primeiro atrapalhou isso, depois entraram na igreja de crente, acabou tudo. Acabou”.

Ainda segundo Hall (2006), as sociedades modernas são caracterizadas pela “diferença”. Elas são atravessadas por antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes identidades para os sujeitos. Os Karitiana sentem-se ameaçados e, percebe-se pelos discursos deles, que há um incômodo por essas “ameaças” sobre costumes e valores morais e sociais da comunidade.

(...) Agora eles se ligam mais nas escolas. Antigamente na minha época o adolescente trabalhava, ajudava os pais, caça-

va, pescava e hoje nós caça e pesca, mas não é todo adolescente que trabalha mais não, fica só na escola não quer mais ir pro mato. (Antenor Karitiana – Rito: Adolescência)

Como podemos perceber, a preocupação dos Karitiana com a mudança da identidade cultural do grupo é muito presente em todas as narrativas. *In loco*, foi possível observar que muitos fatores nas aldeias já foram modificados. Essas modificações ocorrem em pequenas ações como a alimentação, a forma de se vestir, de diversão, de transporte, a educação familiar, dentre tantos outros.

Para ilustrar, vamos citar a questão da saúde. No passado, a figura do pajé nas comunidades indígenas era fundamental. Ele era responsável por cuidar das pessoas enfermas tanto no aspecto físico quanto emocional, psicológico. Para isso, existiam os rituais de cura para cada caso. Na comunidade em estudo, esse fenômeno está em decadência, ou seja, a prática de rituais tem diminuído significativamente nos últimos anos, principalmente na aldeia Central. Isso, inclusive, tem consequências sociais e políticas sérias para o grupo, pois há a divisão daqueles que apoiam o pajé – com seus ritos de curandeirismo e a grande maioria que desaprova tais ações em função das igrejas evangélicas, uma vez que elas (através de seus representantes – os pastores) proíbem, atualmente, os seus membros de participarem de tais rituais, conforme declarou Cizino de Moraes e Antenor Karitiana.

Fatos dessa natureza nos encaminha para a discussão que Woodward (apud SILVA, 2012) trata com relação à questão da identidade e diferença, o “nós” e o “eles”, ou seja: o “eu” e o “outro”. Para esta autora, as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença, com interdependência entre uma e outra. Nesse caso, a diferença pode ser construída por meio da exclusão quando se vê a pessoa como o “outro”, e pode ser enriquecedora se for vista e tratada como fonte de diversidade e heterogeneidade. Buscamos tam-

bém nos apoiar em Silva (2012). Para este autor, identidade e diferença são criações sociais, simbólicas e discursivas e mantêm entre si relação de poder. Silva, considera que identidade e diferença também implicam nos fatores de inclusão ou exclusão.

Podemos dizer que esses aspectos teóricos embasam perfeitamente o processo pelo qual estão passando os sujeitos da comunidade Karitiana. Vejamos a identidade e a diferença com relação ao comportamento da juventude Karitiana atual. Os mais velhos estão “enxergando” os mais jovens como o “outro” na comunidade, pois estes jovens estão sendo afetados diretamente por outras identidades em função do mundo globalizado e, portanto, estão sendo “fragmentados”, incorporando outras culturais, outros comportamentos e formas de agir que divergem dos Karitiana mais velhos<sup>10</sup>.

Então, como qualquer jovem de outra sociedade, os adolescentes Karitiana querem usar roupas e sapatos da moda, brincos, pulseiras, anéis, pintar os cabelos, fazer tatuagem, andar de moto, de carro, participar de festas/baladas. Querem ter acesso aos meios de comunicação como celular, internet, rádio, TV, dentre tantos outros modos de vida dos quais os jovens Karitiana estão tendo conhecimento. Como disse Silva (2012), identidade e diferença não andam lado a lado de forma harmoniosa. É evidente que surgem os conflitos entre as gerações na comunidade indígena. Assim como gera também conflitos nas sociedades denominadas “brancas”, onde, muitas vezes, pais e filhos, professores e alunos também não se entendem, pois esse é um processo de inclusão e exclusão, é demarcação de territórios e, portanto, gera conflitos em função da relação de poder que está imbricada ao processo.

10. Não significa dizer que os Karitiana mais velhos não são afetados pelas mudanças em função do mundo globalizado. Eles também estão nesse mesmo processo de “fragmentação” dos sujeitos. No entanto, são mais resistentes às mudanças, enquanto os jovens estão mais suscetíveis a elas.



Portanto, na comunidade Karitiana, percebemos essa marcação de poder e a relação de exclusão em alguns segmentos, a exemplo: evangélicos e não evangélicos; adultos e jovens; quem usa bebida alcoólica e quem não usa; os empregados e os desempregados; os que moram na cidade e os que moram na aldeia; os estudantes e os não estudantes; os que participam ainda dos rituais de passagem e os que não participam; as meninas que jogam futebol e as que não jogam; as moças que casam na igreja e as que casam na “cultura” (como eles dizem), dentre outros.

E assim caminha o povo indígena Karitiana neste início do século XXI.

### Considerações finais

Quem é o índio no processo histórico? Quem é o *indígena* Karitiana no processo histórico de colonização do Estado de Rondônia e na atualidade? Essas perguntas se fundamentam especialmente em função dos termos utilizados para se referir ao povo indígena. Em tempos anteriores e, infelizmente, para muitos ainda hoje, a visão de “índio”, seria a figura de um “índio genérico”, colocado sobre o mesmo prisma, portador das mesmas características tanto físicas quanto psicológicas. Para muitas pessoas, o indígena é considerado um ser “selvagem”, um “animalesco”, desprovido de qualquer sentimento humano, ou ainda, visto apenas como uma figura exótica, que serve para diversão de povos de outros países e até mesmo de brasileiros desinformados.

Por outro lado, a ideia do índio “puro”, “inocente”, “coitado”, incapaz de tomar decisões, de cuidar da sua própria vida ainda é visto por alguns segmentos da nossa sociedade. No entanto, atualmente, pesquisadores estão olhando o indígena na sua essência. Está se percebendo, embora tardiamente, a figura de um *sujeito* construtor de sua história. O debate está se ampliando agora para outros aspectos importantes: sua identidade e cultura, sua forma de organização social, seus *discursos*, elementos que outrora não eram va-

lorizados, muito menos respeitados. Em consequência de não se “enxergar o outro” com suas peculiaridades, respeito à identidade cultural de outros povos, milhares de vidas indígenas foram ceifadas, muitas etnias dizimadas por completo, em função das violências pelas quais passaram os indígenas, especialmente em nosso país.

Vimos pelas narrativas analisadas, que as mudanças que estão acontecendo na comunidade são interferências dos Aparelhos Ideológicos de Estado, como as igrejas, a escola, as mídias, dentre outros fatores. As famílias já não possuem mais o mesmo “controle” sobre seus filhos. Os costumes e tradições foram e estão sendo de algum jeito modificados. Com isso, o indígena está se sentindo um sujeito “fragmentado”. A identidade que antes era tida como única, essencial, hoje, em função do mundo globalizado, passa a ser flexível, instável, contraditória, inacabada, acompanhando o comportamento do sujeito pós-moderno. A exemplo dos ritos de passagem, como o uso do caixão para enterrar o defunto, quando na cultura Karitiana o morto era enterrado apenas em uma rede, assim como, a ausência do trabalho das parteiras na comunidade porque, nos dias atuais, as mulheres Karitiana têm seus filhos em hospitais nas cidades.

Da mesma forma ocorre nas festas tradicionais. Pelo que vimos nos discursos, algumas festas já não são feitas há cinco anos. Os motivos são os mais diversos: a) falta de casa adequada para realização do evento (casa redonda, com esteio central), possibilitando fazer todo o ritual; b) realização das festas seguindo todas as regras do ritual, caso contrário há o castigo. Antônio, Antenor e Cizino confidenciaram que a maioria dos jovens não leva a sério os rituais, ou seja, não são todos que respeitam as regras. Por isso, os adultos se sentem desencorajados de fazer os rituais e correr o risco de desrespeitar o sagrado; c) a falta de matéria-prima, ou seja, os indígenas estão perdendo a prática de fazer grandes roçados de milho. Quando plantam é apenas para consumo próprio; d) nos rios



e terras próximos às aldeias não há mais peixes e caças com abundância. Isso tem dificultado a realização das festas da caça e do peixe. Inclusive, a festa da caça já não foi descrita pelos nossos colaboradores, foi apenas citada.

De qualquer forma, como foi dito antes, os nossos sujeitos enunciativos fizeram uso da linguagem para se comunicar. Logo, através das narrativas Karitiana, podemos ter conhecimento das representações, das ideias que revelam a compreensão que esses indígenas fazem dos acontecimentos no contexto em que estão inseridos. Dessa maneira, consideramos nas formações discursivas dos Karitiana não somente o que foi dito no momento da enunciação, mas as relações que esse dito estabelece com o que já foi dito antes, os discursos entrecruzados por outros discursos num processo de dialogismo e polifonia, conforme Bakhtin (2010).

E, assim, os Karitiana vão contando suas histórias, suas vivências, seus modos de se posicionar diante dos fatos do cotidiano. Daí que nos importa ouvir/ler as narrativas dos Karitiana para compreender seus anseios, suas “vontades de verdades”, perceber seus textos numa “arena de lutas”, como diz Foucault (2007) para se entender a trajetória histórico-social desse povo, pois para este autor o sujeito é constituído pelos acontecimentos discursivos.

### Referências

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. Tradução: Joaquim José de Moura Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010.

FEEREIRA NETTO, Waldemar. *Tradição Oral e produção de narrativas*. São Paulo: Paulistana, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2007.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer, como pensar*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MOUSER, Lilian. *Os Karitiana e a colonização recente em Rondônia*. Monografia (Bacharelado em História) Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, 1993.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. De volta para o passado: territorialização e “contaterritorialização” na história Karitiana. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 55-65, jan.-jun. 2010.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. *Inquietas Companhias – Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. 2010. Tese de doutorado. Campinas: fevereiro de 2010.

WOORDWAARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas Tadeu da. *Identidade e diferença: perspectiva dos estudos culturais*. (Org.). 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## LA ORALIDAD COMO FUENTE FIABLE PARA LA HISTORGRAFÍA AFRICANA POR LOS ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS

*Daniel Mutombo Huta-Mukana\**

*Marco Antônio Domingues Teixeira\*\**

**Resumen:** El estudio que aquí se presenta se basa en datos de las lenguas bantúes de la zona L. El desconocimiento y el escaso conocimiento de la historia africana, durante mucho tiempo, se sustentaron en la negación de la oralidad como fuente histórica y en la sobrevaloración del texto documental. Así, el presente trabajo aborda el tema de la Oralidad, única fuente de permanencia y supervivencia de las tradiciones y saberes de las víctimas de la diáspora y se realizó con investigación de campo, etnografía y entrevistas a hablantes de las lenguas Killubá y Cillubá. Em el siglo XV, cuando Portugal llegó al Congo, comenzó una de las tradiciones orales más importantes de la negrura bantú de la Diáspora, la Congada o el Reino del Congo entre los esclavos de América. La oralidad transmitía tradiciones y aseguraba la continuidad del conocimiento, sin perder los valores y virtudes de estas personas en África Central.

**Palabras-clave:** Congo; Batuismo; Oralidad; lingüística africana y la historia.

**Abstract:** The study presented here is based on data from the Bantu languages of zone L. Ignorance and little knowledge of African history, for a long time, were based on the denial of orality as a historical source and on the overvaluation of the documentary text. Thus, the present work addresses the issue of Orality, the only source of permanence and survival of the traditions and knowledge of the victims of the Diaspora and was carried out with field research, ethnography and interviews with speakers of the Killubá and Cillubá languages. In the 15th century, when Portugal arrived in the Congo, one of the most important oral traditions of the Bantu blackness of the Diaspora, the Congada or the Kingdom of the Congo began among the slaves of America. Orality transmitted traditions and ensured the continuity of knowledge, without losing the values and virtues of these people in Central Africa.

**Keywords:** Congo; Batuism; Orality; African linguistics and history.

### Introducción

En el siglo XV, Portugal llegó al Congo, gobernado por una monarquía cuya

\* Professor da Universidade de Mbuji-Mayi/Congo. Possui graduação em Filologia Românica pela Université Officielle du Congo (1971), especialização em Francês pela Université de Mons (1972), especialização em Filologia Africana pela Université Officielle du Congo (1971), mestrado em Linguística Africana pela Université Libre de Bruxelles (1973), doutorado em Langues et Littératures Africaines pela Université Nationale Du Zaïre (1977) e pós-doutorado pela Universidad de Alcalá de Henares (2001). Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Linguística Descritiva das Línguas Bantu.

