



# AFROS & AMAZÔNICOS

Porto Velho, vol. 2, nº 6, 2022

ISSN 2675-6862



**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)





# AFROS & AMAZÔNICOS



Vol. 2, nº 6, 2022

ISSN: 2675-6862

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

© Afros & Amazônicos

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicos (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)

Conselho Editorial

Dr. Marco Antonio Domingues Teixeira (UNIR)

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Ms. Uilian Nogueira Lima (IFRO)

Equipe Técnica

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Prof<sup>a</sup> Rita Clara Vieira da Silva (IFAM)

Conselho Consultivo e Científico

Dr. Álvaro Campelo (UFP – Portugal)

Dr. César Augusto Bubolz Queirós (UFAM – Brasil)

Dra. Denise Dias Barros (USP – Brasil)

Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS – Brasil)

Dra. Ilka Boaventura Leite (UFSC – Brasil)

Dra. Isabel Cristina Martins Guillen (UFPE – Brasil)

Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB – Brasil)

Dr. Josenildo de Jesus Pereira (UFMA – Brasil)

Dr. José Rivair Macedo (UFRGS – Brasil)

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

Dr. Júlio Cláudio da Silva (UEA – Brasil)

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

Dr. Martinho Pedro (Universidade Pedagógica de Maputo – Moçambique)

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

Dra. Patrícia Melo Sampaio (UFAM – Brasil)

Dr. Patrício Batsikama (Instituto Superior Politécnico Tocoísta – Angola)

Dr. Pedro Acosta Leyva (UNILAB – Brasil)

Dr. Rodrigo Castro Rezende (UFF – Brasil)

Dra. Rosa Acevedo Marin (UFPA – Brasil)

Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD – Brasil)

Ms. Tomé Pedro Morais (Universidade Púnguè – Moçambique)

Ms. Yuri Agostinho (Universidade de Luanda – Angola)

Apoio: Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Fundação Universidade Federal de Rondônia.

**Afros & Amazônicos**

Porto Velho, Vol. 2, nº 6, jul./dez., 2022.

98p. : il.

Publicação on-line: ISSN 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862.v.2.n.6.2022>

<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

**Casas de Memórias: A Experiência do Arquivo Público do Rio Grande do Sul.....7**

*Rogério Sávio Link*

**Aquí! É Errado Falar Assim?.....17**

*Joely Coelho Santiago; Hélio Rodrigues da Rocha*

**A Arqueologia da Paisagem como Instrumento de Identificação da Área de  
Abrangência Cotidiana e Sazonal de uma Antiga Aldeia Situada na Porção Sul da  
Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, em Rondônia .....26**

*Fernando Ernesto Baggio Di Sopra*

**As Antigas que Dizem: Pedagogia Ancestral de Mulheres Negras Quilombolas .....44**

*Joana Carmen do Nascimento Machado*

**Porto Velho em Londres .....60**

*Hélio Rodrigues da Rocha\*; Suelen Regina Graciano*

**A Escola de Preto e Samba no Pé: a Resistência Racial do G.R.E.S. Os Diplomatas  
do Samba .....68**

*Rita Clara Vieira da Silva; Marco Antônio Domingues Teixeira*

**Conexão Brasil Marrocos: Relatos e Retratos de Mazagão Velho .....73**

*Virginia Maria Yunes*

**El Cumare (*Astrocaryum aculeatum*) y la Cultura Material de los Nukak: Un Ensayo  
Visual del Uso y la Ecología de una Especie entre un Pueblo Indígena de la  
Amazonia.....82**

*Gabriel Cabrera Becerra*

# AFROS & AMAZÔNICOS



## APRESENTAÇÃO

Prezado leitor, prezada leitora, prezado autor e prezada autora!

É com muita satisfação que os editores da Afros & Amazônicos trazem a seu alcance mais um número publicado. A vida acadêmica não é nada fácil! Ao contrário do que rege o sendo comum, o trabalho intelectual demanda muito esforço, com horas e horas de dedicação, cansaço físico e mental. Os autores e as autoras que contribuíram com esse número sabem disso. Com certeza despenderam muitos dias debruçados na pesquisa e posteriormente na melhor forma de apresentar os resultados aos pares leitores. Com a edição de um volume de uma revista não é diferente. Muitas horas de trabalho repetitivo, esforço físico e mental são necessárias para compor um simples número.

Com isso, a equipe editorial pede desculpas antecipadas por não conseguir colocar esse número à disposição dos leitores dentro do prazo inicialmente estipulado. Dito isso, passamos agora para a apresentação dos artigos que compõem este número.

O primeiro deles, intitulado “Casas de memórias: a experiência do Arquivo Público do Rio Grande do Sul”, é uma reflexão a partir de uma prática de implementação de projetos de intervenção em educação. O autor propõe-se a refletir sobre a prática da Educação Patrimonial e a produção do conhecimento histórico com estudantes do Ensino Fundamental e do Ensino Médio a partir de uma avaliação da pedagogia da educação patrimonial desenvolvida pelo Arquivo Público do Rio Grande do Sul (APERS). O autor toma a educação patrimonial desenvolvida pela APERS como uma “casa

de memória”, ou seja, uma instituição que se coloca no campo das disputas pelas memórias, propiciando espaços debates entre sobre as relações sociais de dominação e resistência do passado.

O segundo artigo está inserido no campo da linguística abordando, na fronteira Brasil-Bolívia, o hibridismo cultural e linguístico constituído a partir de empréstimos lexicais partilhados entre sujeitos existentes na região, como povos indígenas, afroindígenas, quilombolas e bolivianos. Intitulado “Aquá! É Errado Falar Assim?”, o artigo foi escrito em duas mãos. Seus autores reconstroem os diferentes usos lexicais da expressão regional “aquá” em meio ao processo das disputas pelas representações quilombolas. Leia o artigo para descobrir esses significados lexicais.

Intitulado “A arqueologia da paisagem como instrumento de identificação da área de abrangência cotidiana e sazonal de uma antiga aldeia situada na porção sul da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, em Rondônia”, o terceiro artigo propõe o uso metodológico da arqueologia da paisagem para realizar conjecturas sobre a área de abrangência de uma antiga aldeia localizada na porção sul da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau. A partir do uso dessa metodologia, o autor consegue afirmar que uma população de médio porte outrora residia naquela região de maneira semipermanente.

Já o quarto artigo intitulado “As antigas que dizem: pedagogia ancestral de mulheres negras quilombolas” aborda a organização política de Mulheres Negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju, no Pará. O principal objetivo do artigo, conforme a autora, é identificar e compreender estratégias desenvolvidas por Mulheres Negras Quilombolas para o estabelecimento e manutenção de uma



rede de Poder Feminino nas comunidades nas quais atuam.

Com o sugestivo título “Porto Velho em Londres”, os autores desse artigo nos convidam a ler notícias antigas sobre a última fase de construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM) que circularam em um jornal londrino. Discutindo o processo de tradução com discentes da graduação, as notícias foram traduzidas em várias mãos para que outros pesquisadores e pesquisadoras possam também fazer uso em suas atividades acadêmicas do conteúdo ali expresso.

Intitulado “A escola de preto e samba no pé: a resistência racial do G.R.E.S. Os Diplomatas do Samba”, o sexto artigo trata das disputas carnavalescas nas décadas de 1970 e 1980 na cidade de Porto Velho. Trata-se de um recorte de uma pesquisa de mestrado em andamento. Os autores evidenciam as disputas, por vezes cravadas de preconceitos e racismos, entre as escolas a partir de notícias em jornais da época.

O sétimo artigo “Conexão Brasil Marrocos: relatos e retratos de Mazagão Velho” aborda o vínculo histórico que esse pequeno município ao sul do estado do Amapá tem com a região de Marrocos. Metodologicamente, a partir de uma fotoetnografia, na qual a autora se coloca como produtora de fonte histórica, e a partir de evidências extraídas de memórias de alguns moradores, essa história é reconstruída para que o leitor seja enriquecido com conhecimento informativo e visual/estético/artístico.

O último artigo deste número, por sua vez, está escrito em espanhol e nos transporta para a floresta amazônica colombiana para conhecer um pouco sobre a história e cultura material do povo indígena Nukak. Intitulado “*El cumare (astrocaryum aculeatum) y la cultura material de los Nukak: un ensayo visual del uso y la ecología de una especie entre un pueblo indígena de la Amazonia*”, a partir do método etnográfico, o autor reconstrói a história regional do uso da palmeira tucumã pelos

Nukak, conhecida localmente como cumare ou chambira.

Apresentado todos os artigos, convidamos os leitores e as leitoras para deslizarem seus olhares sobre as páginas instigadoras.

# AFROS & AMAZÔNICOS



## Seção Artigos



# AFROS & AMAZÔNICOS



## CASAS DE MEMÓRIAS: A EXPERIÊNCIA DO ARQUIVO PÚBLICO DO RIO GRANDE DO SUL

*Houses of Memories: the expertise of public archive of Rio Grande do Sul*

Rogério Sávio Link\*

**Resumo:** Neste artigo, proponho refletir sobre a prática da Educação Patrimonial e a produção do conhecimento histórico com os estudantes do Ensino Fundamental e do Ensino Médio a partir de uma avaliação da pedagogia da educação patrimonial desenvolvida pelo Arquivo Público do Rio Grande do Sul (APERS). Abordo a problemática a partir da experiência que tive como oficinairo em duas oficinas no APERS no segundo semestre de 2015: uma intitulada “os tesouros da família arquivo” e dirigida ao 7º e 8º anos do Ensino Fundamental; outra intitulada “resistência em arquivo: patrimônio, ditadura e direitos humanos” pensada para o Ensino Médio. A primeira trabalha com documentos que permitem um olhar para o passado escravista do Brasil. Já a segunda reflete sobre o período da ditadura civil-militar brasileira a partir de processos administrativos gerados pelo trabalho da Comissão Especial de Indenização criada em 1997 pelo governo do estado do Rio Grande do Sul com a finalidade de receber e avaliar os pedidos de reparação financeira de presos políticos que sofreram violência física ou psicológica por parte dos agentes do estado dentre os anos de 1961 a 1979.

**Palavras-chave:** Educação patrimonial; Patrimônio cultural; Conhecimento histórico; APERS.

### Introdução

Entre agosto e outubro de 2015, como parte de um estágio em educação patrimonial (Estágio de Docência em História III Educação Patrimonial, carga horária 150h) requerido para a obtenção do título de licenciado em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), fui oficinairo do Arquivo Público do Rio Grande do Sul (APERS) em duas de suas propostas de educação patrimonial. O APERS tem iniciado propostas de exploração de seu acervo com vistas à educação patrimonial desde o ano de 2002 (UFRGS-APERS, s/d). A primeira oficina com a qual trabalhei é intitulada “Os tesouros da família arquivo” e é dirigida ao 7º e 8º anos do Ensino Fundamental, antigas 6ª e 7ª séries. Seu foco principal é trabalhar com

fontes históricas que permitam um olhar para o passado escravista do Brasil. A segunda oficina é intitulada “Resistência em arquivo: patrimônio, ditadura e direitos humanos” e é pensada para o Ensino Médio. Ela visa refletir sobre o período da ditadura civil-militar brasileira a partir de processos administrativos gerados pelo trabalho da Comissão Especial de Indenização criada em 1997 pelo governo do estado do Rio Grande do Sul com a finalidade de receber e avaliar os pedidos de reparação financeira de ex-presos políticos que sofreram violência física ou psicológica por parte dos agentes do estado dentre os anos de 1961 a 1979. Ao todo foram gerados 1.704 processos os quais estão sob a guarda do arquivo público (RODEGHERO, CARDOSO, 2015; UFRGS-APERS, s/d).

Com a experiência de execução das oficinas, fui incentivado a produzir uma reflexão sobre meu período de estágio. Proponho, então, refletir sobre essa experiência com o objetivo de verificar a potencialidade do APERS para a educação patrimonial. Mais do que isso, pretendo aqui lançar um

\* Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em Teologia pela Faculdade EST (2008). Doutor em História pela UFRGS (2016). Pós-doutor em História Indígena pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).



olhar sobre a proposta pedagógica das oficinas a fim de verificar se os objetivos propostos pelas oficinas são condizentes com as discussões em torno do Patrimônio Cultural e se realmente é possível produzir conhecimento histórico com os estudantes do Ensino Fundamental e do Ensino Médio a partir da proposta de educação patrimonial desenvolvida no arquivo público. Além disso, proponho também ponderar sobre quais seriam as condições necessárias de aprendizagem para que uma experiência de educação patrimonial seja bem sucedida.

### **O Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul e a educação para o patrimônio**

No APERS, são guardados documentos oficiais produzidos pela burocracia do estado. São documentos concernentes à legislação, à administração, à história, à geografia, às artes e indústrias do Rio Grande do Sul. O documento mais antigo sob a guarda do arquivo data de 1763 (RODEGHERO, CARDOSO, 2015, p. 40). O espaço físico do APERS está localizado no centro histórico de Porto Alegre, na esquina da Rua Riachuelo com a Rua Caldas Júnior. Ele foi criado pelo Decreto 876 de 8 de março de 1906 e iniciou suas atividades no mesmo ano, mas somente em 1912 teria um prédio próprio arquitetado especificamente com a finalidade de guarda de documentos. Em 1919, um segundo prédio seria finalizado em virtude da demanda por novos espaços e, em 1950, um terceiro prédio administrativo fora concluído, embora este último prédio só tenha sido ocupado pelos funcionários do APERS em 1999, tendo sido antes cedido a outros órgãos públicos (APERS, s/d).

Pensado para minimizar a oscilação de temperatura, evitar a umidade e prevenir incêndios, os dois primeiros prédios possuem paredes de 1,20m a 1,50m, piso vazado e teto em formato de abóboda. Arquiteturisticamente, eles também possuem valor histórico porque foram construídos a partir de referenciais da arquitetura neoclássica seguindo padrões da época e sob

influência do Positivismo durante a Primeira República. Em 1991, seu conjunto foi tombado pelo Instituto Histórico e Artístico do Estado (IPHAE) como patrimônio sul-rio-grandense e, dessa forma, os prédios têm que ser preservados em suas características originais (UFRGS-APERS, s/d).

Em relação à educação para o patrimônio, em 2002, foi construída a primeira oficina voltada para a Educação Básica. Essa oficina é considerada como uma semente da educação patrimonial dentro do APERS. De lá para cá, várias outras oficinas foram planejadas e executadas. As oficinas *Os tesouros da família arquivo* e *Resistência em arquivo*, com as quais estou propondo esta reflexão, foram iniciadas a partir da parceria do Programa de Educação Patrimonial UFRGS-APERS. Conforme Carla Rodeghero e Claudira Cardoso (2014, p. 41), “tudo começou com o projeto de Educação Patrimonial *Descobrimo o Arquivo Público*, gestado em 2008, por iniciativa da professora Claudira do Socorro Cirino Cardoso em parceria com a então diretora do APERS, Rosani Goreti Feron”. A parceria visava dar continuidade aos trabalhos desenvolvidos anteriormente pelo arquivo público e criar espaços para a realização do estágio de docência em educação patrimonial do curso de História da UFRGS. Cardoso era então a responsável pela disciplina do estágio na UFRGS criada pela reforma curricular das licenciaturas alguns anos antes. Essa reforma visava, “entre outras coisas, direcionar o curso de História para a formação de profissionais que pudessem atuar, para além das escolas, em instituições como museus, arquivos, memoriais etc.” (RODEGHERO, CARDOSO, 2015, p. 41).

Realizando seus estágios no APERS, os estudantes de História poderiam experimentar outras formas pedagógicas e metodologias para o ensino de história diferentes daquelas da sala de aula. Ali, poderiam trabalhar com as fontes históricas com vistas à educação patrimonial e, assim, explorar também outras áreas de atuação que estavam sendo abertas para



o campo dos historiadores. Buscando recursos através de projetos encaminhados a editais, principalmente para o Ministério da Educação e da Cultura, as oficinas puderam ser planejadas e executadas. Dois diferenciais dos projetos têm garantido o sucesso das oficinas: primeiro, a existência de bolsa para algunsicineiros que atuariam de forma mais permanente; segundo, recursos para o deslocamento dos estudantes entre suas respectivas escolas e o arquivo público (RODEGHERO, CARDOSO, 2015, p. 42).

### **A proposta das oficinas do Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul**

A partir da parceria entre a UFRGS e o APERS, entre dezembro de 2008 e março de 2009 foi montada a oficina *Os tesouros da família arquivo* e posta em prática logo em seguida. A parceria foi fortalecida porque o projeto foi inserido nas ações de extensão universitária da UFRGS e um convênio foi assinado em 2010. Com isso, os diferentes projetos de educação patrimonial também passaram a contar com recursos financeiros como do edital PRO-EXT, do Ministério da Educação, o que viabilizou o transporte gratuito para todas as turmas que participaram das oficinas. Com o sucesso da oficina Tesouros, no ano de 2013, às vésperas dos 50 anos do golpe de 1964 e no conjunto das discussões a respeito da Comissão Nacional da Verdade, foi elaborada a oficina *Resistência em arquivo* que começou a ser oferecida a partir de setembro daquele ano (UFRGS-APERS, s/d).

As duas oficinas possuem dois objetivos básicos para com os estudantes, a saber: refletir com os estudantes sobre a importância da manutenção de um espaço de guarda de documentos e vivenciar na prática como se pode produzir conhecimento histórico a partir dos documentos ali guardados. A oficina Tesouros tem seu início com a chegada dos estudantes que são dirigidos a um auditório no qual o APERS é apresentado formalmente e os estudantes são instruídos quanto às nor-

mas da casa de não consumir alimentos no espaço onde é guardado o acervo, de não entrar com objetos molhados e de não utilizar flash para não danificarem os documentos ali guardados. Umicineiro assume o papel de dialogar com os estudantes a partir do auxílio da projeção de uma apresentação. Com a apresentação, os estudantes são introduzidos no espírito da oficina, aprendem o que é o patrimônio histórico e são apresentados à história do APERS e ao conjunto arquitetônico.

Depois dessa parte, os estudantes são divididos em cinco grupos correspondentes aos documentos com os quais trabalharão. Na oficina Tesouros, eu trabalhei com cartas de alforrias. Os outrosicineiros trabalham com outros materiais como testamentos, processos crimes, inventários e compra e venda. Cadaicineiro sai então para o pátio com quatro a seis estudantes aonde os prédios lhes são apresentados e aonde são convidados a observar a arquitetura. Depois são dirigidos ao interior de um dos prédios de guarda de acervo. Ali entram em contato direto com o acervo e a estrutura de conservação dos materiais guardados nas estantes. Também são introduzidos na sistemática de localização dos documentos, o que será necessário para uma das fases seguintes da oficina, que é a caça ao tesouro.

Apresentado o acervo, os estudantes são dirigidos a uma sala especialmente preparada para a execução da oficina. Ali, são de imediatos convidados a sentarem em tatames e, a partir do preenchimento de um documento com alguns dados pessoais que ficarão guardados no arquivo público como um testemunho de sua passagem, também são convidados a refletirem sobre a importância da existência dos documentos guardados pelo APERS os quais nos permitem hoje ter uma janelinha para o passado. Feita essa parte, algunsicineiros iniciam um teatro de fantoche para introduzir os alunos nos temas como história, memória, escravidão, identidade e cidadania que serão trabalhados nas demais etapas da oficina. Após o teatro



os oficinairos são convidados a fazer uma caça ao tesouro. A partir de uma pista, eles devem localizar caixas e envelopes escondidos previamente nas estantes do arquivo. Finda a caça ao tesouro, faz-se geralmente um intervalo.

No regresso, os estudantes passam a manusear a documentação que encontraram na caça ao tesouro. Na oficina que conduzi, os estudantes entravam em contato com quatro cartas de alforria. Fotocopiadas, as cartas também foram transcritas para facilitar a leitura. O primeiro estranhamento era com a grafia e com a ortografia da época. Assim aprendiam sobre a historicidade da língua e da escrita. Na sequência, a partir das observações dos alunos, da problematização feita pelo mediador, mas também pelo próprio conteúdo, as cartas permitiam a reconstrução de relações sociais de dominação e resistência do passado escravocrata do Brasil. Elas permitiam também reconstruir um pouco da vida daqueles personagens que estavam ali registrados e refletir sobre a situação atual do Brasil principalmente num contexto de discussão de cota e de uma sociedade ainda marcada pelo racismo. Como uma forma de auxílio didático para a materialização dos sujeitos estudados, são distribuídos desenhos aos estudantes correspondentes a cada personagem. A partir desse material, como uma etapa de revisão e consolidação de aprendizagem, os estudantes são, então, estimulados a escreverem uma breve biografia de cada personagem. Ao final, cada grupo socializava com os demais grupos aquilo que os documentos permitiam vislumbrar sobre o passado. Aqui é o momento de debate no qual novas questões podem surgir e os oficinairos recebem um importante feedback dos estudantes.

A oficina Resistência, por sua vez, segue um modelo parecido. Os estudantes do Ensino Médio são recepcionados no auditório, introduzidos na história do APERS e informados sobre as normas da casa. Como introdução à oficina, os estudantes assistem a um vídeo produzido pela equi-

pe da oficina e que apresenta os temas de discussão que serão tratados na oficina. Após serem divididos em cinco grupos correspondentes a diferentes processos de indenização (Eloy Martins, Emilio Neme, Alcides Kitzmann, Cláudio Gutierrez, Ighes Serpa e Nilce Azevedo, as duas últimas trabalhadas conjuntamente), o conjunto arquitetônico do APERS é apresentado aos estudantes e eles entram em contato com o acervo. Através da entrega de uma pista, os estudantes são estimulados a localizar o processo que fora anteriormente escondido nas prateleiras. Com o processo em mãos, os estudantes são conduzidos a uma sala previamente preparada. Sentados sobre os tatames, os estudantes manuseiam o processo e começam a descobrir as primeiras informações sobre o processo. Nesse ponto, geralmente se faz uma discussão para reavivar o que os estudantes já conhecem sobre o período da ditadura e sobre o contexto da guerra fria.

Após um intervalo, auxiliados pelo oficinairo, pelos documentos e por material de apoio, os estudantes começam a estruturar a vida do personagem do qual o processo faz parte. Para facilitar essa etapa, em cada caixa também contém uma ficha com o nome de cada personagem e perguntas dirigidas, as quais fazem os estudantes sistematizarem a relação histórica que esses personagens tiveram com a situação política do Brasil, se foram torturados e qual tipo de tortura e se eles tiveram seus direitos humanos violados pelos agentes do Estado brasileiro. Com as conclusões em mãos, os estudantes socializam o que descobriram com os demais colegas em uma grande roda. A discussão no grande círculo permite ainda um feedback para os oficinairos e geralmente amplia a discussão para as questões políticas e as violações dos direitos humanos na atualidade.

Portanto, como vimos, as oficinas do APERS propiciam a produção de conhecimento histórico, tanto através do conjunto arquitetônico quanto através dos documentos que estão sob a guarda do arquivo, mas,



obviamente, o mais importante é o trabalho a partir dos documentos, uma vez que a guarda desses documentos é a finalidade básica do APERS. Por isso, uma das primeiras preocupações em relação à educação para o patrimônio tem sido sobre como ensinar os alunos a valorizar e ver sentido na guarda de documentos como algo importante e necessário para a valorização da herança do passado. A segunda preocupação é como produzir conhecimento histórico a partir desses documentos que sejam úteis para a vida em sociedade. Nesse sentido, as duas oficinas possuem alguns pontos em comum que favorecem alcançar seus objetivos. Em primeiro lugar, como já falei, está o aporte financeiro que garante a participação sem custos dos estudantes e compromete algunsicineiros com o projeto através das bolsas concedidas pelo APERS. Em segundo lugar, e não por isso menos importante, está o planejamento. As duas oficinas foram planejadas e o material pedagógico produzido com a participação de funcionários do APERS, de professores da UFRGS, de estudantes de pós-graduação e deicineiros (estes estudantes de graduação). Essa elaboração coletiva garantiu a qualidade da oficina em todos os seus passos. No entanto, em terceiro lugar e talvez o mais importante, é que as atividades foram desenvolvidas com uma finalidade bem clara. Os organizadores sabiam aonde queriam chegar com a proposta que estavam desenvolvendo.