\*\* Doutor em Ciências Socioambientais pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/NAEA, Universidade Federal do Pará. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Coordenador do GEPIAA/UNIR (Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicos). Coordenador do CPARQH/UNIR (Centro de Pesquisa em Arqueologia e História).

religión adoraba la ancestralidad, los Inkisses. Leyes aduaneras, tradiciones, idioma, todo era cuestión de conocimiento oral. Como en el caso del Imperio Saheliano, convertido al Islam, para evitar la esclavitud, el Rey del Congo se dejó bautizar por los frailes portugueses con el nombre del Rey de Portugal, Dom Afonso. Allí comenzó una de las tradiciones orales más importantes de la negrura bantú de la Diáspora, la Congada o el Reino del Congo entre los esclavos de América. La oralidad transmitía tradiciones y aseguraba la continuidad del conocimiento, sin perder los valores y virtudes de estas personas en África Central.

El estudio aquí presentado se basa en datos de las lenguas bantúes de la zona



L. El desconocimiento y el escaso conocimiento de la historia africana, durante mucho tiempo, se sustentaron en la negación de la oralidad como fuente histórica y en la sobrevaloración del texto documental.

El presente trabajo aborda el tema de la Oralidad, única fuente de permanencia y supervivencia de las tradiciones y saberes de las víctimas de la diáspora y se realizó con investigación de campo, etnografía y entrevistas a hablantes de las lenguas Kilubá y Cillubá. Es bueno recordar la gran riqueza cultural y lingüística del bantú, con sus más de 800 idiomas vivos en África, principalmente en las regiones occidental y meridional.

### Abreviaturas y datos gramaticales

O: morfema zero (= no marcado)

Cl: clase de acuerdos

I: infijo objeto

PA: prefijo adjetival

PN: prefijo nominal

PP: prefijo pronominal

PV: prefijo verbal

PS: prefijo substantival

SP: prefijo pronominal del relativo

El presente estudio se apoya sobre datos de dos lenguas bantúes de la zona lingüística L; se trata del kilubá L33 y del cilubá L31 (GUTHRIE, 1948). La presentación de los datos lingüísticos disfruta de la economía ortográfica del tono alto (agudo) por su frecuencia más atestada en susodichas lenguas; en todo caso, esa economía no se hace al nivel de los análisis. Por la claridad de los análisis, proponemos los cuadros de los clasificadores de las dos lenguas suso mencionadas:

Tabla 1: Clasificadores del cilubá

Clases	PN-	PP-	PV- 1.n- tú- 2.ú- nú-	-I- 1.-n- -tù- 1 - k ú - -nú-
1.	mú-	ú-	ù- / à-	-mú-
1a	∅-	ú-	ù- / à-	-mú-
2.	bá-	bà-	-	-

2a	báá(+n)	bàà(+n)	-	-
3.	mú-	ù-	-	-
4.	mí-	ì-	-	-
5.	dí-	dì-	-	-
6.	má-	à-	-	-
7.	cí-	cì-	-	-
8.	bí-	bì-	-	-
9.	n-	ú-	ù- / à-	-mú-
10.	n-	ì-	-	-
11.	lú-	lù-	-	-
12.	ká-	kà-	-	-
13.	tú-	tù-	-	-
14.	bú-	bù-	-	-
15.	kú-	kù-	-	-
16.	pá-	pà-	-	-
17.	kú-	kù-	-	-
18.	mú-	mù-	-	-

Una raya en una columna significa que el elemento presente aquí es igual al elemento de la columna de izquierda.

Tabla 2: Los clasificadores del kilubá (Nkiko Munya Rugero, 1974)

Clases	PS	PA	PP	PV	I	SP
				n-/ ná- tù-	-n- -itù-	
				ú- mú	-kú- -imù	
1.	mú-	-	ú-	-	-mú-	ó-
1a	%-	mú-	ú-	-	-mú-	ó-
1n	n-	mú-	ú-	-	-mú-	ó-
2.	bá-	-	-	-	-i-bà-	bò-
2a	bá:	bà-	-	-	-i-bà-	bò-
2n	bá-(+ n-)	-	bà-	-	-i-bà-	bò-
3.	mú-	ù-	-	-	-i-ù-	ò-
4.	mí-	ì-	-	-	-i-ì-	yò-
4n	n-	ì-	-	-	-i-ì-	yò-
5.	dí:	dì-	-	-	-i-dì-	dyò-
6.	má-	à-	-	-	-i-à-	ò-
7.	kí-	kì-	-	-	-i-kì-	kyò-
8.	bí-	bì-	-	-	-i-bì-	byò-
11	dú-	dù-	-	-	-i-dù-	dò-
12	ká-	kà-	-	-	-i-kà-	kò-
13	tú-	tù-	-	-	-i-tù-	tò-
14	bú-	bù-	-	-	-i-bù-	bò-
15	kú-	kù-	-	-	-i-kù-	kò-
16	pá-	pà-	-	-	-i-pà-	pò-
17	kú-	kù-	-	-	-i-kù-	kò-
18	mú-	kù-	-	-	-i- mù-	mò-



El cuadro precedente es de Nkiko Munya Rugero; lo hemos fielmente descrito salvo la representación de los tonos. Además, hay que afirmar que con respecto a la situación del Bantu, las clases 1n y 4n serían simplemente las clases 9 y 10 como en los clasificadores del cilubà encima. En cuanto a la observación susomencionada acerca de la presencia de un rayo en una columna, ésa vale también aquí.

### Acerca de algunos prejuicios

El desconocimiento del África o su mal conocimiento se fundamenta en la convicción lamentable de parte de la mayoría de los especialistas historiadores no obstante mascarones de proa que sostienen con obcecación que historia e historiografía no se fundan más que sobre los escritos. Además éstos son convencidos que no hay escritos en África tradicional. De este modo desconocen la existencia de los jeroglíficos egípcios sin olvidar varias formas de escritura cuyo descubrimiento no deja de confirmarse cada día por muchos medios como:

- el arte africano (escultura, escarificaciones, máscaras, dibujos sobre algunos objetos como calabacinos, taparrabos de rafias, tambores, tam-tams, estatuas, flechas, etc);
- la arqueología que descubre inscripciones en cuevas o sobre piedras en diferentes lugares (en la orilla de los ríos o en la falda de las colinas). Todo ésto constituye un conjunto de mensajes que la sociedad destina a sus miembros y que funcionan más que los escritos: todo ésto permite informar sobre el pasado de los pueblos y, entonces, sobre su historia.

La negación de la existencia de una historia africana “falta de escritos” es bien conocida. Doctor Okon Edet Uya consagra muchas páginas a este tema y desaprueba enérgica y totalmente el supuesto argumento apoyado sobre los escritos. El punto de vista de E. H. Carr merece ser tomado en consideración:

Ningún documento podría decirnos más de lo que su autor pensaba – lo que pensaba que había sucedido, lo que pensaba debía haber sucedido o sucedería, o, quizás, tan sólo lo que él deseaba que otros pensaran sobre lo que él pensaba o aún, simplemente, lo que él mismo pensaba acerca de lo que pensaba. (CARR citado por UYA, 1990, p. 16)

Los autores como David Hume, George Hegel, Hug Trevor-Roper, etc., pertenecen a este campo de los negantes de la existencia de una historia africana.

En frente de este punto de vista hay otro que reconoce la existencia de una historia africana. Se trata de autores como Mario Corcuera Ibañez, Beatriz Hilda Grand Ruiz, Okon Edet Uya, Josep Ki-Zerbo, Cheik Anta Diop, Théophile Obenga, etc. Éstos toman en consideración y se apoyan sobre elementos como el arte, la religión, el quehacer en todos los ámbitos de la vida, las leyendas, los mitos, etc. Analizando minuciosamente la argumentación de dichos autores se puede resumir en una palabra que, al fin y al cabo, es el ser humano que teje y hace su historia de tal manera que ésa existe con aquél, en cualquier parte del mundo y ésa historia se transmite de tal o cual manera, según las sociedades.

Lo escrito es desmedulado, frío e inerte, diríamos no sin razón que lo escrito es muerto con respecto al oral que es vivo y procede del componente kinestésico cuyos elementos son, entre otros, el gesto, la entonación, la mirada, etc, elementos que acompañan la palabra en situación dialogal.

La cita de E. H. Carr mencionada arriba muestra que cualquier escrito permanece todavía el reflejo de su autor en lo que piensa o que quiere pensar y transmitir. Y como es el ser humano quien teje su historia, sostenemos que la historia de los pueblos dichos “sin escritura” debería auscultarse y descifrarse de otro modo. África ha conocido sus formas de escritura; África ha conocido su historia viva y real, expresada por sus leyendas, por sus mitos, por sus varios géneros literarios que permiten



comprender y restituir la organización social, política, económica, cultural y religiosa de sus miembros. Lo que vamos a intentar recurriendo a las fuentes de la tradición oral para mostrar cómo la lingüística africana puede asegurar la comprensión de las realidades africanas tradicionales y, por lo tanto, la historia del África cuya existencia se queda sigue siendo un escollo por la mayoría de los historiadores anacrónicos. Del mismo golpe, habríamos mostrado que la autarquía científica es superada en el día de hoy: la interdisciplinaridad es la regla enriquecedora.

### Recurso a las fuentes de la tradición oral

Los historiadores anacrónicos rinden un verdadero culto a los escritos desconociendo así la fuerza y la vitalidad de lo oral. Sin embargo, debemos admitir que algunos historiadores avezados ya lo han comprendido y recurren alegremente a las fuentes de la tradición oral. A este título, Jan Vansina define las fuentes orales como “... *todo testimonio verbal que informe sobre el pasado*” (Jan Vansina citado por UYA, 1999, p. 35). A partir de esa definición que Vansina da de la oralidad, Okon destaca tres elementos fundamentales que son:

- testimonios verbales y entonces transmitidos por la expresión oral con posibilidad de ser hablados o cantados;
- testimonios transmitidos y entonces algo puede ser sucedido de generación en generación según el modo de memoria colectiva del grupo. Claro, la memoria se debilita.
- testimonios del pasado.

Estamos totalmente de acuerdo que las fuentes de la tradición oral permiten ciertamente la reconstitución del pasado de los pueblos dichos “sin escritura” y que, además, esa reconstitución se hace en cierta medida dada la debilitación de la memoria de los custodios a través del tiempo y del espacio, según las costumbres así como los métodos corrientes en los grupos en cuestión.

Como lingüista africanista enamorado de una lingüística africana abierta, globalizante y liberadora, una lingüística que reciba y dé a otras disciplinas científicas, permanecemos convencidos de la utilidad de la ciencia lingüística a la historiografía africana.

### Interacción entre la lingüística y la historia africanas

#### Consideraciones generales

La presencia del ser humano en cualquier parte del mundo sobreentiende la de sistema(s) lingüístico(s) por el (los) cual(es) aquél transmite sus experiencias con sus semejantes. Esas experiencias no son otra cosa sino unos elementos de la trama histórica de cada pueblo. A este efecto, hay lugar convencerse de lo que los estudios lingüísticos abarcados en el ámbito multidisciplinario permiten reconstituir el pasado de los pueblos. Más de una pista son posibles:

1. estudio de los apellidos (antroponimia);
2. estudio de los nombres de lugares (toponimia);
3. estudio de los nombres de ríos, arroyos y lagos (hidronimia);
4. estudio de los nombres de montañas (oronimia);
5. estudio de los nombres de clanes (clanonomía);
6. estudio de los nombres de plantas y árboles (dendronimia);
7. estudio de los nombres de animales (zoonimia);
8. estudio de las palabras que designan diferentes objetos artísticos (estatuas, tambores, flechas, calabacinos, xilófonos, etc.);
9. recurso a la glotocronología para calcular el tiempo transcurrido desde la separación de dos o más de dos pueblos.