### **Educação patrimonial como uma questão de disputa pelas memórias**

A partir deste último ponto – a necessidade de saber aonde se quer chegar com a proposta de uma atividade – proponho agora refletir sobre a concepção pedagógica que norteia as atividades de educação para o patrimônio desenvolvidas pelo APERS. Em ambas as oficinas, os estudantes abstraem conhecimento histórico que lhes permite enxergar a realidade social como um campo de disputa numa relação de dominação e resistência. A noção de educação para o patrimônio que norteia essa prática,

portanto, rompe com tentativas de idealização de um passado homogêneo e de uma História sem conflitos e contradições sociais (PEREIRA; ORIÁ, 2012, p. 167). Essa noção de Educação Patrimonial está em sintonia com a concepção de Patrimônio Cultural como um campo aberto de disputa entre os diferentes segmentos da sociedade. Obviamente alguns setores estão mais bem situados dentro da estrutura social hierárquica e podem fazer sua concepção passar mais facilmente (BOURDIEU, 1989, p. 143). Nesse sentido Néstor García Canclini (2014, p. 97) afirma: “os setores dominantes não só definem quais bens são superiores e merecem ser conservados, mas também dispõem dos meios econômicos e intelectuais, tempo de trabalho e de ócio, para imprimir a esses bens maior qualidade e refinamento”.

Assim, a educação patrimonial desenvolvida pelo APERS problematiza a realidade social como um espaço de disputa pelas memórias. Nesse sentido, o título desta reflexão, “as casas de memórias”, faz referência à potencialidade que os espaços museológicos e os arquivos públicos possuem como locais de produção de conhecimento histórico, mas também qualifica o tipo de conhecimento ao utilizar o conceito de memória no plural. O emprego do plural quer sinalizar que esses espaços estão imbricados nas disputas pelas representações (CHARTIER, 1991, p. 177). “Se é verdade que patrimônio serve para unificar uma nação, as desigualdades na sua formação e apropriação exigem que se o estude, também, como espaço de luta material e simbólica entre as classes, as etnias e os grupos” (GARCÍA CANCLINI, 2014, p. 97).

O próprio conceito de Educação Patrimonial nasceu tributário das lutas sociais e institucionais e, dessa forma, mudou ao longo dos anos. No Brasil, ele foi introduzido em 1983 como uma metodologia inspirada no modelo da *heritage education*, desenvolvido na Inglaterra (FLORÊNCIO et alli, 2014, p. 13). Em 1996, também foi publicado o livro “Guia Básico de Educação Patrimonial” de autoria de Maria de



Lourdes Parreiras Horta, Evelina Grunberg e Adriana Queiroz Monteiro no qual o conceito de educação patrimonial desempenhava um papel central. Pensado como um “instrumento de alfabetização cultural”, o conceito possibilitaria “ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido” (HORTA et alii, 1999, p. 6). Assim, o guia apresenta a Educação Patrimonial como um “processo permanente e sistemático” que se utiliza do “Patrimônio Cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo”. Como metodologia, a Educação Patrimonial faria uso de

(...) qualquer evidência material ou manifestação cultural, seja um objeto ou conjunto de bens, um monumento ou um sítio histórico ou arqueológico, uma paisagem natural, um parque ou uma área de proteção ambiental, um centro histórico urbano ou uma comunidade da área rural, uma manifestação popular de caráter folclórico ou ritual, um processo de produção industrial ou artesanal, tecnologias e saberes populares, e qualquer outra expressão resultante da relação entre indivíduos e seu meio ambiente. (HORTA et alii, 1999, p. 6)

Júnia Sales Pereira e Ricardo Oriá (2012, p. 164), no entanto, consideram “que o modelo proposto é meramente instrumental e se concentra na análise do objeto museológico em si, preterindo outras dimensões importantes do processo educativo, ou seja, os sujeitos da aprendizagem e que são, também sujeitos históricos”. Hoje, portanto, outras questões decorrentes das transformações sociais, políticas, educacionais e culturais estariam marcando as concepções de Patrimônio Cultural e de Educação. É dessa forma que novas expressões como “Educação com o patrimônio”, “Educação para o patrimônio” e “Educação e Patrimônio” tentam captar o novo sentido.

Pluralizam-se também os lugares e suportes da memória (museus, monumentos históricos, arquivos, bibliotecas, sítios históricos, vestígios arqueológicos, festas, ofícios, saberes e fazeres etc.) no

processo educativo, a fim de desenvolver a sensibilidade e a consciência dos educandos e dos cidadãos para a importância da preservação desses bens culturais. Professores e alunos abordam o Patrimônio Cultural como construção histórica e seletiva da memória de uma dada comunidade, em suas dimensões sensíveis, éticas e políticas. (PEREIRA; ORIÁ, 2012, p. 164s)

É nesse sentido que a Coordenação de Educação Patrimonial (CEDUC), ligado ao Departamento de Articulação e Fomento (DAF) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), atualmente defende que

a Educação Patrimonial constitui-se de todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o Patrimônio Cultural, apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para seu reconhecimento, sua valorização e preservação. Considera ainda que os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio do diálogo permanente entre os agentes culturais e sociais e pela participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde convivem diversas noções de Patrimônio Cultural. (FLORÊNCIO et alii, 2014, p. 19)

Portanto, é nessa nova conjuntura que a proposta de Educação Patrimonial desenvolvida pelo APERS em parceria com a UFRGS tem se alicerçado, ou seja, a noção de Educação Patrimonial do APERS considera que os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento. Dessa forma, também incorpora os sete pontos perseguidos pela CEDUC: 1) a participação efetiva das comunidades nas ações educativas; 2) a inserção dos bens culturais nos espaços de vidas das pessoas; 3) a educação como um processo pautado pela mediação; 4) o patrimônio cultural como estando inserido em um campo social de conflito que provoca um desequilíbrio de representatividade e estigma entre os diferentes grupos em termos da origem étnica, social e cultural; 5) os territórios como



espaços educativos, ou seja, ampliando e potencializando os espaços tradicionais de aprendizagem; 6) a intersectorialidade das políticas públicas, isto é, promove a atuação em rede dos diferentes setores e órgãos públicos e privados; 7) a necessidade de abordar a educação patrimonial em diálogo com outras disciplinas com vistas a potencializar o uso dos espaços públicos e comunitários como espaços formativos (FLORÊNCIO et alli, 2014, p. 20-27).

### Uma proposta pedagógica engajada

Nem todos esses sete pontos aparecem com a mesma intensidade dentro dos projetos educativos do APERS, mas como tenho argumentado, devido às especificidades de uma casa cujo principal objetivo é a guarda de documentos históricos, a preocupação com a educação e com a produção de conhecimentos histórico têm sido cada vez mais gestionada. É nesse sentido que as parcerias têm sido articuladas e é também nesse sentido que a proposta educativa do APERS busca instrumentar os estudantes para que possam fazer a leitura da realidade social e, assim, atuar e intervir nas disputas políticas da sociedade como sujeitos conscientes das disputas sociais em torno das memórias. Portanto, as propostas pedagógicas de educação para o patrimônio têm que levar a sério que o espaço social é um campo de disputa e que os museus e os arquivos históricos também fazem parte desse campo de disputa.

Nesse sentido, é importante situar a proposta pedagógica de educação para o patrimônio do APERS dentro de sua própria existência histórica como um espaço criado e mantido para a preservação e perpetuação da memória de uma elite. Os documentos ali guardados são aqueles que as elites governantes pensavam ser importantes para sua perpetuação no poder. O APERS, dessa forma, tem sua gênese numa relação bem próxima a outra instituição bem conhecida, o museu. Nesse sentido, Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes, problematizando a relação que

as instituições museológicas mantiveram com a produção de conhecimento, identifica duas vertentes nas décadas de 1970 e 1980. Primeiramente, “na década de 1970, no Brasil, deu-se à educação um papel que redimiria o museu de todas as suas culpas anteriores, como suporte ideológico das elites. Agora, o museu seria instrumento essencial de transformação da sociedade, pela educação” (MENESES, 2010, p. 15). No entanto, não se definiu qual a especificidade da educação do museu; tanto que as práticas educativas neste tempo não trouxeram incômodos ao regime militar. A segunda vertente ocorre na década de 1980. Nessa década,

é o conceito de comunidade que vai estabelecer a referência fundamental para o museu. Mas se tratava, de novo, de um conceito formulado na melhor das intenções, embora sem qualquer consistência social: nunca se explicitaram, por exemplo, as relações dessas “comunidades” com as estruturas de uma sociedade de classes cada vez mais segmentada e injusta. (MENESES, 2010, p. 15)

Na década de 1990, houve ainda outra matriz dominada pelo mercado. Para essa corrente, o negócio era “provocar interesse” e assim encher o museu de espectadores. Menezes fala que essa foi a era do *showbusiness*. O problema é que, ao não separar o museu das outras formas de entretenimento, logo o museu deixou de ser atraente e perdeu público, pois não conseguia competir com a indústria cultural ou do espetáculo (MENESES, 2010, p. 17). No entanto, descrevendo o museu como um espaço privilegiado de representação do mundo (dos seres humanos, das coisas, das relações), Menezes defende o museu como um “espaço de ficção”. Nesse sentido, a gente não pode confundir as coisas do museu com as coisas da vida. Ali estão guardados objetos que não executam mais as mesmas funções. Por isso, é ingenuidade falar em “museu vivo” como se pudesse reproduzir a vida. “O museu, portanto, não produz a vida, ele é parte da vida, atendendo a nossas necessidades de representação” (MENESES, 2010, p. 19).



Assim, “o museu é um espaço extraordinário de ficção, pois mobiliza formas para representar o mundo e assim permitir que dele possamos dizer alguma coisa” (MENESES, 2010, p. 20).

A ideia de Meneses de definir o museu como um espaço de representação ficcional, também pode ser abstraída para a definição da proposta pedagógica desenvolvida pelo APERS para a Educação Patrimonial, pois aquilo que os estudantes estão fazendo na prática é construir representações a partir dos documentos históricos que não respondem mais pelas funções que propiciaram sua existência e guarda. Além do mais, a própria noção do arquivo público como uma instituição para a perpetuação da elite entrou em crise com a ampliação das fontes históricas e com a apropriação que os grupos subalternos fazem dos documentos tradicionais sob a guarda dos arquivos. Assim, se o APERS nasce como um espaço para a elite perpetuar sua história, ele se converte hoje num espaço onde múltiplos atores sociais podem buscar elementos de suas identidades. É nesse sentido, que as oficinas foram criadas para trabalhar com os temas da escravidão e da violação dos direitos humanos na história do Rio Grande do Sul e do Brasil.

Além desse panorama histórico, a “pedagogia do objeto” de Francisco Regis Lopes Ramos também pode ajudar a explicitar a proposta de Educação Patrimonial desenvolvida no APERS. A preocupação de Ramos (2004, p. 57) é fundamentar teoricamente uma opção de educação patrimonial que entenda os objetos “como geradores”, mas que também não negligencie “o domínio do objeto sobre o sujeito”. Sua proposta parte da pedagógica libertária de Paulo Freire, para quem os objetos geradores seriam instrumentos de mediação para a tomada de consciência da realidade social (a leitura do mundo) e a subsequente atuação no mundo (práxis libertadora). Essa liberdade seria alcançada em comunidade, por isso a importância

da educação para a formação (FREIRE, 1987, p. 29ss).

Aliando a noção freiriana de educação às concepções críticas relativas aos objetos museológicos, Ramos afirma então, que os objetos trazem sentidos próprios. Assim, rompendo com a noção de sujeitos históricos, o autor defende que os objetos possuem significados próprios que interagem e constituem os sujeitos, as subjetividades, de forma que os objetos “também vão maquinando as suas danações” (RAMOS, 2004, p. 66), ou seja, carregam sentidos diversos e produzem significados diversos. Citando Jaques Le Goff e Merleau-Ponty para reafirmar que o historiador deve indagar-se pelas condições de produção e conservação de um documento/artefato, “ou melhor, das forças que no decorrer do tempo destruíram ou preservaram aquilo que chegou ao presente” (RAMOS, 2004 138s), o autor também afirma que o artefato é um objeto relocado e não pode voltar à condição anterior (RAMOS, 2004, p. 35, 38s). Portanto não dá para fazer uma educação somente expondo os objetos. É necessário trocar experiências a partir dos objetos e documentos estudados. Conforme Jorge Larrosa Bondía, a experiência é algo fundamental na constituição das subjetividades. Por isso, na educação, o importante é deixar que as pessoas façam sua própria experiência, pois “(...) ninguém pode aprender da experiência de outro, a menos que essa experiência seja de algum modo revivida e tornada própria (LARROSA BONDÍA, 2002, p. 27).