Cualquier que sea el estudio, la cosa que importa subrayar es el hecho que nin-



gún signo lingüístico se da de manera arbitraria en el sentido saussuriano, afirmando que el lazo existente entre el significado y el significante se queda inmotivado. En efecto y para nosotros, somos propensos a sostener que el signo lingüístico es algo que tenga una motivación al punto de partida; a la larga esa motivación puede disminuir hasta al desaparecer en unos casos. De toda manera la motivación de cada signo lingüístico procede de más de una cosa. Se puede tratar de:

- hechos pragmáticos que reglamentan la dación del nombre dentro de un grupo lingüístico determinado como la posición del niño(-a) en familia; la intención del donador del nombre con el denominado; las circunstancias de nacimiento del niño(-a) o ellas en relación con la vida de los parientes en la sociedad (su riqueza o pobreza; las críticas hechas contra ellos; la estima o no de que disfrutaban en la sociedad, etc.);
- epónimo recordante el nombre del jefe o de la persona que condujo al grupo emigrante;
- nombre dado en recuerdo de un lugar anteriormente ocupado por el grupo y que tiene que perpetuar en su memoria;
- presencia abundante de tal o cual cosa/objeto (animal, planta, árbol...) en un lugar;
- forma de hojas de tal o cual árbol, planta, etc...
- medio ecológico donde vive tal o cual especie animal, vegetal, etc...
- virtudes terapéuticas de tal o cual especie vegetal...
- recuerdo de un acontecimiento histórico: advenimiento de un personaje; llegada de un jefe en el pueblo; período de hambre; etc.

La experiencia adquirida en el campo de estudios dendronímicos (campo de la flora) y zoonímicos (campo de la fauna) muestra que el análisis morfosemántico de

cualquier signo lingüístico permite extraer su sentido y comprender así la organización de las estructuras sociales, políticas, económicas y administrativas de las sociedades tradicionales africanas así como su historia reconstituyendo, por ejemplo, los movimientos migratorios de los pueblos. Lo que nos proponemos intentar en las líneas siguientes analizando los datos lingüísticos del sector onomástico.

### **Organización social, política y administrativa del reino lubà tradicional**

#### *Datos históricos*

Estudiando los antiguos reinos del África Central y particularmente ellos de la sabana, Jan Vansina reconoce y explica la modicidad de datos sobre el reino lubà por la ausencia de materia dispuesta. Además lo expresa en estos términos: “*Les versions qu’on a pu recueillir montrent seulement à quel point nous manquons d’une étude générale des traditions orales Luba*” (VANSINA, 1965, p. 56).

En total, Vansina consagra cinco páginas a la historia del reino lubà, lo que es más nimio.

Para colmar la carencia de datos sobre el reino lubà como sobre cualquier grupo tradicional africano, pensamos que se puede usar con eficiencia los elementos lingüísticos y apoyar así la tradición oral en la reconstitución del pasado de los pueblos. Una manera eficiente de estudiar las realidades de las sociedades “sin escritura”, aquí tradicionales africanas.

En cuanto a los conceptos occidentales de rey, reino, imperio, etc., proponemos el recurso a los términos del terruño africano como no existe correspondencia total término a término entre dos lenguas diferentes y que, además, dichos conceptos nunca cubren exactamente las realidades vividas en África.

#### *Análisis lingüístico de algunos términos*

El análisis que presentamos a continuación no sigue el orden alfabético de los



términos descritos. Se trata de un orden más bien lógico partiendo de la idea del poder y pasando por la persona que lo ejerce así como las quienes la rodean y la ayudan o simplemente cogenestian con ella.

El corpus cuenta con 25 palabras cuyo análisis se hace según el proceso siguiente:

- fijación de la palabra,
- análisis morfosemántico,
- presentación del sentido general,
- comentario apoyado sobre los detalles destacados que explican el funcionamiento social, político y administrativo de la sociedad lubà tradicional como estructura dinámica a la manera de cualquier sociedad de los hombres.

1. Bukalenga	: sustantivo de clase 14;
Bú-	: PN de clase 14 con sentido de cualidad, estado, abstracto”;
ká-	: PN de clase 12 expresante el diminutivo con conotación apreciativa;
-léngá	: tema adjetival con sentido de “bueno, bello, bonito”

Sentido general: La palabra bukalenga significa “algo que es bueno ejercer y que permite la mejoración de las condiciones de existencia; el poder”.

Comentario: Tradicionalmente, en el humus cultural lubà, el poder se concibe como algo que se ejerce para mejorar las condiciones de vida del pueblo; es por ésto que en la mayoría de los casos, el poder se obtiene por competición (kwaba bukalenga = participar en la competición para el poder) dentro de los candidatos, todos miembros de las líneas jefales, y al fin y al cabo es el mejor de todos los candidatos quien toma el poder (candidato con unos valores éticos, candidato que sabe partir con los demás, etc.).

Mejorar las condiciones de vida del pueblo equivale a unos actos concretos que el jefe se fija realizar durante su mandato, entre otras cosas las siguientes:

- asegurar y proteger la integridud territorial;
- garantizar la paz y la armonía inter e intra clanes;
- garantizar la comida a los indigentes;
- refrenar las endemias;
- mantener buenas relaciones con los vecinos, etc.

En total, el ejercicio del poder es un cargo que merece competencia y un poco de amor de parte del poseedor del poder.

2. Bumfùmù	sustantivo de clase 14;
bú	PN de clase 14 con sentido de “cualidad, estado, abstracto”; una variante del PN de clase 1ª; aquí la consonante nasal N se realiza m delante una consonante labial f;
-n-	
-fùmù	tema sustantival derivado del radical verbal -fùm- que significa “coser, remendar”; así el tema sustantival -fùmù se deja analizar como -fùm-ù cuyo radical verbal -fùm- y sufijo de agente -ù existente al lado de -í, etc.

Sentido: El sustantivo Bumfùmù significa “algo que sirve a construir al pueblo, algo que permite la mejoración de las condiciones de vida del pueblo o dicho de otro modo el equivalente de bukalenga ya analizado.

Comentario: Ver arriba número 1.

3. Bùlòpwê	: sustantivo de clase 14;
bù-	: PN de clase 14 (con tono bajo en lugar de alto);
-lòpwê	: Tema sustantival significativo “ser supremo”

Sentido: Poder supremo de sangre que se confirma por una ceremonia de investidura; ésta tiene lugar en una casita llamada “Kobo kàà malwa = Casita de desgracias en que el jefe Mùlòpwê comete un incesto con su sobrina que se llama Inabànzà, guarda de emblemas sagrados (ver el número 12).

Comentario: El término Bùlòpwê muestra el carácter más fuerte del poder tradicional lubà que fue fuertemente centralizado aunque con una división de tareas claramente definida como lo ilustran muy bien los términos analizados más abajo.



4. Mukalenga	: sustantivo de clase 1;
mú-	: PN de clase 1;
-ka-	: PN de clase 12 (ver arriba número 1);
-léngá	: tema adjetival (ver arriba número 1)

Sentido: señor, jefe, una persona respetable y digna de confianza. Es por ésto que en la sociedad lubà se entiende más a menudo la frase siguiente:

Mukalenga ùdi wènda nè òyi = el jefe, la persona respetable siempre camina con su voz, lo que significa “Su voz hace acto de fe” o dicho de outro modo: “Nunca miente, siempre dice la verdad”.

Comentario: Ver arriba. Se trata de toda persona que tiene un poder o cualquier forma de dignidad. En el lenguaje de cada día, el término Mukalenga se emplea con sentido de respecto hacia cualquier ser humano fuese jefe o no.

5. Mfùmù	: sustantivo de clase 1ª;
N-	: una variante del PN de clase 1ª : N se realiza M delante una consonante labial;
-fùmù	: tema sustantival derivado del radical verbal -fùm- (ver los detalles arriba número 2)

Sentido: señor, jefe.

Comentario: Ver arriba números 1 y 2; se trata de cualquier señor respetable o del jefe que realmente detiene el poder. Todo el comentario hecho acerca del término mukalenga vale aquí también.

6.- Mùlòpwê	: sustantivo de clase 1;
Mu-	: PN de clase 1 (con tono bajo);
-lòpwê	: Tema sustantival (ver los detalles al número 3 arriba);

Sentido general y comentario: reportarse al número 3 arriba.

7.- Ntiitè (-à) / Ntwitè (-à)	: una variante del PN de clase 1 con tono bajo;
N-	: tema sustantival derivado del radical verbal
-tiitè (-à) / -twitè (-à)	-ít- “ remar, conducir una barca, un canoa, etc.”

Sentido general: Ministro encargado de la dirección del gobierno cuyo término

lubà es cikalààlà, lo que significa algo cuyas diferentes partes tienen relaciones íntimas entre sí. El término cikalààlà muestra que los miembros del gobierno en el reino tradicional lubà tuvieron la obligación de comportarse juntos en todo su funcionamiento.

Comentario: Se trata de la persona encargada de la ceremonia de investidura de Mùlòpwê y que, a este título, conduce al conjunto de los ministros sigue siendo Primer Ministro o simplemente el primus inter pares. Al morir de Mùlòpwê, es Ntiitè / Ntwitè que se encarga del ceremonial mortuario mientras que la transición se queda dirigida por Cikalà (ver número 13 abajo).

8.- Banza (-è)	: sustantivo de clase 1ª con prefijo zero (no marcado);
-bànzà	: Tema sustantival de clase 11 con el prefijo lú- y cuyo sentido es patio.

Sentido general: Se trata del patio o del conjunto de las casas del jefe así como ellas de todos los ministros que hacen parte de los familiares del jefe.

Comentario: Banza (-è) ejerce las funciones de mensajero de Mùlòpwê y trabaja así como Ministro de Exteriores. Dadas sus solicitudes, Bànzà se está siempre cuidado en el patio de Mùlòpwê donde tiene su casa como, por lo menos, todos los demás dignitarios (ministros). La característica notable de Bànzà es de ser físicamente muy fuerte; de aquí el término Bànzàbànzà que significa: título honorífico; hombre muy fuerte físicamente.

9.- Ntiitè (-à) / Ntwitè (-à) Iya mukonko	
Iya	: forma conectival en empleo absoluto, es decir fuera de todos acuerdos gramaticales;
mukonko	: sustantivo de clase 3;
mú-	: PN de clase 3;
-kónkó	: Tema sustantival derivado del radical verbal -kónk- que significa “preguntar, reclamar”. La vocal final -ó /-ú realizada -ó por asimilación con la vocal temática del radical es sufijo de acción : la acción de preguntar, de reclamar. Entonces, el término mukonko significa : fondos, financieros.

Sentido general: Se trata de la persona encargada de reclamar el tributo; esta persona funciona como Ministro de Hacienda y de problemas tributarios.



10.- Shabànzà	: sustantivo posesivo de clase 1ª con PN zero, no marcado (ver número 8 arriba);
Shá-	elemento medián siempre ligado a otro elemento como sustantivo, apellido... y significante : "padre de, dueño".
-bànzà	: patio (ver arriba número 8);

Sentido general: Dueño del patio y encargado de toda la gestión del patio jefal (problemas de justicia, guardia de emblemas sagrados, problemas de sucesión fijando el histórico, etc.).

Comentario: Shabànzà funciona como biblioteca viva del reino; él conoce toda la historia del grupo e interviene cuando se necesiten las cuestiones de sucesión de natura política u otra. Como todos los demás ministros, Shabànzà vive en la corte de Mùlòpwê.

11.- Ntalaja	: sustantivo de clase 1ª;
N-	: una variante del PN de clase 1;
-tálájá	: Tema sustantival derivado del radical verbal -tálaj- que significa : "pacificar, sosegar, tranqüilizar".

Sentido general: Se trata de la persona que guía de todos que asisten a las audiencias públicas en la corte del jefe.

Comentario: Ntalaja tiene las funciones de ministro encargado de mantener el orden durante las audiencias públicas; a este título, se ocupa del orden público en general, lo que equivale más o menos al cargo del Ministro de Interior sin serlo porque este cargo es asumido por Cìkalà (ver número 13 abajo).

12.- Inabànzà	: sustantivo posesivo de clase 1ª (con PN zero, es decir no marcado);
Íná-	: elemento medián siempre ligado con otro elemento (sustantivo, pronombre posesivo...) y significante madre de, dueña de...
-bànzà	: patio (ver arriba número 8).

Sentido general: Aquí se trata de la sobrina del jefe, ella con la cual éste comete el incesto cuando tiene lugar su propia investidura (ver arriba número 3).

Comentario: Inabànzà juega un rol más importante en la corte del jefe (que es

realmente su tío materno) , entre otras cosas las siguientes:

- guardar los emblemas sagrados junta con Shabànzà;
- ocuparse del control de las mujeres del jefe salvo la primera que se llama Mun-twabene, considerada como la jefe de todas las demás mujeres;
- ser trasladada al mismo tiempo con el jefe (Mùlòpwê) y la primera mujer del este cuando tienen lugar la investidura y los funerales del jefe;
- ocupar, junta con la primera mujer del jefe, una parte del territorio en su propia responsabilidad sin ningún control de parte del nuevo Mùlòpwê.

Como se puede constatar, Inabànzà cuenta entre las personas las más importantes del reino tradicional lubà: la consagración de la participación activa de la mujer en la gestión de la cosa pública o dicho de otro modo "gender" en el día de hoy.

13.- Cìkalà	: sustantivo de clase 7 (en la lengua cilubà L31);
Ci-	: PN de clase 7 (con tono bajo) expresante una acción habitual o una profesión;
-ìkal-	: radical verbal cuyo sentido es : "estar, ser, permanecer";
-à	: sufijo de acción.

Sentido general: Se trata de una persona que se queda en la corte del jefe y al lado de éste.

Comentario: Cìkalà designa la persona que tiene la carga del Ministro de Interior; esa persona asegura la transición para evitar así el vacío jurídico política y administrativamente después de la muerte de Mùlòpwê y ante la investidura del nuevo Mùlòpwê (ver número 16 abajo). La importancia de Cìkalà es tal que la literatura oral lubà conoce esta canción:

*Mukalengeee, tùmütùlà penyì  
Anu mwà Cìkalà,  
Cìkalà ùdimù anyì, Cìkalà mmùtupù...*

Traducción literal:



El jefe, pongámoslo dónde?  
Únicamente a la casa de Cikalà  
Cikalà está en su casa o Cikalà no está?,  
etc.

14.- Kitentà	: sustantivo de clase 7 (en la lengua kilubà L33);
Ki-	: PN de clase 7 (correspondiente a cí- en la lengua cilubà);
-téntà	: Tema sustantival derivado del radical verbal -tént-am- que significa ser elevado, estar encima;

Sentido general: Kitentà es un lugar elevado, una cima de montaña, etc.

Comentario: La palabra Kitentà designa la capital del reino donde se quedan las casas del jefe y también ellas de todos sus funcionarios. Kitentà es habitualmente un lugar más elevado y que atrae a todos por su limpieza, su importancia numérica de la población y las actividades sociales, políticas y económicas practicadas en este lugar comparativamente a los demás rincones del reino.

15.- Kalàlà	: sustantivo de clase 1ª con PN zero, no marcado; este sustantivo se deriva del radical verbal -làà- que significa: "dormir, quedarse al lado de alguien"...
-------------	--

Sentido general: Se trata aquí de un dignitario muy importante, comandante en jefe del ejército; su casa está al lado de la casa del reino.

Comentario: La ubicación del domicilio de Kalàlà al lado del jefe muestra a qué punto el poder siempre se apoya sobre la fuerza armada; pensar en el contrario sería un simple sueño, signo de inmadurez política. Todo esto sobreentiende que cualquier que sea el poder temporal, éste permanece lo que es, así que se puede sostener que no existe un poder político que sea ideal en esa tierra de los hombres. Además la ubicación en cuestión permite al jefe que se ande con ojo sobre el comandante y, directamente sobre el ejército para evitar toda forma de golpe de estado. Desde otro punto de vista, un adágio lubà lo dice de manera clara:

*Budimù mbupita bwanga*

Traducción literal: La aptitud vale más que el remedio. Lo que significa que más vale prevenir que curar. En una palabra, se trata de la prudencia en todas circunstancias. Una de las reglas de comportamiento para la vida en sociedad de los hombres.

16.- Nsíkala	: sustantivo de clase 1ª;
N-	: una variante del PN de clase 1 (consonante N)
-sí	: Tema sustantival cuyo sentido es tierra, feudo;
-íkal-	: radical verbal que significa: ser, estar, existir, permanecer;
-á	: final verbal al infinitivo.

Sentido general: Se trata de la persona que dirige la regencia; esta persona permanece sentada en el trono, guardando las tierras, el dominio, el reino durante la transición para evitar el vacío jurídico política y administrativamente después de la muerte de Mùlòpwê regnante y ante la investidura de su sucesor (ver arriba número 13).

Comentario: La organización política y administrativa del reino tradicional lubà fue pensada de tal manera que hubo también un período de transición entre la muerte de un jefe y la investidura de otro. Ese período se llama "Umbukena", lo que significa: el estado durante el cual no existe nada. Es precisamente durante este período que Nsíkala (Cikalà) tenía la dirección del territorio para evitar el vacío jurídico. Desde la investidura del nuevo jefe, Nsíkala dejaba de ejercer sus funciones de regente y tomaba su plaza al lado del jefe.

17.- Mfùmù a bakesè	: forma conectival cuyo análisis es el siguiente:
Mfùmù	: ver arriba (números 2 y 5);
a	: partícula conectival con sentido de (pertenencia).
bakesè	: adjetivo sustantivado de clase 2;
ba-	: PN de clase 2;
-késè	: Tema adjetival cuyo sentido es: pequeño, joven y entonces juventud.

Sentido general: Se trata de la persona que se encarga del encuadramiento de la juventud para su educación a la vida en la sociedad de los responsables



(iniciación, caza, pesca, agricultura, lucha, diversas actividades profesionales como la construcción de casas, la forja, la fabricación de flechas, de objetos artísticos, etc.).

Comentario: Mfùmù a bakesè es el Ministro encargado de la juventud en todos los aspectos (juegos, trabajos, iniciación, educación no formal por narraciones literarias, etc.). A nuestro modo de ver se puede confirmar que se trata aquí de una prueba más evidente de lo que África tradicional en general se preocupó de todos sus miembros de la sociedad para asegurar y sentar el sentido de responsabilidad a gran escala: responsabilidad hacia y para todo el grupo.

18.- Mfùmù a mitù	: forma conectival cuyo análisis es:
Mfùmù	: ver arriba (números 2 y 5);
a	: partícula conectival cuyo sentido es: "de" (pertenencia);
mitù	: sustantivo de clase 4;
mí-	: PN de clase 4;
-tù	: Tema sustantival cuyo sentido es: "cabeza".

Sentido general: Aquí se trata de la persona encargada de reunir las cabezas de animales tomados de caza.

Comentario: Como el jefe es la cabeza del grupo que dirige, se lo ofrece las cabezas de todos los animales tomados de caza. Mfùmù a mitù funciona así como dignitario (ministro) que se ocupa de controlar el sector de la caza y de la pesca, dos sectores tan importantes entre las actividades profesionales en las sociedades tradicionales africanas. Se puede decir que el dicho dignitario juega el rol de Ministro de Administración de Montes. La caza y la pesca son dos sectores que aseguran la comida para cualquier visitante y en cualquier circunstancia en la corte del jefe; aquí se come y se bebe a cada momento de noche como de día. En la sociedad lubà se entiende la frase siguiente:

*Mwà mukalenga mùdi nshimà mùdi maalà*

Traducción literal: En la corte jefal hay comida y bebida. Lo que significa que

allí hay siempre alegría y goce; nunca se lamenta de nada.

19.- Mfùmù a nzoòlò	: forma conectival cuyo análisis es:
Mfùmù	: ver arriba (números 2 y 5);
a	: partícula conectival cuyo sentido es: "de" (pertenencia);
nzoòlò/ nzoòlò	: sustantivo de clase 4 <sup>a</sup> ;
n-	: una variante del PN de clase 4
-zóólò/-zòòlò	: Tema sustantival que significa: "gallina".

Sentido general: Se trata de la persona cuyo cargo consiste en la reunión de los tributos de gallinas debidos a Mùlòpwè.

Comentario: Es importante subrayar que a cada momento sobre todo del día o de la noche, la corte jefal está llena de gente que bebe y come mientras que se desarrollan diversas manifestaciones: goce (canciones, danza...), juicio de variados litigios sociales, políticos, etc. Para estar frente a todos los gastos, el pueblo subviene a las provisiones en forma de tributos y como la gallina juega un rol de primer plano en el humus cultural lubà, se necesita un dignitario que tenga como carga la reunión de las gallinas ofrecidas. Hay también dignitario que se ocupa de tributos de cabras y de todo producto de la cría doméstica. La división de tareas según los sectores de la vida.

20.- Mwadyà-mbalà	: sustantivo compuesto en forma conectival cuyo análisis es:
Mwadyà	: conectivo sustantivado de clase 1;
mú-	: PN de clase 1;
-ál-	: Radical verbal que significa "esperar a alguien"; la consonante l se realiza d al contacto con la vocal i;
-i	: sufijo de agente; al contacto con otra vocal, aquí la vocal a partícula conectival, i se semivocaliza y se vuelve a y;
-ú	: PP cl 1;
--a	: partícula conectival cuyo sentido es "de" (pertenencia);
n-	: una variante del PN de clase 1; la nasal N se rea liza M delante una labial (aquí b);
-balà	: Tema sustantival "casa reservada a unas observancias culturales".

Sentido general: Se trata de la persona encargada de la custodia de las ofren-



das del culto ancestral. Esa persona es una mujer a la edad de menopausia y muy equilibrada, capaz de guardar un secreto y, además cercana del jefe.

Comentario: El culto rendido a los antepasados ocupa una plaza central en la vida del africano tradicional además jefe. Ésto se comprende cuando se sabe el rol capital que juegan los antepasados en la visión jerárquica de los seres espirituales hasta el Ser Supremo (en la lengua cilubà: Mvidi Mukùlù, Mulopò, Maweeja wa Cyamà,...y en kilubà: Leesa, Mvidi Mukùlù...). Este se queda encima de todos los demás espíritus. Las ofrendas destinadas al culto son así una manifestación de la comunión permanente existente entre los vivos y los muertos que nunca son muertos. De este modo asistimos a una especie de movimiento recíproco: por una parte, la intercesión de los antepasados al lado del Ser Supremo y en favor de los vivos y, por otra, el reconocimiento de parte de los vivos hacia los antepasados: éstos son mediante y aquéllos beneficiarios.

La importancia acordada a las ofrendas a los antepasados explica y justifica la de la necesidad del cargo otorgado a Mwadyà-Mbalà en la organización del reino tradicional lubà. Las ofrendas destinadas al culto merecen unos cuidados particulares con vistas a evitar su mancha. De allí la importancia de Mwadyà-Mbalà.

21.- Kakonà | : sustantivo de clase 1ª con prefijo zero = no marcado; su sentido es "juez".

Sentido general: El antropónimo Kakonà procede del infinitivo lubà "kukonanana" cuyo sentido es "seguir los pasos, las huellas de alguien; seguir una pista observando el suelo" (Em. Willems, Le dictionnaire Tshiluba – Français, Lulubourg, 1936, p. 115).

Comentario: El cargo de Kakonà consiste en el dictar un fallo después de entender a todos, es decir después de haber examinado el pro y el contra. Cuando dice el derecho, Kakonà nunca lo hace solo, siempre se rodea de otros dignitarios como

"baakùse" = los sientos, es decir la base de la sociedad dada su edad y su experiencia de la vida en sociedad. Para ejercer sus funciones con más de equidad, Kakonà se muestra a menudo duro de comportamiento y severo hacia sí mismo.

22.- Kaalùlà | : sustantivo de clase 1ª con prefijo zero = no marcado; su sentido es "quien procede al reemplazo".

Sentido general: El antropónimo Kaalùlà se deriva del radical verbal -álul- que significa "proceder al cambio de posición, de plaza; proceder a la substitución de..".

Comentario: En el reino tradicional lubà Kàalùlà es este dignitario cuyo cargo consiste en proceder al relevar a alguien de su cargo en caso de insuficiencias éticas, profesionales, etc. y, ésto, hasta criticar públicamente al jefe. Lo que vale a Kaalùlà el apodo siguiente: *Kaalùlà cyaka-myandà* = *Kaalùlà*, el afrontador de los acontecimientos.

23.- Ciloolo (-u) | : sustantivo de clase 1ª; su sentido es "pequeño dignitario, vasallo"; este antropónimo se deriva del radical verbal -lòòl- que significa "mirar sólo sin participar".

Sentido general: Ciloolo es un dignitario de pequeña importancia quien asiste sin participar en la toma de decisiones.

Comentario: El cargo de Ciloolo/Biloolo vuelve a unos clanes que nunca pueden aspirar a las funciones jefales.

24.- Cilombò (-ù) | : sustantivo de clase 1ª; este antropónimo se deriva de la base verbal -lòmbol- que significa "indicar la dirección, la carretera caminando delante; guiar; tener la cabeza".

Sentido general: Cilombò tiene el sentido de valeroso, valiente.

Comentario: Cilombò marchaba con Kalàalà como comandantes de las fuerzas armadas del reino. Y por extrapolación cada persona que guía, que marcha a la cabeza de un grupo se llama Cilombò. Su correspondiente en la lengua kilubà es Kilombò. Lo que hace pensar en las palabras "Quilombo, quilombola". que se encuen-



tran en la literatura científica afro-brasilera” con, en la mayoría de las veces, un sentido a menudo desorientado.