De semelhante forma, os documentos guardados no APERS já não possuem as mesmas funções para os quais foram gerados. Eles têm uma nova função que diz respeito a nós hoje. Eles nos permitem dizer alguma coisa sobre o passado e sobre a realidade social, mas os documentos não falam por si. Com também observa Ramos (2004, p. 70), a gente aprende observando, mas o fundamental é aprender a fazer perguntas. Assim, um trabalho educativo bem feito é aquele que nos leva a pensar, nos abre portas e janelas para a



leitura do mundo e nos conduz à transformação da realidade injusta. É nesse sentido que uma proposta de educação para o patrimônio deve saber aonde quer chegar com sua estratégia pedagógica.

John Falk (2015, p. 75), por exemplo, fazendo um estudo sobre os motivos que levam as pessoas ao museu, conclui que as pessoas são motivadas sobretudo por interesses e necessidades identitárias pessoais. Assim, uma proposta que quer alcançar sucesso de público deveria necessariamente articular as identidades de seus expectadores. No entanto, a crítica que se pode fazer ao artigo é que o autor está muito preocupado com uma visão mercadológica de museu que tem que se colocar como bem sucedido, isto é, receber muitos visitantes. Ele não reflete sobre o papel pedagógico do museu, ou seja, que o museu é um espaço educacional e não um lugar apenas no qual as pessoas vão buscar identidades como se estivessem num supermercado. É, pois, imperativa uma proposta educativa; e essa proposta, se não quiser perpetuar a dominação social, deve ser libertária.

### Conclusão

A partir das experiências das duas oficinas, *Os tesouros da família arquivo* e *Resistência em arquivo*, posso concluir que a proposta de Educação Patrimonial desenvolvida no APERS está em sintonia com as concepções mais recentes em torno das discussões acerca do Patrimônio Cultural. Como um espaço de produção de conhecimento histórico, o APERS constitui-se naquilo que chamei de casa de memória. Nesse sentido, as duas oficinas, claramente se situam também no campo das disputas pelas memórias e propiciam debates sobre as relações sociais de dominação e resistência do passado escravocrata do Brasil e da violação dos direitos humanos por parte dos agentes do Estado dentre os anos de 1961 a 1979. Assim, a pedagogia que sustenta a metodologia das oficinas está permeada pela pedagogia libertária de Paulo Freire no sentido

de propiciar um espaço de aprendizagem e produção de conhecimento histórico coletivo que, por sua vez, instrumentaliza os participantes para a tomada de posição frente às disputas pelas representações na sociedade brasileira. Portanto, o APERS nasceu, é bem verdade, como um espaço no qual uma elite pensava perpetuar sua história. No entanto, ele converteu-se em um lugar onde outros atores sociais podem buscar hoje elementos de suas identidades. Como uma forma de conclusão, gostaria de fazer minha a argumentação de Boaventura de Sousa Santos quando reflete sobre seis boas razões que nos instigariam a pensar. Segundo ele, devemos sempre ter em mente a pergunta: qual é o mundo que queremos? Aliado a essa pergunta vem então a dimensão ética, ou como ele define: “a objetividade é fundamental, a neutralidade deve ser superada” (SANTOS, 2001, p. 17).

### Referências

- APERS. Web site. s/d. Disponível em: <http://www.apers.rs.gov.br>. Acesso em: 01/11/2015.
- LARROSA BONDÍA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*. Nº 19, p. 20-28, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. Campinas: Unicamp, 11(5), p. 173-191, 1991.
- FALK, John. Three basic questions about museum visitors. *Ensino em Re-Vista*. Uberlândia, v. 20, n. 1, p. 69-82, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br>. Acesso em: 27/08/2015.
- FLORÊNCIO, Sônia Rampim; CLEROT, Pedro; BEZERRA, Juliana; RAMASSOTE, Rodrigo. *Educação patrimonial: Histórico, conceitos e processos*. IPHAN, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em: 31/10/2015.



FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. O Patrimônio Cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília, Nº 23, p. 95-115, 2014.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; GRUNBERG, Evelina; MONTEIRO, Adriane Queiroz. *Guia Básico de Educação Patrimonial*. Brasília: IPHAN, 1999.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O museu e a questão do conhecimento. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado; RAMOS, Francisco Régis Lopes (Org.) *Futuro do pretérito: escrita da história e história do museu*. Fortaleza: Instituto Frei Tito de Alencar, 2010. p. 13-33.

PEREIRA, Júnia Sales; ORIÁ, Ricardo. Desafios teórico-metodológicos da relação Educação e Patrimônio. *Resgate*. Vol. XX, n 23. Jan./Jun., p. 161-171, 2012.

RAMOS, Francisco Regis Lopes. *A danção do objeto: o museu no ensino de História*. Chapecó: Argos, 2004, p. 55-66; 129-144.

RODEGHERO, Carla Simone; CARDOSO, Claudira do Socorro Cirino. Ações educativas para o patrimônio na parceria UFRGS-Arquivo Público do Rio Grande do Sul (APERS). In: FRAGA, Hilda Jaqueline de et alli. *Experimentações em lugares de memória: ações educativas e patrimônios*. Porto Alegre: Selbach & autores associados, 2015. p. 39-49.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Seis razões para pensar. *Lua Nova*, 54, p. 13-23, 2001.

UFRGS-APERS. Material de apoio ao oficinairo. Não publicado. s/d.

-----//-----

**Abstract:** In this article, I propose to reflect on the practice of Heritage Education and the production of historical knowledge with elementary and high school students based on an evaluation of the pedagogy of heritage education developed by the Public Archive of Rio Grande do Sul (APERS). I approach the issue from the experience I had as a workshop in two workshops at APERS in the

second half of 2015: one entitled “the treasures of the archive family” and aimed at the 7th and 8th years of Elementary School; another entitled “resistance in archives: heritage, dictatorship and human rights” designed for high school. The first works with documents that allow a look at Brazil’s slavery past. The second reflects on the period of the Brazilian civil-military dictatorship from administrative processes generated by the work of the Special Indemnity Commission created in 1997 by the government of the state of Rio Grande do Sul with the purpose of receiving and evaluating requests for financial compensation of political prisoners who suffered physical or psychological violence by state agents between the years 1961 to 1979.

**Keywords:** Heritage education; Cultural heritage; Historical knowledge; APERS.

*Recebido em: 25 de novembro de 2022.*

*Aceito em: 12 de dezembro de 2022.*

# AFROS & AMAZÔNICOS



## AQUÁ! É ERRADO FALAR ASSIM?

*Aquí! Is it wrong to say like that?*

Joely Coelho Santiago\*

Hélio Rodrigues da Rocha\*\*

**Resumo:** O Vale do Guaporé/RO, fronteira Brasil Bolívia, se apresenta num hibridismo cultural e linguístico constituído a partir de empréstimos lexicais partilhados entre sujeitos existentes na região, como povos indígenas, afroindígenas, quilombolas e bolivianos. O objetivo deste estudo é analisar a expressão do “aquá”, no cotidiano de populações quilombolas do Guaporé/RO no contato com outros grupos diferentes dos seus, momento esse no qual vivenciam novas experiências linguísticas. Para este estudo, foram utilizados estudos bibliográficos e etnográfico com abordagem qualitativa e fundamentação teórica entretecida entre José Freire (2011), Marcos Bagno (1999), Gayatri Spivak (2010), Jorge Larrosa (2004), Jean Dubois (1989), Frantz Fanon (2008), dentre outros/as. A relevância do tema justifica-se para compreensão sobre características lexicais identificadas na fala de quilombolas mais idosos/as da região em tela, pois acredita-se que proceder registros, nesta perspectiva, pode ser uma alternativa para valorização de palavras e línguas que foram marginalizadas pelo discurso hegemônico, além de contribuir para um banco de dados do patrimônio imaterial no qual se localizam grupos sociais com variadas línguas e culturas.

**Palavras-chave:** Empréstimos lexicais; Quilombolas; Oralidade; Vale do Guaporé.

## Introdução

Você sabe o que é um igapó? Na Amazônia, igapó é um trecho de mata inundada, uma grande poça de água estagnada às margens de um rio, sobretudo depois da cheia (...). Enquanto língua é um rio caudaloso, longo e largo, que nunca se detém em seu curso, a gramática normativa é apenas um igapó, uma grande poça de água parada, um charco, um brejo, um terreno alagadiço, à margem da língua. Enquanto a água do rio/língua, por estar em movimento, se renova incessantemente, a água do igapó/gramática normativa enve-

lhece e só se renova quando vier a próxima cheia. (BAGNO, 1999, p. 10)

Esta epígrafe abre alas deste texto-rio e nos permite problematizar algumas palavras identificadas na fala de quilombolas mais idosos/as do Vale do Guaporé/RO, contudo marginalizadas pela sociedade e seu discurso hegemônico, como se a língua fosse ora móvel ora estagnada como as águas de um igapó. Prova disso, é/foi o vai e vem dos grupos humanos na região em tela intensificados nos ciclos da borracha, antes disso, os espaços desse caudaloso, longo e largo rio fora intensificado a partir da exploração nas minas auríferas pelos irmãos Fernando e Arthur Paes de Barros, na primeira metade do século XVIII: “notórios sertanistas e predadores de índios, naturais de Sorocaba, os primeiros descobrimentos em 1734, nos locais que foram chamados arraiais de Santana e São Francisco Xavier” (TEIXEIRA; FONSECA, 2001, p. 59-60).

Geograficamente, o Vale do Guaporé está localizado no estado de Rondônia,

\* Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/UFAC); Membro no GEIFA, GEPIAA.

\*\* Professor da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Graduado em Letras-Ingês pela UNIR (1998), graduação em Letras-português pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP (1989), mestrado em Letras- Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre – UFAC – (2008); doutorado em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (2011). Pós-doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (2016).



Amazônia Sul-ocidental Brasileira, fronteira Brasil Bolívia. Tem sua nascente na Serra dos Parecis, no estado do Mato Grosso, em um percurso de “1.716km, deste, 1.500km trecho navegável, possui vários afluentes do lado esquerdo e direito com vegetação diversa em tipos de savana e florestas” (MEIRELES, 1989, p. 15).

O Guaporé, colonizado desde o século XVIII, num imaginário europeu, que povoou para além das américas, foi o propulsor que impulsionou a migração de múltiplos grupos sociais para trabalhos nas minas auríferas e, além disso, grandes narrativas de que a região oportunizaria uma vida baseada em bens materiais em um curto espaço de tempo. Essa visão desbravadora pela procura desenfreada do ouro foi constituída com a presença de colonizadores, aventureiros, viajantes e missionários:

assim que chegaram à América, os espanhóis encontraram populações indígenas que conheciam e trabalhavam com esses metais preciosos (...). Muitos proprietários sabiam que africanos oriundos de determinadas regiões da África, sobretudo África Centro-Occidental, tinham muito conhecimento da mineração. (SANTOS, 2017, p. 182-183)

Estudos antropológicos e historiográficos dão conta de que a exploração de pedras preciosas foi, desta forma, a força que impulsionou a vida colonial no Vale do Guaporé, assim como a escravidão de grupos indígenas e negros abandonados à própria sorte, pelos colonizadores, após a escassez das pedras preciosas e demais trabalhos escravistas, momento em que reorganizaram suas vidas nesses espaços de fronteira (TEIXEIRA, 2004). Dito isto, ao longo desse Vale, ao lado da margem brasileira se localizam aldeias indígenas, comunidades quilombolas e comunidades ribeirinhas, sendo que às margens lado boliviano há a presença de comunidades bolivianas.

Nesta direção, é oportuno mencionar que o objetivo deste estudo foi apresentar a expressão “aquá” utilizada na fala de qui-

lombolas desse Vale, sobretudo aqueles narradores/as mais idosos/as. O registro e análise dessa expressão foi possível a partir de objetivos específicos: a) discussão teórica sobre o tema de estudo; b) identificação, análise e registro do contexto de uso do “aquá” na fala de quilombolas da região específica.