25.- Kalombò : sustantivo de clase 1ª ; como el precedente, el antropónimo Kalombò se deriva de la base verbal -lòmbol- “indicar la dirección, la carretera caminando delante; guiar; tener la cabeza”.

Sentido general: Kalombò tiene el sentido de jefe, dirigente.

Comentario: En todo el espacio cultural lubà, el jefe se deja apostrofar por el antropónimo Kalombò. Además existe una forma de ritmo ejecutado con los xilófonos y que tiene como nombre “tulombò”; este ritmo es de tipo guerrero para estimular a los combatantes.

### Conclusión

Del análisis de los datos lingüísticos que acabamos de presentar, hay lugar destacar unos puntos concluyentes como los siguientes:

1) El análisis susodicho muestra muy bien que el recurso a los datos lingüísticos en el estudio de las realidades africanas se yergue como una fuente fiable para el conocimiento del pasado de los pueblos “sin escritura”, para su historia en todos los aspectos de la vida: organización social, política, económica, cultural...

2) No es la escritura que hace la historia de cualquier pueblo sino sus hechos cotidianos expresados y transmitidos por medio de la lengua. En el caso presente, se trató de datos de tipo morfológico y, entonces, más resistentes a toda especie de modificación y al préstamo.

3) El concepto del poder así como su ejercicio nunca es un legado de un pueblo a otros: cada grupo humano lo conoce y lo practica según su modelo sin echar la posibilidad de interinfluencia debida al contacto de los pueblos. En todas partes del mundo donde se hallan seres humanos hay organización social, política, económica y cultural sobre todo.

4) En África tradicional en general y, en el humus cultural lubà en particular, el poder tuvo como fundamento esencial la mejoración de las condiciones de vida de las poblaciones. Es por eso que el jefe vivía en medio de su pueblo, rodeado de sus colaboradores, de sus ministros cuyas atribuciones eran claramente definidas y diversificadas. La claridad de las funciones de los ministros al rededor del jefe en el reino tradicional lubà pone en relieve la noción de responsabilidad personal y colectiva, sagrada y tan cara en África tradicional: cada uno por y para el grupo; de allí el uso del plural generalizado en lugar del singular que pasa así como una forma prohibida en cuanto a las estructuras verbales por ejemplo.

5) La mujer no fue ausente en el ejercicio de la cosa pública y su rol no se halló menos importante. Basta con recordar que la mujer jugó un rol notable como él de Muntwabene (= la primera mujer de Mùlòpwê) , él de Inabànzà (= la sobrina de Mùlòpwê con la cual éste comete el acto incestuoso durante su investidura) así como el rol de Mwadyà-Mbalà (ver número 20 arriba). No es cierto que tenemos allí la concretización del concepto de “gender” ya en África tradicional tan presentada como terreno donde la mujer no es otra cosa sino una cosa en el sentido latino de la palabra “res”, con toda su conotación despreciada. Nada de todo ésto; nada de todo ésto si África se describe del interior.

6) El análisis de diferentes términos expresantes las funciones políticas asumidas por diferentes dignitarios en el reino tradicional lubà permite sostener que el sistema político lubà tradicional fue de tipo democrático con un núcleo fuertemente centralizado: los ministros vivían al lado de Mùlòpwê que se hallaba así en el centro del patio de su capital, su Kitentà.

7) En una palabra, podemos afirmar que la Lingüística Africana abarcada de manera globalizante, es decir en ósmosis con otras disciplinas de las Ciencias Sociales u otras (historia, sociología, antro-



pología, geografía, etc.) se yergue como una fuente asegurante para el uso de la oralidad y la reconstitución del pasado de los pueblos “sin escritura”, aquí de los pueblos africanos y, consecuentemente, para el mejor conocimiento de su historia dentro y fuera del Continente, por el análisis de los datos lingüísticos recogidos en los sectores social, político, económico y cultural, todos éstos sigue siendo ligados en la dinámica social de cada día.

### Referências

BURTON, W. L'organisation sociale des Baluba. *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais*, número 4, pp.150 – 153,1936.

CORCUERA IBAÑEZ, Mario. *Palabra y Realidad, Tradición y Literatura oral en África Negra*. Colección Temas. Buenos Aires: FECIS, 1991.

DE CLERCQ, Auguste. *Dictionnaire Tshiluba-Français*. Luluabourg: 1937.

GRAND RUIZ, Beatriz Hilda. *África Tradicional y Oralidad*. Buenos Aires: Editorial Dunker, 2006.

GRANDA, Germán de. *Lingüística e historia: Temas afro- hispánicos*. Valladolid: Kadmos,1988.

GUTHRIE, Malcolm. *The Classification of the Bantu Languages*. London: 1948.

HIERNAUX, J. Luba du Katanga et Luba du Kasai (Congo): Comparaison de deux populations de même origine. *Bulletin des Mémoires en Sociologie et Anthropologie*, número 6, p. 611-622, 1964.

KABONGO, Mukendi. *Les migrations luba vers le Kasai et leurs conséquences* (mémoire de licence inédit). Congo: Université de Lubumbashi,1973.

LEES, Robert B. The basis of glottochronology. *Language*, número 29, fascicule 2, p. 113-127, 1953.

MPOYI, Lazarre. *Histoire wa Baluba*. Mbu-jimayi: 1966.

MPOYI, Mikomba Kalewu. *Tradition Luba Kasai*. Kinshasa: 1973.

MUTOMBO, Huta-Mukana. *Propuesta de una lingüística Africana globalizante y liberadora*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2007.

MUTOMBO, Huta-Mukana. *Variations linguistiques en Lubà Kasaayi (L31a)*, (thèse de doctorat inédite). Congo: Université de Lubumbashi, 1977.

NKIKO, Munya Rugero. *Esquisse grammaticale de la langue Luba-Shaba (parler de Kasongo-Nyembo)*, (mémoire de licence publié en 1978 au CELTA dans la Collection Travaux et Recherches), Congo: Université de Lubumbashi, 1974.

OBENGA, Théophile. *Parentesco lingüístico genético, el egipcio (antiguo y copto) y las lenguas africanas modernas en Poblamiento del antiguo Egipto y desciframiento de la escritura meroítica*. Serbal-UNESCO, Barcelona-Paris, 1983

OKON, Edet Uya. *Historia Africana y Afro-Americana, Cinco Problemas de metodología y perspectivas*. Buenos Aires: Editorial Belgrano, 1990.

SWADESH, Morris. *Linguistics as instrument of Prehistory*. HYMES D. (ed.), p. 575-584,1959.

VANSINA, Jan. *Les anciens royaumes de la savane Les Etats des savanes méridionales de l'Afrique Centrale des origines à l'occupation coloniale*. Kinshasa: Institut de Recherches et d'Etudes Sociales (IRES), Université Lovanium (hoy Universidad de Kinshasa), 1965.

WILLEMS, P. *Vocabulaire Tshiluba-Français et Français-Tshiluba*. Nouvelle édition revue et Augmentée. Archidiocèse de Luluabourg,1960.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## A ESTRUTURA MORFOLÓGICA DO VERBO PROTO-BANTU

Geralda de Lima Vitor Angenot\*

Gustavo Gurgel do Amaral\*\*

Carmita Gomez Flores\*\*\*

**Resumo:** As línguas bantu apresentam estruturas morfológicas diversas, as principais convenções terminológicas relativas à segmentação morfológica hierarquizada de um verbo, através dos seguintes elementos: palavra, tema, base, radical expandido, raiz simples. Contrariamente à norma, alguns pouquíssimos radicais verbais, com a estrutura fonética -(CV)CV, não são seguidos por elemento final. Portanto, são, no mesmo tempo, radicais/raízes, bases e temas. Este artigo busca entender como funcionam, na prática, as estruturas morfológicas dos Verbos proto-bantus. A base do trabalho foi a pesquisa de campo e a entrevista com falantes das línguas abordadas.

**Palavras-chave:** Verbos proto-bantus; Estruturas verbais; Raízes verbais; Radicais e radical curto sem coda consoante.

**Abstract:** Bantu languages have different morphological structures, the main terminological conventions related to the hierarchical morphological segmentation of a verb, through the following elements: word, theme, base, expanded radical, simple root. Contrary to the norm, very few verbal radicals, with the phonetic structure – (CV) CV, are not followed by a final element. Therefore, they are, at the same time, radicals / roots, bases and themes. This article seeks to understand how the proto-Bantus verbs' morphological structures work in practice. The basis of the work was field research and an interview with speakers of the languages covered.

**Keywords:** Proto-bantus verbs; Verbal structures; Verb roots; Radicals and short radical without coda consonant.

### Introdução

Este artigo está circunscrito à área da linguística. Como tal, estuda a estrutu-

\* Professora Adjunta da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Possui graduação em Pedagogia (1995), mestrado em Linguística indígena (1997) pela UNIR, doutorado em Letras (Etno-linguística) pela Universidade de Leiden (2002), pós-doutorado em Etno-linguística Afro-Indiana pelo Thomas Stephens Konkani Kendr de Goa (2006), pós-doutorado em Bantuística pela Universidade Agostinho Neto de Luanda Angola em 2009 e pós-doutorado em Linguística Histórico-comparativa Africana pelo Museu Real da África Central de Tervuren na Bélgica em 2014.

\*\* Professor da UNIR, Departamento de Arqueologia. Graduado em Geografia (2004) e Mestre em Geografia pela UNIR (2008). É Doutor em Geografia pela Universidade Federal do Paraná UFPR (2016). Desenvolve pesquisa em educação escolar indígena e o ensino da Geografia nas escolas indígenas e comunidades quilombolas.

\*\*\* Possui graduação em Letras e Linguística pela UNIR (2003) e Mestrado em Ciências da Linguagem pela UNIR (2009). Atualmente é professor titular da Escola Estadual Irmã Maria Celeste e Pesquisadora Associada da UNIR. Atuando principalmente nos seguintes temas: felídeo, Bantu, Fonologia, Morfologia, Léxico e Nkangala.

ra morfológica dos Verbos proto-bantus. As línguas bantu apresentam estruturas morfológicas diversas, as principais convenções terminológicas relativas à segmentação morfológica hierarquizada de um verbo, através dos seguintes elementos: palavra, tema, base, radical expandido, raiz simples.

Contrariamente à norma, alguns pouquíssimos radicais verbais, com a estrutura fonética -(CV)CV, não são seguidos por elemento final. Portanto, são, no mesmo tempo, radicais/raízes, bases e temas.

A base do trabalho foi a pesquisa de campo e a entrevista com falantes das línguas abordadas.

### 1. Derivação verbal em proto-bantu

**Nota bene:** convém lembrar as principais convenções terminológicas relativas à segmentação morfológica hierarquizada de um verbo, através do seguinte exemplo:



Palavra :	# kU--d <sup>z</sup> i+p+Ik--Id--an--a # → [kUd <sup>z</sup> ipIkIdana] <i>cozinhar para cada um</i>
Tema :	-d <sup>z</sup> ip++Ik--Id--an--a
Base :	-d <sup>z</sup> ip+Ik--Id--an--
Radical expandido:	-d <sup>z</sup> ip+Ik-
Raiz simples / raiz:	-d <sup>z</sup> ip+

### 1.1. Unidades Inanalísáveis

Contrariamente à norma, alguns pouquíssimos radicais verbais, com a estrutura fonotática  $-(CV)CV$ , não são seguidos por elemento final. Portanto, são, no mesmo tempo, radicais/raízes, bases e temas.

-dI	<i>ser</i>
-tI	<i>dizer</i>
-d <sup>z</sup> i@d <sup>z</sup> I	<i>saber</i>

### 1.2. Radical

#### 1.2.1. Radical Normal

O tipo mais comum de radical verbal coincide com a raiz pois é constituído por uma sílaba pesada fechada  $-CVC-$ .

-bU@t-	<i>criar</i>
-bU@ <sup>m</sup> b-	<i>moldar</i>
-d <sup>z</sup> i@b-	<i>roubar</i>

#### 1.2.2. Radical com duas vogais iguais.

Foi reconstruído um conjunto restrito de 27 radicais/raízes verbais cuja estrutura fonotática é  $-CV_{\alpha}V_{\alpha}-$ , com o núcleo silábico constituído por duas vogais subjacentes idênticas, que se realizam foneticamente como uma vogal alongada.

-nI@In-	<i>subir</i>	[kUnI@ù\$na]
-bI@Ik-	<i>arrumar</i>	[kUbI@ù\$ka]
-de@et-	<i>trazer</i>	[kUe@ù\$ta]
-peem-	<i>respirar</i>	[kUpeùma]
-ba@ag-	<i>massacrar</i>	[kUba@ù\$ga]
-maam-	<i>alisar</i>	[kUmaùma]
-do@ot-	<i>sonhar</i>	[kUdo@ù\$ta]
-poop-	<i>martelar</i>	[kUpoupa]
-pU@Ud-	<i>bater</i>	[kUpU@ù\$da]
-t <sup>s</sup> UUm-	<i>pingar</i>	[kUt <sup>s</sup> Uùma]

#### 1.2.3. Radical curto sem coda consonantal

Foi reconstruído um conjunto restrito de 20 radicais/raízes verbais, cuja estrutura

fonotática é  $-CV-$ , ou seja, constituída por uma sílaba leve aberta:

-di@-	<i>comer</i>	[kUdi@a]
-gI-	<i>ir</i>	[kUgIa]
-ne-	<i>defecar</i>	[kUnea]
-pa@-	<i>dar</i>	[kUpa@ù\$]
-jo@-	<i>beber</i>	[kUjo@@a]
-tU@-	<i>cortar</i>	[kUtU@@a]
-tu@-	<i>bater</i>	[kUtu@a]

#### 1.2.4. Radical com reduplicação inicial

Algumas reconstruções  $\eta$  atestam um tipo de radical verbal com reduplicação inicial parcial, com a estrutura fonotática  $-CV_{\alpha}CV_{\alpha}C-$

-titim-	<i>assustar-se</i>	[kUtítima]
-tetem-	<i>tremar</i>	[kUtetema]
-pepet-	<i>peneirar</i>	[kUpepeta]
-tUtUm-	<i>trovejar</i>	[kUtUtUma]

#### 1.2.5. Radical com expansão

Um radical é dito expandido, ou seja,  $-CVC+VC-$ , quando é formado por um radical simples/raiz  $-CVC$  seguido por uma expansão, isto é, um morfema formal sem significado próprio  $+VC-$ .

Às vezes pode ser un pseudo-sufixo formalmente idêntico a um dos sufixos. Convém anotar que, diacronicamente, trata-se de uma forma fossilizada de sufixo que perdeu sua autonomia semântica.

+Id-	-dum+Id-	<i>permitir</i>	[kUdumIda]
+Ik-	-dup+Ik-	<i>amolhar</i>	[kUdupIka]
+am-	- d <sup>z</sup> a @ t <sup>s</sup> +am-	<i>bocejar</i>	[kUd <sup>z</sup> a@t <sup>s</sup> ama]
+at-	-pud+at-	<i>dar viravolta</i>	[kUpudata]
+Ud-	-kUm <sup>b</sup> +Ud-	<i>lembrar</i>	[kUkUm <sup>b</sup> Uda]
+Uk-	-gad+Uk-	<i>retornar</i>	[kUgadUka]

Outras vezes, as expansões  $+V(C)-$  são formalmente diferentes dos sufixos:

+u-	-d <sup>z</sup> a@m+u-	<i>chupar</i>	[kUd <sup>z</sup> a@mua]
+im-	-d <sup>z</sup> ad+im-	<i>emprestar</i>	[kUd <sup>z</sup> adima]
+un-	-ta@k+un-	<i>mastigar</i>	[kUta@kuna]
+i <sup>N</sup> g-	-bi@d+i <sup>N</sup> g-	<i>virar</i>	[kUbi@di <sup>N</sup> ga]
+a <sup>N</sup> g-	-ka@d+a <sup>N</sup> g-	<i>assar</i>	[kUka@da <sup>N</sup> ga]
+ab-	-d <sup>z</sup> i@t+ab-	<i>responder</i>	[kUd <sup>z</sup> i@taba]
+ag-	-d <sup>z</sup> ip+ag-	<i>matar</i>	[kUd <sup>z</sup> ipaga]



+Ut-	-d <sup>z</sup> i@tk+Ut-	<i>estar saciado</i>	[kUd <sup>z</sup> i@tkUta]
+ak-	- d <sup>z</sup> U @ b+ak-	<i>construir</i>	[kUd <sup>z</sup> U@baka]

### 1.3. Base Verbal

A base se refere ao tema menos o morfema final.

Portanto, a base pode ser:

(a) o radical / raiz, ou seja, -CV, -CVC-, -CVVC-, -CV- ou -CVCVC-

(b) o radical expandido, ou seja, -CV(C)+VC-

(c) o radical (eventualmente expandido) seguido de um ou de mais de um sufixo, ou seja, -CV(C)(+VC)[-VC]<sup>n</sup>

#### 1.3.2. Bases verbais denominativas

As bases são ditas denominativas quando pertencem a verbos derivados de nomes (i.e., adjetivos e substantivos).

-dai	longo	>	-p-	-dai-p-	<i>ser longo</i>	[kUdaipa]
-ne@ne	gordo			-ne@ ne-p-	<i>ser gordo</i>	[kUne@nepa]
-poku	cego	>	-t-	-poku-t-	<i>cegar</i>	[kUpokuta]
		>	-k-	-poku-k-	<i>ficar cego</i>	[kUpokuka]
-t <sup>s</sup> U cl. 6	urina	>	-b-	-t <sup>s</sup> U-b-	<i>urinar</i>	[kUt <sup>s</sup> uba]

#### 1.3.3. Derivação ambivalente

Se definirmos “derivado” como “possuindo um elemento a mais” e “subjacente” como “possuindo um elemento a menos”, estamos confrontados com alguns pares de temas nominais et de bases verbais, que são derivacionalmente relacionados de uma maneira tal que a definição acima não pode ser aplicada de um modo usual. Isso se deve ao fato de que cada item do par possui um elemento que falta no outro item, ou seja, a base

verbal contém um dos morfemas consonantais /-m, -n, -d, -t ou -k/ que é ausente no tema nominal, ao passo que o tema nominal possui um tom alto final que é ausente na base verbal.

-de@ma@	<i>coxo</i>	↔	-de@ma-	<i>ser coxo</i>
7 -d <sup>z</sup> a@nI@	<i>luz solar</i>	↔	d- -d <sup>z</sup> a@nI-	<i>colocar no sol</i>
3 -ganU@ 3	<i>conto</i>	↔	k- -ganU-d-	<i>contar</i>
9 -pU@ta@	<i>ferida</i>	↔	-pU@ta- d-	<i>estar ferido</i>
11 -t <sup>s</sup> akU@	<i>matinho</i>	↔	-t <sup>s</sup> akU-d-	<i>capinar</i>
- p U @ mU@ 11	<i>hálito</i>	↔	- p U @ mU-d-	<i>respirar</i>

Em proto-bantu a derivação produtiva deve ter sido na direção do tema nominal para a base verbal mas na maioria das línguas atuais a direção parece ter sido invertida.

-i@-	causativo	-dIm-i@-	<i>fazer cultivar</i>	-dIm-	<i>cultivar</i>
-Id-	aplicativo	-dIm-Id-	<i>cultivar para</i>		
-U@-	passivo	-dIm-U@-	<i>ser cultivado</i>		
-Ik- <sup>1</sup>	impositivo	-ku@k-Ik-	<i>pôr de Joelho</i>	-ku@k-	<i>ajoelhar-se</i>
-am-	estativo	-ku@k-am-	<i>ficar de Joelho</i>		
-at-	contativo	-ku@k-at-	<i>sentar nos joelhos e calcanhares</i>		
-Ik- <sup>2</sup>	neutro	-bo@n-Ik-	<i>estar à vista</i>	-bo@n-	<i>olhar</i>
-an-	recíproco	-bo@n-an-	<i>olhar-se mutuamente</i>		
-Ud-	reverso transitivo	-gid-Ud-	<i>quebrar a abstinência de</i>	-gid-	<i>abster-se</i>
-Uk-	reverso intransitivo	-dib-Uk-	<i>ficar desobstruído</i>	-dib-	<i>obstruir</i>



### 1.3.4. Bases verbais deverbativas.

Com a possível exceção de –Ik–, de –am– e de –at–, todos os sufixos mencionados abaixo são altamente produtivos:

Uma base verbal pode conter mais de um sufixo. Algumas sequências mais produtivas de sufixos são atestadas:

(a) –Ik–, –am–, –at– e –Ud– ocupam a primeira posição depois do radical;

(b) –i@– e –U@– ocupam a última posição. Se esses dois co-ocorrem, –U@– segue –i@– ;

(c) a ordem canônica de sucessão de sufixos é : 1. –ad– 2. –at– 3. –am–/–Ik– 4. –Ud–/–Uk– 5. –an– 6. –Id– 7. –i@– 8. –U@– .

## 2. Flexão verbal em proto-bantu

### 2.1. Elementos verbais

O verbo, incluindo as formas mistas (nomino-verbais e pronomino-verbais), apresenta uma estrutura clara, com elementos bem identificáveis que ocorrem numa ordem fixa.

#### 2.1.1. Pré-inicial

A sequência formada pela pré-inicial e a inicial tem uma sucessão tonal LH (=“baixo-alto”), quaisquer que sejam os tons intrínsecos dos dois elementos envolvidos.

Há dois tipos de pré-inicial:

(1) o relativo indireto, com o prefixo pronominal (PP) que precede o prefixo verbal inicial (PV): LH kU@–tU–dI → [kUtU@dI] *onde estamos*.

(2) o negativo absoluto, com ka– (ou ta– em algumas formas) que precede o prefixo verbal inicial (PV): LH ka–tU–dI → [katU@dI] *não estamos*

#### 2.1.2. Prefixo

Normalmente, a inicial é o prefixo verbal, com tom baixo (L) para as pessoas e tom alto (H) para as classes. Contudo, como foi mencionado acima, depois de

uma pré-inicial todos os prefixos têm um tom alto (H).

Os prefixos verbais (PV), assim como os prefixos pronominais (PP) e os infixos (In) estão em concordância com os prefixos nominais (PN). Aqui está a tabela dos classificadores:

CLASSES	PN	PP	PV			In		
			I	II	III	I	II	III
1	mU	d <sup>z</sup> U	n	U	U@,a@	n	kU	mU
2	ba	ba@	tU	mU	ba@	tU@	mU@	ba@
3	mU	gU@			gU@			U@
4	mI	gI@			gI@			I@
5	I	dI@			dI@			dI@
6	ma	ga@			ga@			a@
7	kI	kI@			kI@			kI@
8	bi	bi@			bi@			bi@
9	n	d <sup>z</sup> I			d <sup>z</sup> I			d <sup>z</sup> I\$
10	n	d <sup>z</sup> i@			d <sup>z</sup> i@			d <sup>z</sup> i@
11	dU	dU@			dU@			dU@
12	ka	ka@			ka@			ka@
13	tU	tU@			tU@			tU@
14	bU	bU@			bU@			bU@
15	kU	kU@			kU@			kU@
16	pa	pa@			pa@			pa@
17	kU	kU@			kU@			kU@
18	mU	mU@			mU@			mU@
19	pi	pi@			pi@			pi@

Há dois casos divergentes:

(a) no imperativo, não há prefixo (ou, se preferir, há um prefixo “zero”);

(b) nas formas relativas diretas, a inicial é o prefixo pronominal.

#### 2.1.3. Pós-inicial

No infinitivo, no subjuntivo e nas formas verbais relativas, o elemento negativo segue o prefixo. As formas reconstruídas são –ta@– no infinitivo e no relativo, e –ti@– no subjuntivo.

#### 2.1.4. Formativo

Os formativos reconstruídos são os seguintes:



-a-	recente ("hoje"...)
-a@-	preterito ("ontem...")
-da-	disjuntivo
- <sup>N</sup> ga@-	condicional

### 2.1.5. Limitativo

Um morfema dito "limitativo" que se situa entre o formativo e o infixo é atestado num número limitado de línguas. As três formas seguintes foram reconstruídas:

-ka-	mocional ("ir fazer...")
-ka-	inceptivo ("já"; "ainda não")
-kI@-	perstivo ("ainda"; "não mais")

### 2.1.6. Infixo

De acordo com um uso estabelecido em bantuística, o termo "infixo" designa apenas o afixo situado na posição pré-radical. O infixo é utilizado como um substituto do nome que segue o verbo na função sintática de complemento de objeto direto.

kU-bo@n-a mU- <sup>n</sup> tU → [kUbo@na@mU <sup>n</sup> tU]	ver uma pessoa
kU-mU-bo@n-a → [kumUbo@na@]	vê-la (subentendido: uma pessoa)
kU-bo@n-a kI- <sup>n</sup> tU → [kubo@na@kI <sup>n</sup> tU]	ver uma coisa
kU-kI@-bo@n-a → [kukI@bo@na@]	vê-la (subentendido: uma coisa)

### 2.1.7. Radical e sufixo(s)

Foi mostrado acima que esses dois tipos de elementos juntos constituem a base verbal.