A pesquisa bibliográfica e etnográfica foi desenvolvida nos meses de outubro a dezembro de 2022 através do registro de narrativas orais por meio de estudos semânticos e lexicológicos em que os contextos de uso foram levados em consideração para interpretação dos dados fundamentados a partir de José Freire (2011); Marcos Bagno (1999); Gayatri Spivak (2010); Jorge Larrosa (2004); Jean Dubois (1989), Frantz Fanon (2008), dentre outros/as. No que diz respeito ao levantamento histórico-geográfico do Vale do Guaporé/RO, Marco Teixeira, Dante Fonseca (2003); Lurdes Bandeira (1988) e Cecília Meireles (1989).

A partir da “arte de escuta<sup>1</sup>”, narrativas de homens e mulheres quilombolas do Guaporé/RO com idade entre 78 e 92 anos de idade nos oportunizaram interpretar dados e informações sobre a temática linguística citada. São sujeitos sociais, guardiões de memórias, que nasceram e foram criados na região numa época onde medicina institucionalizada e educação escolarizada foram inseridas por colonizadores e missionários da religião dominante. A relevância da temática justifica-se mediante a possibilidade de visibilidade e compreensão das características lexicais, culturais e linguísticas identificadas na fala de quilombolas desse Vale.

### **Caudaloso, longo e largo: Guaporé e aportes teóricos**

Para discutir a história social das línguas no Brasil, Bessa Freire (2011) mergulhou em fontes manuscritas e impressas encontradas em arquivos e bibliotecas nacionais e estrangeiras. Em seu estudo, o autor enfatiza a importância de percorrer

1. Ver mais em Alessandro Portelli (2016).



outros caminhos e problematizar os já ditos, ao mesmo tempo em que nos mostra um panorama histórico linguístico pouco documentado, e por isso carregado de um grande número de equívocos e ideias pré-concebidas.

Sobre a Língua portuguesa que falamos na terra, no ar e na água em contexto brasileiro, segundo Freire, é um presente europeu deixado em forma de “herança”, um “presente grego”, a partir de um testamento no século XVI, mais especificamente nos anos de 1580 regido por Luís Vaz de Camões, em seu leito de morte. Documento esse lido tempos depois, em 1825, quando o João Batista da Silva Leitão de Almeida Garret (1799-1854) (FREIRE, 2011, p. 32) publicou o poema Camões. Antes disso, estudos atestam que ninguém falava a língua portuguesa na Amazônia, e sim,

cerca de setecentas línguas indígenas, todas elas ágrafas, depositárias de sofisticados conhecimentos dos campos das chamadas etnociências, das técnicas e das manifestações artísticas, que eram transmitidos através da tradição oral e diversos tipos de narrativas. 9 FREIRE, 2011, p. 15)

O desejo documentado de Camões foi seguido à risca através de missionários, soldados e funcionários afins, que determinaram que fosse realizado um reordenamento da língua falada em toda a área amazônica. A Língua portuguesa permaneceu no discurso de administradores em geral até metade do século XIX, quando a partir desse período os falantes indígenas da Língua portuguesa foram abandonando, cada vez mais, suas línguas maternas ao mesmo tempo em que a língua europeia conquistava mais falantes e espaço no contexto amazônico (FREIRE, 2011).

Em dias atuais, temos “mais de cem mil línguas indígenas cujos usuários resistiram e foram capazes de preservá-las, cuidando, zelando e cuidando por elas, mesmo em condições históricas adversas” (FREIRE, 2011, p. 33). Em decorrência desse contato, a língua geral ou nheengatu

foi uma forma de comunicação interétnica falada em comunidades indígenas, povoações, cidades e vilas (FREIRE, 2011).

Com os estudos de Freire (2011), podemos interpretar que as línguas faladas na Amazônia vivenciaram diversos espaços, atravessaram fronteiras e séculos, cortaram espaços afins onde cada uma tinha lugar de destaque, enquanto outras se fragmentavam, se mesclaram e/ou “re-existiram linguisticamente”:

Um exemplo clássico e não menos importante que pode ser dado é o já conhecido contato dos povos indígenas, principalmente os da costa brasileira, com os europeus no século XVI. Este contato, a princípio sem grandes consequências para ambos os povos, foi adquirindo, ao longo do tempo, proporções alarmantes no que se refere à imposição sociocultural – particularmente à imposição linguística – da cultura europeia sobre os povos indígenas, produzindo a dizimação de várias línguas autóctones e levando ao desenvolvimento da base para o processo de desvitalização de tantas outras nos tempos atuais. (SOUZA, KAXINAWÁ, 2019, p. 155)

Em decorrência desse amplo contato e difusão, observa-se uma política homogeneizadora liderada por grupos dominantes e um bilinguismo cultural no qual povos de múltiplas línguas estiveram inseridos compartilhando seus modos de vida e costumes. Em paralelo à essa condição linguística e social, pesquisadores e pesquisadoras comprometidos com essa temática questionaram arquivos, bibliotecas e documentos oficiais para evitar um contínuo desaparecimento de línguas. Embora seja difícil saber se esses trabalhos tenham surtido algum efeito, na prática.

A presença europeia foi materializada, e por isso ainda é amplamente vista quando olhamos ao nosso redor os monumentos e construções [igrejas, teatros, estátuas de pessoas heroificadas, palácios, etc.] nos espaços brasileiros. E sendo Amazônia um conceito, e em consequência disso, uma borracha que silencia/apaga/borra/reduz toda uma multiplicidade dos mundos amazônicos, essa estética que faz parte do



patrimônio histórico da humanidade marginaliza toda a violência praticada sobre os povos não europeus (ALBUQUERQUE, 2016; CORAZZA, 1996).

Há um incansável projeto desenvolvimentista que insistiu em tirar grupos minoritários do atraso, de maneira que exploram suas terras férteis para fins de pastagens e agronegócio, os rios para a produção de energia elétrica, ao passo em que “encurrala” essas populações para as periferias dos centros urbanos (BENCHIMOL, 1999; SOUZA, 2017). Uma das formas de diferenciação usada pelos grupos dominantes foi a língua, tida como homogênea e fixa.

Para Jorge Larrosa (2004), a língua é heterogênea e está em constante mudança. De acordo com esse autor, existe no interior de cada língua muitas diferenças, justamente porque, entre os falantes de determinada língua, vários fatores devem ser levados em consideração, como escolaridade, idade, classe social, gênero, condição econômica, profissão, geográfica e etc. Então, segundo Larrosa, cada falante fala uma língua particular ao mesmo tempo em que fala várias línguas, por isso “toda língua é atravessada por muitas línguas, uma língua que não é nunca idêntica a si mesma, habitar uma língua inapropriável, a estranheza de nossa própria língua, a experiência de que nossa própria língua não nos pertence (LARROSA, 2004, p. 131).

De acordo com Dubois, léxico é o “conjunto das unidades que forma a língua de uma comunidade, de uma atividade humana, de um locutor etc.” (DUBOIS, 2001, p. 364). Câmara Junior (2009) corrobora que léxico são “vocábulos que dispõe uma língua dada. Em sentido especializado, a parte dos vocábulos corresponde às palavras ou vocábulos providos de semântica, ou vocábulo que é lexema” (JUNIOR, 2009, p. 194). O contato de línguas entre povos existentes e povos diásporos à região de Mato Grosso e Rondônia estimulou empréstimos linguísticos entre aqueles que transitaram nesses espaços.

Florestas e seres humanos foram tombados como objetos e impedimentos para a luz e o progresso. Nos duelos para sobrevivência, muitos resistiram como podiam adentrando matas e rios utilizando a natureza como rota de fuga, domesticando plantas e animais que encontravam pelo caminho e reorganizando suas vidas “estabelecendo laços e trocas que implicam em definir sobrevivências, reordenar existências, produzir valores, saberes e sentidos à vida” (ALBUQUERQUE; ISHII, 2014, p. 196).

E nesse caldeirão linguístico e cultural, alguns léxicos mantiveram-se na fala dos grupos da região e, no caso deste estudo, dos quilombolas mais idosos/as que adotaram formas lexicais alterando/mesclando/hibridizando o léxico inicial, formando campos semânticos específicos. O “aquá” aparece comumente na fala dos quilombolas de mais idade, em contrapartida, os mais jovens, principalmente aqueles que migraram para municípios mais populosos, têm evitado a língua de seu povo, seja por medo ou por vergonha de sofrerem o nomeado “preconceito linguístico”, cujo é visto em relação ao “regionalismo, sotaques e diferenças socioculturais” (BAGNO, 1999, p. 25).

“Pode o subalterno falar?”, questiona Gayatri Spivak (2010) ao refletir sobre o sujeito subalternizado. Segundo Spivak (2010, p. 12), sujeito subalterno é aquele pertencente “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem membros no estrato social dominante”. O léxico falado no Vale do Guaporé é uma mistura de palavras e fenômenos linguísticos entre população quilombola, boliviana, indígena e ribeirinha, como assimilação e degeminação (AMARAL; ANGENOT, 2009).

Os quilombolas do/no Guaporé mantêm em suas narrativas palavras de origem negra, indígena e/ou afro-indígena, além de algumas com pronúncia e nomenclatu-



ra castelhana (uma das línguas falada na Bolívia): desaiuno<sup>2</sup>, quilé<sup>3</sup>, peta<sup>4</sup>, além disso, alguns processos fonético-fonológicos e morfossintáticos podem ser vistos em suas falas: “O Hemi tevi aqui i já foi, veio pasá u casamento du irmon. Mais o Hermi deu uma ajuda muito boa, olha qui di noiti u Filipi num pôdi pegá nu carru. Pra leva u Filipi u Hermi qui levó nu carron vermei” (SANTIAGO; PINTO, 2017, p. 13).

Aqui, cabe-nos mencionar sobre a inserção de programas televisivos e de rádio que muito altera a dinâmica das populações tradicionais, principalmente dos mais jovens, pela não representatividade e, além disso, quando quadros de “humor” se apresentam com piadas depreciativas sobre a variedade da língua nas comunidades mais afastadas. Os livros didáticos e ensinamentos repassados nas salas de aula mostram realidades diferentes dos sujeitos regionais, contudo vistos como verdades absolutas que não deveriam ser questionadas. Vale lembrar o que nos ensina Bagno (1999, p. 9): “uma receita de bolo não é um bolo, o molde de um vestido não é um vestido, o mapa-mundi não é o mundo... Também a gramática não é a língua”. Por conseguinte:

qualquer manifestação linguística que escape desse triângulo escola-gramática-dicionário é considerada, sob a ótica do preconceito linguístico, “errada, feia, estropiada, rudimentar, deficiente, não é raro a gente ouvir que “isso não é português”. (BAGNO, 1999, p. 38)

Ancoramo-nos agora em leituras decoloniais para pensar o lugar do povo marginalizado no caudaloso, longo e largo pela sociedade escravista, sexista, classista e racista que mercantilizou a região desde o século XVIII. Em tempos atuais, tornar-se invisível foi uma válvula de escape contra os episódios de ataques e situações de constrangimentos que crianças e adoles-

2. Desaiuno: primeira refeição; café da manhã.

3. Quilé: Taxa de imposto cobrada nos ciclos da borracha.

4. Peta: quelônios.

centes quilombolas vivenciam em contextos diversos, dentre eles a escola.

Calar-se, muitas vezes, foi um alívio para não sofrerem o denominado “racismo recreativo<sup>5</sup>” quando verbalizam palavras com os grupos diferentes dos seus: “Disseram que eu era feia, que eu num sabia falar. Ouvi muito isso<sup>6</sup>”. A identificação de palavras pronunciadas pelos mais idosos/as das comunidades como o “aquá” é um desses resquícios lexicais que ainda resistem ao tempo e a mobilidade da língua. Não obstante, os quilombolas mais idosos/as, pois são eles que mantêm em suas narrativas algumas dessas palavras de origem indígena e/ou negra, como é o caso do “aquá”.