A regra morfotológica que se aplica a todas as vogais da base verbal é a seguinte: o morfotonema baixo de cada expansão ou sufixo é realizado como um tom alto se o morfema final não-relativo possui um morfotonema alto como, por exemplo, é assim:

# ba@-bi@-d<sup>z</sup>ip+Ik-Id-an-e@ # → [ba@bi@d<sup>z</sup>ipI@kI@da@ne@] *cozinhariam elas (= as coisas) para cada um*

mas não :

# kU-d<sup>z</sup>ip+Ik-Id-an-a # → [kUd<sup>z</sup>ipIkI-dana] *cozinhar para cada um*

### 2.1.8. Pré-final

Um elemento pré-final -ag- é atestado. Seu significado aproximativo é *repetitivo* ou *habitual*.

### 2.1.9. Final

As principais finais reconstruídas são:

- a;- na maioria das formas verbais
- ide / -ide@ cf. perfectivo
- e@ cf. subjuntivo
- i (ou talvez-i@) cf. negativo

### 2.1.10. Pós-final

Uma pós-final -ni é reconstruída no plural do imperativo.

## 2.2. Conjugação verbal

A conjugação constitui uma das principais áreas de concentração de diferenças entre duas línguas bantu, mesmo entre aquelas que são mais estreitamente próximas. Isso explica porque relativamente pouco tem sido reconstruído até hoje neste domínio. Estudos mais aprofundados que integrassem os fenômenos tonais ainda deverão ser realizados.

Os casos mais claros que foram reconstruídos são o infinitivo, o imperativo e o subjuntivo.

### 2.2.1. Infinitivo

O infinitivo é, na realidade, uma forma híbrida que pode ser qualificada de nominal-verbal porque é constituído por um prefixo nominal e por um tema verbal com morfema final -a. Este tempo (PN-...-a) é, simultaneamente, um nome em razão de seu prefixo e de alguns de seus usos sintáticos (por exemplo ele rege a concordância) e também um verbo em razão de seu tema, de suas plenas possibilidades de conter infixos e de algumas de suas valências sintáticas.

O prefixo nominal do infinitivo, cujo tom é sempre baixo L, é, o mais frequentemente, o PN ku- de classe 15. Contudo



algumas línguas optaram por um PN de classe 5 di- e, raras outras têm um PN de classe 9 n- ou de classe 14 bU-.

Quanto ao morfema final, é difícil determinar se carrega um tom estrutural baixo ou um tom alto, por causa de um fenômeno de metatonía, o qual se caracteriza pelo fato de que o tom é haut H (á-) se um complemento d'objeto direto segue o infinitivo mas é baixo L (a-) se não for o caso.

### 2.2.2. Imperativo

A estrutura do imperativo é: prefixo Ø + infixo eventual e radical com seus tons intrínsecos próprios (L or H) + expansão (= pseudo-sufixo) e/ou sufixo(s) eventual/ais com tons opostos ao tom do radical + morfema final com tom alto H -a@.

Ø-dIm+Id-a@ → [dImI@da@] *cultiva*

Ø-tU@m+Id-a@ → [tU@mIda@] *manda*

Se houver um infixo, a expansão e/ou sufixo(s) eventual/ais ficam em harmonia tonal com o tom alto presente no início do morfema final -e@e.

Ø-mU-dIm+Id-e@e → [mUdImI@deβù] *ultiva para ele*

Ø-ba@-dIm+Id-e@e → [ba@dImI@deβù] *cultiva para eles*

Ø-mU-tU@m+Id-e@e → [mUtU@mI@deβù] *manda para ele*

Ø-ba@-tU@m+Id-e@e → [ba@tU@mI@deβù] *manda para eles*

Contudo, se o infixo for da 1ª pessoa do singular (-n-), o morfema final é a@- ao invés de -e@e

Ø-n-dim+Id-a@ → [<sup>n</sup>dImI@da@] *cultiva para mim*

Ø-n-tU@m+Id-a@ → [<sup>n</sup>tU@mI@da@] *manda para mim*

### 2.2.3. Subjuntivo

A estrutura do subjuntivo é: prefixo verbal com tom alto + radical com tom baixo, expansão e/ou sufixo(s) eventual/ais

com tom/tons baixo(s) e final com tom alto -e@.

H-tU@-dIm+Id-e@ → [tU@dImIde@] *cultivemos!*

H-ba@-dIm+Id-e@ → [ba@dImIde@] *que cultivem!*

H-tU@-tUm+Id-e@ → [tU@tUmIde@] *mandemos!*

H-ba@-tUm+Id-e@ → [ba@tUmIde@] *que mandem!*

Se houver um infixo, a estrutura é similar à do imperativo com infixo, a única diferença consistindo na presença de um prefixo alto:

H-tU@-mU-dIm+Id-e@e → [tU@mUdImI@deβù] *cultivemos para ele!*

H-tU@-ba@-dIm+Id-e@e → [tU@ba@dImI@deβù] *cultivemos para eles!*

H-ba@-ba@-dIm+Id-e@e → [ba@ba@dImI@deβù] *que cultivem para eles!*

H-tU@-mU-tU@m+Id-e@e → [tU@mUdImI@deβù] *mandemos para ele!*

H-tU@-ba@-tU@m+Id-e@e → [tU@ba@tU@mI@deβù] *mandemos para eles!*

H-ba@-ba@-tU@m+Id-e@e → [ba@ba@tU@mI@deβù] *que mandem para eles!*

### 2.2.4. Outros tempos

Ao contrário, por exemplo, do sistema de concordância, a conjugação parece ter sido um sistema muito instável em proto-bantu. Atualmente a conjugação difere de uma língua para outra, o que permite deduzir que ocorreram um monte de mudanças desde o proto-período que tornam a situação ancestral bastante opaca.

Aqui está uma lista de reconstruções um pouco hipotéticas de tempos com seus respectivos morfemas formativos pré-radicaís e morfemas finais:

FORMATIVO	FINAL	TEMPO
-a-	-a	imperfectivo recente
-a@-	-a	imperfectivo pretérito
-a-	-ide@	perfectivo recente
-a@-	-ide	perfectivo pretérito
-Ø-	-a	imperfectivo presente 1



-da-	-a	imperfectivo presente 2
-ka-	-a	futuro / subsecutivo
-Nga-	-a	condicional

### 2.2.5. Relativo

Pelo fato de começarem por um prefixo pronominal, as formas verbais relativas podem ser consideradas como formas pronomino-verbais. Uma segunda característica é que sua vogal final (mas não o trecho formado pela expansão e/ou o(s) sufixo(s)) exibe uma harmonia tonal com o elemento inicial, o qual pode ser um prefixo pronominal (na relativa direta) ou um prefixo verbal precedido por um prefixo pronominal pré-inicial (ou seja, uma sequência PP-PV- com tons baixo-alto, na relativa indireta).

Exemplos de relativas diretas:

mU- <sup>n</sup> tU dZU- dIm-a i-pI@a	[mU <sup>n</sup> tU d <sup>Z</sup> UdIma ipI@a]	a pessoa que cultiva (sua) horta
ba- <sup>n</sup> tU ba@- dIm-a@ di- pI@a	[ba <sup>n</sup> tU ba@ dIma@ dipl@a]	as pessoas que cultivam (suas) hortas
mU-d <sup>Z</sup> ede@ gU@-ti@g- ad-a@	[mUd <sup>Z</sup> ede@ gU@ti@gada@]	a faca que sobra
mI-d <sup>Z</sup> ede@ gl@-ti@g- ad-a@	[mUd <sup>Z</sup> ede@ glti@gada]	as facas que sobram
di-pI@a dI@- dIm-a@ mU- <sup>n</sup> tU / ba <sup>n</sup> tU	[dipI@a dI@ dIma@ mU <sup>n</sup> tU/ ba <sup>n</sup> tU]	a horta que a(s) pessoa(s) cultiva(m)

Exemplos de relativas indiretas:

mU- <sup>n</sup> tU d <sup>Z</sup> U- tU@dIm- Id-a@ i-pI@a	[mU <sup>n</sup> tU d <sup>Z</sup> UtU@ dImIda@ ipI@a]	a pessoa para quem cultivamos a horta
ba- <sup>n</sup> tU ba- tU@dIm- Id-a@ i-pI@a	[ba <sup>n</sup> tU batU@ dImIda@ ipI@a]	as pessoas para quem cultivamos a horta
mU- <sup>n</sup> tU d <sup>Z</sup> U- ba@dIm- Id-a@ i-pI@a	[mU <sup>n</sup> tU d <sup>Z</sup> Uba@ dImIda@ ipI@a]	a pessoa para quem cultivam a horta
ba- <sup>n</sup> tU ba-ba@- dIm-Id-a@ i-pI@a	[ba <sup>n</sup> tU baba@ dImIda@ ipI@a]	as pessoas para quem cultivam a horta

### 2.2.6. Negativo

À guisa de ilustrações, eis as reconstruções de alguns tempos negativos:

PRÉ-INICIAL + PÓS- INICIAL com L-H	FINAL	TEMPO
kU-ta@-	-a	infinitivo negativo
H-ti@-	-e	subjuntivo negativo

ka-H-	-i	presente / geral negativo
PP-ta@-	-a	relativo direto negativo
ka@a-	-i@de	perfectivo passado negativo
PP-PV-ta@-	-a	relativo indireto negativo

### Referências

ELDERS, Stefan (2007). "Complex verb morphology in Kulango (Gur): similarities and dissimilarities with Bantu", *SOAS Working Papers in Linguistics*, 15: 187-200.

FORGES, G. (1983). "La classe de l'infinitif en bantou", *Africana Linguistica* 9. Tervuren: Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, 257-264.

GIVÓN, Talmy (1971). "On the verbal origin of the Bantu verb suffixes", *Studies in African Linguistics*, 2.2: 145-164.

GREGOIRE, Claire (1979). "Les voyelles finales alternantes dans la conjugaison affirmative des langues bantoues centrales", *Journal of African Languages and Linguistics*, 1: 141-172.

GUTHRIE, Malcolm (1968). *Comparative Bantu: An Introduction to the Comparative Linguistics and the Prehistory of the Bantu Languages*. Gregg International. 900 pp.

HADERMANN, Pascale (1994). "Aspects morphologiques et syntaxiques de l'infinitif dans les langues bantoues", *Africana Linguistica* 11. Tervuren: Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, 79-92.

HYMAN, Larry M. (2007). "Reconstructing the Proto-Bantu verbal unit: internal evidence", *SOAS Working Papers in Linguistics*, 15: 201-211.

JOHNSTON, Sir Harry H. (1919 / 1922). *A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages*. Oxford. Clarendon Press. Vol. I: 818 p.; Vol II: 482 p.

LODHI, Abdulaziz Y. (2002). "Verbal extensions in Bantu: The case of Swahili and Nyamwezi", *Africa & Asia: Göteborg Working Papers on Asian and African Languages and Literatures*, 2: 4-26.

MEEUSSEN, A. E. (1967). *Bantu Grammatical Reconstructions*. Tervuren, Belgique:



Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale. 61: 80-121.

MUTAKA, Ngessimo (2000). *An Introduction to African Linguistics*. Lincom Handbooks in Linguistics 16. München: Lincom Europa.

MUTOMBO, Daniel Hura-Mukana (1991). *Introducción a la Lingüística Africana*. Lubumbashi, R. D. Congo: Université de Lubumbashi. 84p.

NURSE, Derek (2006). "Focus in Bantu: verbal morphology and function", *ZAS Papers in Linguistics*, 43: 189-208.

NURSE, Derek (2007). *Tense and Aspect in Bantu: Online Data Appendix*. Dept of Linguistics, Memorial University of Newfoundland. Volume 2. 49 p.

SCHADEBERG, Thilo C. (1982). "Les suffixes verbaux séparatifs en bantou". *Sprache und Geschichte in Afrika (SUGIA)*, 4: 55-66.

ZRIBI-HERTZ, Anne & SAUZET, Patrick eds. (2003). *Typologie des Langues d'Afrique et Universaux de la Grammaire. Volume 1 : Etudes transversales; domaine bantou..* Paris : L'Harmattan.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## Seção Documentos



# AFROS & AMAZÔNICOS



## CARTA DE MANOEL URBANO SOBRE OS COSTUMES E CRENÇAS DOS ÍNDIOS DO PURUS

---

---

### Forma de citação

URBANO DA ENCARNAÇÃO, Manoel. Carta sobre costumes e crenças dos índios do Purús, dirigida a D. S. Ferreira Penna. In: *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia*, v. 3, n. 1-4, p. 94-97, 1902.