### **Aquá! é errado falar assim?**

“Vavá, seu Cavaquinho, Jorge Grego, Raimundo, Sebastião Mota... Aquá! Esse tudo era marreteiro. Tinha muito marreteiro nesse rio. A gente vendia borracha pra eles, e eles vendia o rancho pra nós. Tinha deles que se tinha saldo, eles dava o dinheiro<sup>7</sup>”. Essa condição em que os grupos extrativistas estavam inseridos, muitas vezes, mantinha-os presos uns aos outros durante o acerto/atualização de dívidas entre seringalista e seringueiro na época do ciclo da borracha:

A borracha você ainda tinha que fazer, às vezes comprava até fiado pra poder pagar depois. O lucro maior era de quem comprava. No tempo do Soldado da Borracha, foi o tempo que mais a borracha valeu, né... era oito o quilo. Aquá.. Os americano pagava vinte e quatro pros patrão lá pra fora, né... pro Governo Brasileiro. O Governo Brasileiro só pagava oito pra gente que cortava. Aquá! Mas era o único dinheiro que dava pra nós pegar pra comprar alguma coisinha.<sup>8</sup>

As narrativas oportunizam interpretar alguns dos contextos de subordinação que as famílias trabalhadoras estavam inseri-

5. Ver mais em Adilson Moreira (2019) “Racismo recreativo”.

6. Narrativa da Sra. Francisca, 91 anos de idade.

7. Narrativa da Sra. Aniceta, 83 anos.

8. Narrativa da Sra. Francisca, 91 anos de idade.



das, em meio a taxas de imposto e compras a prazo, nos ciclos de extrativismo da borracha e, mais adiante, nas outras atividades extrativistas que dariam continuidade à relação de dependência entre eles – família extrativista e seringalista”: “a castanha era medido na lata. “Aquá... e eles queriam a lata sacudido e com a cabeça. Se era na borracha, eles inventaram uma tal de “tara<sup>9</sup>”, que eu não sei. Hoje não tem mais. Era só pra tirar do pobre que já não tinha<sup>10</sup>”. Como é possível analisar, mesmo após ciclos da borracha, a relação de dependência econômica se atualizava a partir de outras atividades produzidas no interior da Mata pelos trabalhadores sob vigilância dos patrões, em que, também, eram cobradas taxas de impostos no ato de ganhos e perdas da safra.

No Vale do Guaporé, há em dias atuais menos de dez comunidades remanescentes de quilombos, reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares – Pedras Negras, Santa Fé, Santo Antônio, Tarumã, Porto Rolim, Ilha das Flores, Laranjeiras, Santa Cruz, Jesus, localizadas no vale do Guaporé. Em grande maioria, seus moradores ainda estão no aguardo da demarcação e titulação das terras herdadas de seus antepassados. Não obstante, seus antepassados conseguiram sobreviver na companhia de indígenas que também fugiam do trabalho de escravidão (BANDEIRA, 1988) para os chamados “quilombos”<sup>11</sup>.

E, especificamente sobre os trabalhos na produção da borracha, os quilombolas, os indígenas e demais grupos sociais existentes participaram de todas as

9. Tara: tipo de imposto ao dono do seringal.

10. Narrativa da Sra. Francisca, 91 anos de idade.

11. 1. Quilombo: sm. Bras. Esconderijo de escravos fugidos. Quilombola. Bras. Negro refugiado em quilombo. 2. Quilombo sm. Casa ou lugar no mato onde se refugiavam os escravos fugidos. Quilombola s.m. e f. Bras. Escravo ou escrava, outrora, refugiados em quilombos. 3. Quilombo. [Do quimbundo, quicongo e umbundo lumbu, ‘muro’, ‘paliçada’, donde kilumbu, ‘recinto murado’, ‘campo de guerra’, ‘acampamento militar’, ‘povoação’, ou do umbundo kilombo, ‘associação guerreira’.] Substantivo masculino (AMARAL; ANGENOT, 2009).

etapas dessas atividades. Anualmente, as famílias extrativistas arrendavam terras produtivas dos seringalistas, aqueles que se intitularam “patrões”, “donos dos castançais”. Os patrões, dentro das colocações de seringa, montavam barracões com gêneros alimentícios e mercadorias em geral para comercializar a prazo com os seringueiros. Não obstante, antes mesmo de iniciar os trabalhos de produção da borracha as famílias já estavam endividadas.

Nessa época de extrativismo da seringa, havia a produção da borracha defumada, também nomeada borracha de sarnambi. Esse tipo de produção tinha um peso que variava entre cinquenta e oitenta quilos, sendo que cinquenta quilos eram descontados para pagar o “aluguel”, “frete” e/ou “arrendamento” ao dono do seringal. No lado brasileiro a taxa desse aluguel era nomeada “tara”, sendo no lado boliviano conhecida como “quilé”.

A gente tinha até um negócio de pagar o que o boliviano falava “quilé” e o brasileiro falava “pagar frete do seringal”. Meu pai sempre pagava, quando eu me entendia por gente [adulta] era cinquenta quilos que ele dava. Lá onde meu pai cortava era o Balbino Maciel que passava pra pegar a renda. Que era aquele cinquenta quilos que pagava pro tempo que cortou, né. Aquá, todo ano tinha que pagar. Depois descobriu que o seringal não tinha dono, mas já bem depois de muito trabalho.<sup>12</sup>

Em outras palavras, a contabilidade nos ganhos e perdas em que apuravam débitos e créditos de mercadorias e produtos podem ser classificados como sistema de escambo colonial. E esse tipo de sistema, como dito, mantinha as famílias presas por muito tempo. Raramente os trabalhadores (homens, mulheres) conseguiam tirar algum saldo no acerto dos lucros e prejuízos com o dono do seringal (BENCHIMOL, 1999).

Em tempos atuais, as famílias afrodescendentes que residem nas comunidades remanescentes sobrevivem em meio a

12. Narrativa do Sr. Ernesto, 70 anos de idade.



projetos desenvolvimentistas, agronegócio e escassez de políticas públicas. Muitas das terras já foram vendidas pelas famílias, atraídas por ofertas de compras de agropecuaristas. Essa evasão justifica-se devido à falta de escolas e professores para ministrar aulas, postos de saúde com atendimentos específicos, principalmente para idosos, crianças, deficientes e gestantes. Sendo assim, famílias têm migrado cada vez mais para áreas com maiores oportunidades de vida e trabalho.

Abaixo, contextos de uso do “aquá” em trechos de narrativas pronunciados por quilombolas do Vale do Guaporé/RO (Tabela 1).

Tabela 1 – Contextos de uso do “aquá” em trechos de narrativas no Vale do Guaporé

Sentido	Contexto de uso
Indignação	- Disseram que a castanha em Mategá (distrito da Bolívia) está melhor. - Aquá! Então, vá pra lá!
Espanto	- Vendi 30 barricas (saca da castanha), mas não deu pra quase nada... - Aquá... E você esperava quanto?
Algo sem fundamento	Aquá! Vôti... É errado falar assim?

Como podemos observar, o uso do “aquá” aparece em várias funções linguísticas, sendo que seu significado pode variar de acordo com cada contexto em que ele aparece. Além disso, a forma como essa palavra é verbalizada altera-se também o seu significado. O “aquá” é uma expressão identificada na fala dos/as quilombolas mais idosos/as, e como dito anteriormente, tem sido evitada pelos mais jovens que optaram em migrar para outros locais. Esse controle de suas falas pode ser justificado como forma para retaliações, preconceito linguístico ou coisa parecida: “no paroxismo da dor, só há uma solução para o infeliz preto: provar sua brancura aos outros e sobretudo a si mesmo” (FANON, 2008, p. 179).

### Considerações

A pesquisa apresentou aspectos relevantes sobre os falares de quilombolas

do Vale do Guaporé/RO, pois carregam em suas narrativas marcas da colonialidade e falares regionais em meio a estratégias de sobrevivência com outros grupos sociais existentes, negros, indígenas, bolivianos e seringalistas de nacionalidades diversas que foram para a região atraídos pelo lucro – ciclo do ouro, da borracha, da castanha, da poaia<sup>13</sup> etc.

O contexto da pesquisa, Vale do Guaporé – RO, sobretudo narrativas de pessoas idosas que nasceram e cresceram na região, manteve algumas peculiaridades tanto nos falares quanto nos modos de vida, na culinária, na música etc. É oportuno mencionar que a região tem sido procurada por turistas estrangeiros na época em que as águas estão baixas, a nomeada “temporada”. Durante a temporada, há comunicação entre estrangeiros e pessoas locais que buscam estratégias para expressar/verbalizar o que necessitam nas comunidades quilombolas.

A temporada é uma época muito aguardada pelas famílias quilombolas, sobretudo aquelas que oferecem pousadas para hóspedes, dentre elas, as comunidades quilombolas Pedras Negras e Porto Rolim, que acolhem turistas, anualmente, para a prática da pesca esportiva e lazer longe de seus locais de origem. Além disso, o momento é aguardado, também, porque oferece às famílias quilombolas locais trabalhos temporários, como o de pirangueiro<sup>14</sup>, cozinheira e lavadeira. A outra fonte de renda continua sendo a coleta de castanhas, momento em que as famílias se embrenham para dentro da Mata amazônica em meio a animais peçonhentos e perigosos, como cobras, onças, porcos e demais animais selvagens.

Por fim, a pesquisa se torna relevante para a valorização de alguns aspectos identitários e linguísticos, além da possibilidade de preservação de linguagens e identidades da/na região amazônica, pois

13. Poaia: raiz medicinal.

14. Piloto de voadeira motor HP40.



foi possível vislumbrarmos uma cheia nas águas de igapó da gramática normativa, uma vez que, o “aquá” é ainda visto como aberração nos dicionários da Língua portuguesa, bem como a apropriação desses e de outros termos linguísticos em produções narrativas, poéticas e etc. como forma de valorizar e divulgar o Guaporé e suas gentes e, obviamente, suas/nossas identidades amazônicas.

### Referencias

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Amazonialismo. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarraf (Orgs.). *Uwa 'kürü – Dicionário Analítico*. Rio Branco: Nepan, 2019. p. 74-97.

ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; ISHII, Raquel Alves. Cultura e Natureza, Arte e Política na Amazônia acreana. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 195-210, abr./jun. 2014.

AMARAL, Gustavo Gurgel do; ANGENOT, Jean-Pierre. Quilombo e Remanescentes Quilombolas: uma discussão conceitual e legal. In: AMARAL, Nair Ferreira Gurgel do (Org.). *Multiculturalismo na Amazônia: o singular e o plural em reflexões e ações*. Curitiba: CRV, 2009.

BAGNO, Marcos. *Preconceito linguístico*. 56ed. São Paulo: Parábola editorial, 1999.

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

BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: formação social e cultural*. Manaus: Editora Valer / Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

CORAZZA, Sandra Mara. Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos. In: COSTA, Marisa Vorraber et al. *Caminhos investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação*. Porto Alegre: Medição, 1996.

DUBOIS, Jean et alii. *Dicionário de Linguística*. São Paulo, Cultrix, 1989.

FANON, Frantz. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira – Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LARROSA, Jorge. *Linguagem e Educação depois de Babel*. Tradução de Cynthia Farina. Belo Horizonte : autêntica, 2004.

LUCIANO, G. J. dos S. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. *Revista de Educação Pública*, [S. l.], v. 26, n. 62/1, p. 295-310, 2017.

MEIRELES, Denise Maldi. *Guardiões da Fronteira: rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1989.

MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo. Feminismos plurais*. Edição revista em parceria com a Polén Livros, 2019.

PORTELLI, Alessandro. *História oral como arte de escuta*. Trad. Ricardo Santhiago. São Paulo : Letra e Voz, 2016.

SANTIAGO, Joely Coelho Santiago; PINTO, Auxiliadora dos Santos. A presença de bantuísmos na fala de mulheres negras da comunidade remanescente de quilombolas, no Vale do Guaporé/RO: um estudo semântico-lexical. *Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade – Igarapé*, v. 5, n.1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unir.br>. Acessado em: 18 nov 2022.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. *História da África e do Brasil afrodescendente*. 1.ed.- Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SOUZA, João José Veras de. *Seringalida-de: o estado da colonialidade na Amazônia e os condenados da floresta*. Manaus: Valer, 2017.