### Contextualização do documento e de seu autor

A fonte mais importante para conhecimento histórico dos primeiros anos de exploração do Rio Purus advém do prático – perito em navegação – Manoel Urbano da Encarnação (1808-1897) e de sua família, especialmente seu filho Manoel Braz Urbano Gil da Encarnação. Manoel Urbano, como é mormente conhecido, já explorava o Rio Purus antes de 1845 e muito do conhecimento a respeito dos povos indígenas e da geografia da região publicado por outros exploradores, etnógrafos ou colonizadores advém de seus conhecimentos práticos, como, por exemplo, João Martins da Silva Coutinho (1830-1889), William Chandless (1829-1896), Coronel Antonio Rodrigues Pereira Labre (1827-1899), Paul Ehrenreich (1855-1914) e Joseph Beal Steere (1842-1940) que reconhecem explicitamente terem obtido informações diretamente de Manoel Urbano.

Em 1861, ele foi encarregado pelo presidente da província Manoel Clementino Carneiro da Cunha de explorar o Purus com a finalidade de encontrar uma possível passagem para o Alto Madeira. Em sua expedição até o Alto Purus, também subiu o Rio Acre durante 20 dias. Na verdade, a partir dessa década, Urbano exploraria, oficialmente ou por conta própria, toda a extensão do Rio Purus que atualmente faz parte do território brasileiro e inúmeros outros rios e igarapés.

Além das informações presentes nos relatos e escritos etnográficos desses autores, Manoel Urbano pode ser considerado autor de um relato de exploração dos rios Mucuí e Ituxi que teria feito em 1864. O relato oficial que possuímos é de autoria de Coutinho (1866[1865]), mas tudo indica que Manoel Urbano teria narrado e passado informações de sua expedição para que este explorador pudesse fazer o relato oficial.

Dessa forma, esse caboclo afro-brasileiro é tido como o grande desbravador do Purus e das terras acreanas. Apesar de algumas fontes relatarem que ele não sabia escrever, o Boletim do Museu Paraense publicou em 1902 uma carta de sua autoria sobre os costumes e crenças dos índios do Purus datada de 1882. A carta foi endereçada a Domingos Soares Ferreira Penna, um dos fundadores da Sociedade que daria origem ao Museu Paraense (atual Museu Paraense Emílio Goeldi).

O que trazemos nesta sessão da revista é justamente esse documento histórico de valor inestimável para a historiografia regional por se tratar de um escrito de um explorador afro-brasileiro que conviveu com os povos indígenas da região e que nos deixou relatos de suas impressões e observações, indireta e diretamente.

Rogério Sávio Link



BOLETIM

DO

MUSEU PARAENSE

(MUSEU GÆLDI)



BOLETIM  
DO  
MUSEU PARAENSE  
DE  
HISTORIA NATURAL E ETHNOGRAPHIA  
(MUSEU GÆLDI)

---

TOMO III

(FASCICULOS 1—4)

1900—1902



PARÁ—BRAZIL

TYPOGRAPHIA DE ALFREDO SILVA & COMP. (Fasc. 1 e 2) E DO  
INSTITUTO LAURO SODRÉ (Fasc. 3—4).

1902

## Indice

gião dos furos de Breves em 1900 e 1901, pelo Dr. J. Huber. . . . .	400—416
X) Contribuição à geographia physica dos furos de Breves e da parte occidental de Marajó, pelo Dr. J. Huber (com dois mappas e cinco estampas). . . . .	447—498

### C) GEOGRAPHIA E ETHNOGRAPHIA

I) Carta de Gustav Wallis dirigida a D. S. Ferreira Penna sobre o Rio Branco. . . . .	88—94
II) Carta sobre costumes e crenças dos Indios do Purús, dirigida a D. S. Ferreira Penna, por Manoel Urbano da Encarnação. . . . .	94—97

<i>BIBLIOGRAPHIA</i> —	580—605
------------------------	---------

Bayern, Therese Princessin von n. 43—Berlepsch, H. von e Hartert, Ernst, n. 24—Bertoni, A. de Winkelried, n. 19—Boulenger, G. O. 39—Brandes, G. e Schoenichein, W. 32—Buscalioni, L. 9—Buscalioni L. & Huber, J. 46—Christ, H. 65—Cope, E. D. 26—Ducke, A. 48—Engler, A. 60—Forel, A. 49—Fredrikson, A. Th. 53—Gadow, Hans 31—Gœldi, E. A. 10, 23, 27, 29, 30, 38, 40, 41—Gœldi, E. A. & Haggmann, G. 28—Goodfellow, W. 25—Gough, Lewis, Henry 44—Haggmann, G. 15, 18, 20, 35—Hennings, G. 66—Huber, J. 3, 4, 5, 62, 63, 64—Ihering, H. von 1—Kerr, J. Graham 36, 37—Kraatz-Koschlau & Huber 2—Lindman, C. A. M. 56, 57, 58, 59—Malme, G. O. A. 52, 54, 55—Martina, G. 61—Mathis, Constant 8—Merriam, C. Hart 16—Nehrkorn, A. 21—Oates, W. 22—Pector, Désiré 13—Pilger, R. 51—Platzmann 11—Ranke, J. 14—Riffarth, H. 42—Sampson, Lilian, V. 34—Steinen, K. von den 12—Thomas, Oldfield 17—Ule, E. 47—Wasmann, E. 45, 50—Wiedersheim, R. 33.

### ILLUSTRAÇÕES

I) <i>Chrysophyllum excelsum</i> nov. spec. «Sorva do Perú». . . . .	58
II) <i>Lucuma</i> ( <i>Vitellaria</i> ) <i>macrocarpa</i> nov. spec. «Cutitiribá grande». . . . .	58
III) <i>Blarinomys breviceps</i> . . . . .	166
IV) <i>Mesomys ecaudatus</i> , um roedor esquecido du-	

da Guyana ingleza. Se forem desejadas mais algumas informações, de bom grado as darei, á medida das minhas forças — logo que terei o gozo de apresentar-me de novo em pessoa á V. S.<sup>a</sup>. Sou com especial estima e consideração

De V. S.<sup>a</sup> Obr.<sup>mo</sup> e Att.<sup>o</sup> criado

GUSTAVO WALLIS.

Horticultor botânico

Forte São Joaquim, 23 de Maio de 1863.

*Ill.<sup>mo</sup> Sr. Domingos Soares Ferreira Penna — Pará.*

## II

Carta sobre costumes e crenças dos Indios do Purús,  
dirigida a D. S. Ferreira Penna

Por MANOEL URBANO DA ENCARNAÇÃO

Os selvagens fazem muitas festas, porém, ha uma no anno que são obrigados a fazer e onde contam as historias antigas conforme as tribus.

### Festa de annos

Depois de todo preparado, tratam de convidar as outras tribus, e reunidos todos começam a tocar os instrumentos. N'isto fazem um silencio e um dos chefes diz que vae contar as historias antigas.

### Diluvio

Ha muito tempo houve signaes no sol que ficava escuro e ao mesmo tempo encarnado. Acontecia o mesmo com a lua. De noite ouviam-se muitos tropeis e batidos pelos paus, grandes estrondos que pareciam ser ora debaixo da terra, ora no



céu. Os animaes espantados corriam d'uma parte para outra, os que eram ferozes ficavam mansos se alguém se approxi-mava. Durou isto um mez pouco mais ou menos. Depois ou-viram-se grandes estrondos que partiam de todos os lados, parecia que a terra estava se desfazendo, viram uma escuri-dão do céu á terra que trazia vento e grande chuva. Com este movimento já morria muita gente de susto, a agua cres-ceu com uma velocidade espantosa matando muita gente, só escapou Safará, Uaçú, suas mulheres e algumas pessôas; os paus altos ficaram só com os ramos de fóra; sustentavam-se com folhas e que estas ficaram doces. Depois que baixaram as aguas trataram de fazer suas jangadas com medo de novo acontecimento, mas vendo que não havia mais nada deixa-ram as jangadas á tribu Paumary que até hoje ainda as usa. Dando por terminada a historia começa o chefe a seguinte:

Conta que em outro tempo o dia ficou feito noite e durante este tempo ouviram muito barulho. Mas não sabiam qual o motivo: uns diziam que o sol se tinha acabado, outros que ti-nha ido illuminar outros povos. Foi escurecendo das dez para ás onze horas do dia, porém pouco durou; ás quatro horas da tarde pouco mais ou menos parecia que ía amanhecendo tornando a escurecer novamente. O dia seguinte esteve no seu natural. Entra outro e conta a historia do urary ou hervadura:

Os antigos reparavam no gavião real quando ia procurar a preza: primeiramente arranhava a arvore da hervadura, el-les então vendo isto tambem esfregavam lá a ponta das flexas na occasião de irem para as caçadas. Reparavam que as ca-ças que flexavam ficavam repentinamente enfraquecidas; re-conhecendo, que faziam grande vantagem tratavam de engros-sar mais, raspando e cosinhando a casca da hervadura. Vendo que matavam com mais rapidez, engrossavam ainda mais e d'esta forma descobriram o meio de preparar. Findas as histo-rias é que dançam tanto os homens como as mulheres e gas-tam com esses festejos tres dias. As historias que contam por essa occasião são muitas.

### Casamentos

Os casamentos tem muitas ceremonias, porém, só fallo das ultimas. Amarram uma maqueira muito comprida e fazem sentar o noivo e a noiva de costas um para o outro. Vem uma velha aconselhar a noiva ensinando como é a vida de cazada;

o mesmo faz com o noivo um velho. Depois duas velhas examinam se a noiva sabe fazer balaio, panella, toupé, abano, tacy e outras obras pertencentes a mulher; outros dois velhos examinam se o noivo sabe fazer arcos, flexas, sarabatanas, panacú, curahy, etc. Acabado isto fazem sentar a noiva direito e puxam-lhe os dedos das mãos e dos pés, põem um panellão d'agua junto d'ella e vem uma porção de mulheres com o seu raminho na mão dançando ao redor, mettendo o ramo n'agua e sacudindo na noiva; a esse tempo já os outros estão dançando, em seguida enxugam bem o corpo da rapariga, enfeitam-n'a de pennachos e levam para a casa da festa. Lá chegados elles põem os braços d'ella por cima dos hombros do noivo e outros fazem grande alarido em signal de alegria. Quando acabam d'estes festejos o pae e a mãe não têm mais poder nas filhas. As que não tem a felicidade de se casar dão o nome de maiçáque quer dizer solteira.

### Baptismo

Tambem o baptismo é festejado. Depois de tudo preparado juntam as crianças que têm de ser baptisadas pelo maioral de sua religião, ao qual dão o nome de Mendy, Joi-matê ou Carimandê, e furam-lhe os beiços; os padrinhos levam uma lambada com os braços suspensos em paga do baptismo. Em seguida tratam-se por Uçairy que significa compadre. Além d'estas ainda ha outras ceremonias.

Ha tambem pelo inverno, e em certo dia marcado, outro festejo. Fazem uma reunião, os homens tocam os tourés grandes. O som é rouco, e n'esta reunião guardam um grande silencio ouvindo-se apenas o som dos tourés. O sustento d'elles, n'esse dia, é peixe.

Pegam na cana dos braços dos homens mais notaveis, já fallecidos, que houve entre elles, e salta um dos chefes no meio do salão fazendo todos os gestos d'essa pessoa quando viva, dizendo:

«Este foi quem venceu tal guerra!»

«Este foi quem nos ensinou a fazer tal couza!»

E tudo quanto fazia quando vivo. Acabado isto entra outro dizendo da mesma forma o que fazia o fallecido. Este festejo só é feito aos homens mais notaveis que houve entre elles. Depois de acabada a festa, guardam os ossos dentro d'um panellão dependurado.

### **Enterro**

Quando morre qualquer um d'elles ha grande choradeira entre grandes e pequenos. O choro é cantado. Depois fazem uma sepultura redonda e enterram o defuncto sentado acompanhado de enorme choradeira. Uma vez enterrado ainda choram sobre a sepultura e passados dois dias levam algum sustento para o finado.

Ainda ha outras ceremonias e historias que deixo de mencionar, devido a grande occupação que tenho.

Rio Purús — Canutáma, 24 de Agosto de 1882.

MANOEL URBANO DA ENCARNAÇÃO.