SOUZA, Shelton Lima de; KAXINAWÁ, Joaquim Paulo de Lima. (Re)existência linguística. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarraf (Orgs.). *Uwa 'kürü – Dicionário Analítico*. Rio Branco: Nepan, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Tradução de Sandra Regi-



na Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte. Editora da UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. *Campesinato Negro de Santo Antônio do Guaporé: identidade e sustentabilidade*. 2004. 541 f. Tese (Doutorado em Ciências: Desenvolvimento Sustentável) Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da. *História Regional: Rondônia*. Porto Velho: Rondoniense, 2001.

-----//-----

**Abstract:** The Guaporé Valley/RO, Brazil-Bolivia border, presents itself in a cultural and linguistic hybridism constituted from lexical loans shared between subjects existing in the region, such as indigenous peoples, afro-indigenous peoples, quilombolas and Bolivians. The objective of this study is to analyze the expression of “aquá”, in the daily life of quilombola populations from Guaporé/RO in contact with other groups different from their own, a moment in which they experience new linguistic experiences. For this study, bibliographic and ethnographic studies were used with a qualitative approach and theoretical foundation intertwined between José Freire (2011), Marcos Bagno (1999), Gayatri Spivak (2010), Jorge Larrosa (2004), Jean Dubois (1989), Frantz Fanon (2008), among others. The relevance of the theme is justified for understanding the lexical characteristics identified in the speech of older quilombolas in the region in question, as it is believed that registering, in this perspective, can be an alternative for valuing words and languages that have been marginalized by the hegemonic discourse, in addition to contributing to a database of intangible heritage in which social groups with different languages and cultures are located.

**Keywords:** Lexical borrowings; Quilombolas; Orality; Guapore Valley.

*Recebido em: 09 de janeiro de 2023.*

*Aceito em: 15 de abril de 2023.*

# AFROS & AMAZÔNICOS



## A ARQUEOLOGIA DA PAISAGEM COMO INSTRUMENTO DE IDENTIFICAÇÃO DA ÁREA DE ABRANGÊNCIA COTIDIANA E SAZONAL DE UMA ANTIGA ALDEIA SITUADA NA PORÇÃO SUL DA TERRA INDÍGENA URU EU WAU WAU, EM RONDÔNIA

*Landscape Archeology as an instrument for identifying the daily and seasonal area of an ancient village located in the southern portion of the Uru Eu Wau Wau Indigenous Land, in Rondônia*

*Fernando Ernesto Baggio Di Sopra\**

**Resumo:** O presente artigo utiliza-se da arqueologia da paisagem para conjecturar a área de abrangência de uma antiga aldeia localizada na porção sul da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, em Rondônia. A partir do relato de um Agente da Fundação Nacional do Índio, referente a uma grande quantidade de fragmentos de cerâmica encontrados nas proximidades do Igarapé Bananeiras, buscou-se identificar elementos na paisagem local que possibilitem a caracterização da área de uso cotidiano e sazonal, em tempos remotos, de um coletivo de indígenas de identidade desconhecida. Após a pesquisa em campo, constatou-se que diversos aspectos da paisagem convergem para a confirmação da possibilidade de que no passado um coletivo indígena de médio porte fixou-se no local, de maneira semipermanente: abundância de castanheiras seculares, a existência de barreiros de caça nas cercanias, a fartura de caça silvestre, a proximidade ao Igarapé Bananeiras e ao Rio São Miguel do Guaporé, que são perenes até mesmo no verão amazônico, a localização estratégica ao pé da Serra Fernão Dias, que propiciava proteção territorial à comunidade indígena, dentre outros elementos que corroboram com a referida hipótese.

**Palavras-chave:** arqueologia; paisagem; território; aldeia; indígena.

### Introdução

O presente artigo tem por objetivo verificar a possível existência de vestígios na paisagem que possibilitem a caracterização da área de abrangência, cotidiana e sazonal, de uma antiga aldeia que em tempos remotos foi habitada por um grupo de indígenas de identidade étnica desconhecida, o qual era possivelmente composto por ancestrais de algum dos povos que atualmente vivem em isolamento voluntário no interior da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau.

\* Mestre em Dinâmicas Regionais e Desenvolvimento, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Graduado em Tecnologia em Gestão Ambiental, pelo Centro de Ensino Superior de Maringá. Pós-graduado em Antropologia e Etnologia Indígena, pela Facuminas. Desde 2010 trabalha como Agente em Indigenismo na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Encontra-se em exercício na Frente de Proteção Etnoambiental Uru Eu Wau Wau, unidade descentralizada da FUNAI no Estado do Rondônia.

De modo resumido, pode-se dizer que o tema do presente trabalho acadêmico relaciona-se com a identificação e análise de características da paisagem que permitam delimitar alguns bastiões territoriais da área onde antigamente havia uma aldeia de média proporção, habitada por um coletivo de indígenas em isolamento voluntário, cujos descendentes podem ter adentrado ainda mais ao centro da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau e ali instalado uma nova aldeia, refugiando-se da onda de colonização não-indígena na região, iniciada nas décadas de 1970 e 1980 e que hoje ainda exerce forte pressão ambiental nos limites da referida área indígena.

O recorte geográfico do presente trabalho possui foco na porção sul da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, localizada no Estado de Rondônia, nas cercanias da Base Bananeiras, utilizada pela equipe da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para a realização de ações de proteção



territorial efetuadas na região. A dinâmica metodológica do presente trabalho fundamenta-se em pesquisa bibliográfica e na análise qualitativa e quantitativa de dados coletados pela equipe de monitoramento da Funai no período compreendido entre janeiro de 2021 e setembro de 2022, dentre os quais destaca-se o seguinte relato, com data de 09 de abril de 2022:

(...) a equipe verificou que, em decorrência das chuvas da última semana, havia inúmeros fragmentos de cerâmica antiga expostos no solo, com maior incidência nas coordenadas (xxx, yyy). Considerando o grande número de cacos de cerâmica encontrados, e tendo em vista que a vegetação no local apresenta-se bem mais aberta que a vegetação circundante, é grande a probabilidade de que antigamente ali existia uma aldeia de médio porte. Buscando identificar outros vestígios que corroborem com a referida conclusão de que no local havia uma antiga aldeia indígena, a equipe andou pelas cercanias, encontrando diversas “quebradas” nos galhos e um caminho bastante “pisado” perpendicular à trilha utilizada usualmente pela equipe de monitoramento. (...) Através da abordagem da Arqueologia da Paisagem, pode-se concluir que a referida área situa-se em localização estratégica, nas proximidades de um barreiro que proporciona abundância de caça, além de localizar-se bastante perto do Igarapé Bananeiras, em local apropriado para banho, constituído por pedras que possibilitam chegar facilmente à beira do rio mesmo no inverno amazônico, em período de cheias. Ou seja, trata-se de um local onde os indígenas isolados andam recorrentemente, com o possível intuito de mostrar para as novas gerações de indígenas os locais onde seus pais e avós nasceram e viveram. Desse modo, compreende-se o motivo pelo qual os indígenas em isolamento voluntário perambulam neste local com grande frequência, já que possivelmente o mesmo constitui-se como um local histórico para estes indígenas isolados, onde podem estar enterrados seus antepassados, ou onde nasceram alguns dos atuais indígenas que vivem em isolamento voluntário no interior da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau. Assim, a equipe de monitoramento pretende sugerir (...) a realização de um trabalho de delimitação da área desta antiga aldeia, identificando seus possíveis limites geo-

gráficos, a fim de evitar que os servidores da Funai caminhem em cima de um local que certamente possui relevância histórica para os indígenas em isolamento voluntário, evitando assim causar possíveis danos aos materiais arqueológicos que possuem provável relevância histórica a estes indígenas. Vale salientar que seria de extrema importância conservar este local para o dia em que tais indígenas isolados decidirem contatar e interagir com a sociedade envolvente, pois esta antiga aldeia pode representar algo semelhante a um “museu a céu aberto” para os descendentes do povo indígena que habitou o referido local. (Agente da Funai, 2022)

### **Elementos da paisagem e os vestígios culturais**

Com base no acima exposto, intentou-se reunir elementos da paisagem que podem ser compreendidos como vestígios culturais que um dado povo indígena deixou no espaço geográfico, moldando e potencializando certos aspectos do ambiente local, tal como o aumento da população de determinada espécie de fauna cuja carne seja apreciada pelos indígenas locais, processo este que pode ter sido resultado de sucessivos anos de manejo de fauna silvestre realizado pelo coletivo indígena em questão, manejando o controle da população de predadores naturais, de modo a induzir o aumento populacional de alguma espécie cuja carne seja apreciada. Assim, pretendeu-se verificar a possível existência de traços culturais “geografados” na paisagem, que apontem para a confirmação da hipótese que afirma que a atual configuração da Floresta Amazônica é fruto de recorrentes intervenções realizadas por coletivos humanos no bioma amazônico.

Um dos principais conceitos utilizados na elaboração do presente trabalho acadêmico relaciona-se aos múltiplos significados que “paisagem” pode adquirir, bem como se refere às interações entre coletivos sociais e ambientes biogeográficos, que acabam por remodelar a paisagem. Desse modo, buscou-se verificar a ocorrência de interações históricas entre um dado coletivo social, portador de identidade cultural própria, e um determina-



do ambiente biogeográfico, tal como uma eventual maior disponibilidade de algumas espécies de fauna ou flora em determinado local, corroborando com a possibilidade de em tempos remotos ter havido processos de “domesticação” da natureza, ou manejo ecológico, realizado por ação humana na área em tela.

Com relação à arqueologia da paisagem, Denise Schaan afirma:

O estudo das paisagens em mudança é feito em suas dimensões histórica e espacial pela arqueologia da paisagem. (...) O uso dessas metodologias amplia o foco da pesquisa arqueológica, movendo-o do “sítio” para a paisagem. Isso tem implicações importantes para o estudo dos modos de vida dos povos indígenas arqueológicos, pois reconhece que as relações entre as aldeias, as estradas ou os caminhos para deslocamento, as áreas agrícolas, os locais de coletas sazonais, os canais e todas as demais atividades econômicas e sociais são tão relevantes quanto o espaço da aldeia. Sabe-se que a definição do espaço do sítio implica grande dose de arbitrariedade por parte do pesquisador, que diminui quando a escala da pesquisa aumenta, e todo e qualquer vestígio humano é considerado relevante. A arqueologia passa a se preocupar, portanto, com os ambientes vividos, os territórios construídos, tudo aquilo que está sobre o solo, não apenas o que se encontra sob o solo. Além disso, não estuda instantâneos de tempo, mas move-se ao longo de um tempo histórico. A arqueologia da paisagem requer um treinamento novo para o olhar do arqueólogo, que passa a ler as paisagens como palimpsestos vivos. (SCHAAN, 2014, p. 22/23)

Referindo-se ao conceito de paisagem, Maria Cristina Kormikiari menciona que uma de suas definições remete a uma espécie de arena geográfica, dentro da qual os coletivos sociais vivem e interagem. Analogamente, a autora afirma que as marcas e vestígios que as comunidades deixam na paisagem podem ser compreendidos como a escrita deixada pelo referido coletivo social no meio natural:

(...) uma ideia muito difundida é a da Paisagem enquanto arena de todas as atividades de uma comunidade. Paisagens organizam a percepção e a ação, e, assim, a economia, a sociedade e a formação de idéias e conceitos são tanto interconectadas como interdependentes. É preciso, por outro lado, não perder de vista a temporalidade. Paisagens são construções dinâmicas. Cada comunidade e cada geração impõe seu próprio mapa cognitivo sobre um mundo antropogênico que possui morfologia e arranjo interconectados e um significado coerente. Neste sentido, podemos estender esta formulação à espacialidade e atentar para o fato que subgrupos de uma dada comunidade também exercem sua ‘escrita’ sobre seu meio natural e por ele são influenciados. (KORMIKIARI, 2014 p. 6)

Em diversas escavações arqueológicas na região amazônica, os pesquisadores têm encontrado locais repletos de fragmentos de cerâmica, ossos e restos de alimentos, situados bem próximos a antigas aldeias. Tais locais configuravam-se como áreas de descarte de resíduos, ou lixeiras comunitárias. Muitas vezes, tais locais estão associados aos sítios de “terra preta”, bastante férteis em decorrência do acúmulo de matéria orgânica resultante da ação antrópica em tempos passados.

Possivelmente o local onde foram encontrados diversos cacos de cerâmica, na porção sul da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, caracterizava-se como a área de descarte de uma antiga aldeia que se situava nas cercanias de onde hoje existe a Base Bananeiras da Funai. Ou então, considerando que os fragmentos de cerâmica expostos no solo encontram-se dispersos num raio de mais de cinquenta metros, talvez cada habitação possuía sua própria área de descarte de resíduos.

Sobre os vestígios deixados na paisagem, Magalhães cita teorias de Lathrap, Politis e Balée:

O quintal era a área comunitária desenvolvida a partir das lixeiras (áreas de descarte que também teriam contribuído para a formação das terras



pretas (...). O quintal também funcionava como um lote experimental. Novas espécies de plantas trazidas da floresta ou recebidas por meio de contatos com outros grupos étnicos poderiam ser introduzidas no esforço consciente para avaliar o seu potencial como cultivo útil. Para Lathrap (1977), não existia pedaço de vegetação nessa zona que não fosse deixado intencionalmente ou introduzido por um propósito definido culturalmente. (...) tem-se verificado que as modificações antrópicas dos ambientes naturais também podem ter se iniciado com a formação de concentrações de árvores frutíferas a partir do manejo da floresta. Balée (1989, 1992) enfatizou um modelo de regressão agrícola, ao sugerir que essas concentrações, às vezes associadas com 'terras pretas', seriam o resultado do abandono de antigos roçados e assentamentos. Posteriormente, Politis (1996, 1999) apresentou observações etnoarqueológicas que mostraram como o descarte de sementes comestíveis por parte de grupos nômades aumenta significativamente o potencial de formação destas concentrações. Atualmente, alguns pesquisadores estão concluindo que existem grupos cujas práticas cotidianas, ainda nômades, conseguem modificar, significativamente, a biodiversidade presente (MAGALHÃES, 2013 p. 391)

Milena Acha, por sua vez, afirma que os processos relacionados à apropriação/ criação da paisagem geram um senso de identidade cultural, responsável por amalgamar distintos elementos da cultura e do ambiente em uma mescla identitária comum:

A paisagem é uma simbolização do meio que permite ser apreendido e reconhecido como próprio. Esse processo gera um senso de identidade, a experiência dos lugares é recíproca e dinâmica, a qual cria um processo de internalização da paisagem, e relaciona diretamente o espaço à familiaridade das experiências e dos significados atribuídos. Este fenômeno indica a maneira como as pessoas interagem, representando a constante performática que reproduz e expressa o senso de lugar como próprio. (ACHA, 2021, p. 224)

No tocante aos impactos na paisagem causados por um determinado coletivo social dotado de identidade cultural própria, Raquel Ribeiro Rocha ressalta que a paisagem deve ser compreendida como "parte ativa da cultura":

A arqueologia da paisagem vem da colaboração entre áreas da Geociência, e é através dela que pode-se explorar a relação dinâmica que ocorre entre a paisagem, considerando amplamente seu conceito e a relação à ocupação humana, não apenas como um pano de fundo para os acontecimentos dos grupos pretéritos, mas como uma parte ativa da cultura. (ROCHA, 2021, p. 32/33)

Com relação à paisagem, Milena Acha salienta que a intervenção humana desempenha um papel fundamental em sua constituição:

Apesar dos diversos conceitos, a paisagem sempre é considerada a partir de um valor representacional em relação aos conteúdos que a integram. Por ser representativa, não há como se falar de paisagem sem retratar a intervenção humana, pois é a partir da ação humana que se cria, representa e se reproduz a paisagem a partir dos componentes integrados – humanos, extra-humanos e ambientais – os quais são também rearranjados e reinterpretados de acordo com as intenções e os múltiplos significados. Neste sentido, a paisagem é sempre caracterizada pelas diferentes escalas culturais, pode ser adjetivada e entendida de diversas maneiras, refletindo as necessidades e intenções dos grupos. As definições da paisagem implicam uma perspectiva ambiental e uma perspectiva sociocultural, que obrigatoriamente caminham juntas. Focar no impacto humano e nas interações entre humanos e o meio que os rodeia permite enfatizar questões ambientais sem negligenciar as formas culturais de construção do espaço e seus significados. Em todo o seu processo de desenvolvimento como categoria de análise, os estudos sobre a paisagem apresentam uma preocupação pós-moderna com a representação e a construção simbólica e ideológica, que têm levado a repensar a paisagem como algo adaptativo e a



incluir fatores sociais em sua análise. Esta mudança de perspectiva promoveu grandes alterações que influenciaram o modo de se entender a própria paisagem e a relação da arqueologia com as comunidades. Desta forma, a paisagem não pode ser vista como neutra, é ideologicamente construída e está em constante mudança. Nesse processo de construção social, a apreensão da paisagem implica em uma relação identitária com o meio. (...) Portanto, é fundamental buscar noções e perspectivas das comunidades tradicionais e suas relações com a cultura material do local, levantando as configurações simbólicas e ambientais implicadas. Desta forma, os sítios podem ser encarados como referentes culturais e locais ancestrais. A paisagem pode ser compreendida como aquilo que se vê e o que os grupos reconhecem por meio das práticas cotidianas. Diante disto, é fundamental romper com os conceitos que caracterizam a paisagem como estática e imutável e buscar compreender a paisagem pelo seu todo, considerando a sua fluidez, a mobilidade e os movimentos, tanto para o que se refere à noção de espaço como a de lugar dentro dos conceitos e interpretações de cada grupo (ACHA, 2021, p. 222-223)

Marcos Magalhães menciona que a atual configuração das florestas é resultado de vários séculos de interação com homens que agiram como engenheiros ecológicos, moldando o espaço geográfico com espécies de fauna e flora que achessem mais adequado. De acordo com Magalhães:

(...) ao agir como 'engenheiro ecológico', o homem gera e aplica práticas que se difundem no ambiente, alterando o regime seletivo de seus vizinhos e descendentes, bem como a sua própria identidade frente a eles (Barrett, 2001). Essas práticas, por sua vez, ficam atreladas à evolução histórica das sociedades ao longo do tempo (...) O grau de interferência depende das necessidades geradas pela complexidade social. Portanto, entre sociedades de caçadores-coletores, as necessidades, geralmente, não implicam alterações radicais do ambiente, tais como aquelas exigidas

para a construção de canais, tesos e outras obras. Não é este tipo de interferência que caracteriza a domesticação da paisagem em si, já que não envolve o manejo coletivo de animais ou plantas. A interferência antrópica dos caçadores-coletores, consciente ou inconscientemente, só se caracterizou como domesticação quando eles interferiram, em um primeiro momento, na distribuição das espécies culturalmente selecionadas e, no momento seguinte, na concentração e no comportamento delas, tornando-as, então, antropogênicas. Há, portanto, uma diferença no tipo de interferência que a cultura faz sobre a natureza. De todo modo, a cultura só domestica a natureza quando age sobre os seres vivos, incluindo aí os próprios humanos. Paisagem domesticada, portanto, está sendo entendida aqui como o espaço cuja distribuição, comportamento e concentração de espécies vivas foram induzidos intensamente por práticas culturalmente orientadas. (MAGALHÃES, 2013 p. 393)

Sobre os múltiplos vestígios culturais que podem ser deixados na paisagem, Magalhães diz:

(...) ao compreendermos que a diversidade cultural pode ser explicada por fatores históricos e que esses fatores implicam longos períodos de formação, consolidação e mudanças socioambientais, consequentemente poderemos entender a correlação entre o território e a evolução material identificada nos padrões do registro arqueológico. Isto é, os padrões arqueológicos que definem determinada área cultural implicam não só as ocorrências materiais, mas também os elementos ambientais que constituem a paisagem. Consequentemente, se determinada área é definida culturalmente, ela deve apresentar a variabilidade cronológica da cultura material, de cenários sociais (caminhos, canais, aterros, áreas de roça, de acampamento, de caça, de captação de recursos etc.) e de espécies culturalmente selecionadas, distribuídas em suas paisagens. Essas variabilidades (materiais, cenográficas e de espécies) poderiam caracterizar um determinado território como espaço histórico de dada cultura ou não. (MAGALHÃES, 2013 p. 396)



Ainda sobre vestígios culturais na paisagem, Magalhães afirma:

(...) nos dias de hoje, ainda existem alguns poucos povos nômades que preservaram antigas tradições relacionadas à 'cultura tropical'. Embora vivendo na floresta, eles nunca destroem as malocas da aldeia depois de abandoná-la. Esses povos agem como se preservassem os arquétipos comportamentais do passado. (...) assim são os Maku, que viajam ao longo de rotas familiares na floresta entre o Brasil e a Colômbia; e os Awá-Guajá, na antiga floresta pré-amazônica do Maranhão. Quando os Maku abandonam uma área, eles sabem que os restos vegetais irão fazer germinar as suas plantas favoritas. Ao retornarem, meses depois, encontram seu acampamento ao lado da floresta adjacente pronto para ser novamente usado. De um modo geral, as palmeiras, por exemplo, tinham muito a oferecer ao homem primitivo. Algumas escavações arqueológicas, tais como a de Peña Roja, em Caquetá, revelaram sementes de várias espécies de palmeiras ao lado de ferramentas líticas. Por isso, os arqueólogos reconhecem que concentrações de palmeiras em algumas florestas podem ter sido 'plantadas' por antigos povos indígenas. Isto torna essas concentrações importantes marcadores que indicam a presença de sítios arqueológicos na floresta. (MAGALHÃES, 2013 p. 389/390)

Ao abordar as relações entre cultura e ambiente, Eleonore Setz cita o antropólogo Marshall Sahlins:

Existe uma interação entre cultura e ambiente (Sahlins, 1965). Segundo este mesmo autor, talvez esta seja uma inter-relação dialética contínua, pois, ao se adaptar, a cultura transformaria seu ambiente e assim deveria responder novamente às mudanças que ela desencadeou. Tanto a cultura como o ambiente são determinantes nesta relação. Adaptação implica na maximização das oportunidades da vida social, mas a maximização é quase sempre um meio termo, um vetor da estrutura interna da cultura e da pressão do ambiente. (SETZ, 1983, p. 8)

Outrossim, vale também destacar as ideias de Rossano Ramos, para quem a presença de seres humanos em determinado local nem sempre é prejudicial à conservação das espécies de fauna que habitam a região, tendo em vista a realização de manejos tradicionais que acabam fortalecendo as áreas de floresta:

Por outro lado, nem sempre a presença de pessoas acarreta perdas tão claras aos ecossistemas. Em relação ao desmatamento na Amazônia, Terras Indígenas podem apresentar um papel importante na contenção da exploração madeireira e implantação de atividades agropecuárias. Estas transformações abruptas da paisagem são ameaças tanto à manutenção da biota quanto aos modos de vida das comunidades tradicionais locais. Além disso, nem sempre a exploração de vertebrados é insustentável. Existem condições em que a extração de indivíduos de uma espécie é inferior à taxa de crescimento populacional desta espécie. Ainda, a forma de organização social das pessoas (como baixas densidades demográficas e alta mobilidade entre áreas; as práticas de manejo ancoradas no conhecimento tradicional e a redução voluntária na taxa de retirada de um dado recurso com a percepção da diminuição de sua abundância, podem garantir a manutenção das populações exploradas. Em relação ao conhecimento tradicional, alguns grupos étnicos apresentam práticas de manejo que limitam as perturbações ambientais a intensidades reduzidas, dentro dos limites de estabilidade e resiliência dos ecossistemas que ocupam. (RAMOS, 2013, p. 5/6)

No tocante às atividades de caça tradicional desenvolvidas por indígenas que habitam a Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, Adnilson Almeida da Silva diz:

No espaço da floresta, os Kawahib da TIUEWW exercitam suas experiências socioespaciais por meio de caçadas, geralmente em distância superior a três quilômetros das aldeias e com a utilização de armas tradicionais (arco, flecha, tocaia, etc.) e introduzidas como espingardas e rifles. O espaço de ação preferido são os barreiros que concentram maior de quantidade de



espécies, principalmente antas, porcos do mato e pacas. A experiência socioespacial adquirida pela cosmogonia e ancestralidade inibe que várias espécies não sejam consumidas, isso em razão da confiança no poder dos espíritos e que certos alimentos podem ocasionar doenças, panema, de modo a debilitar o espírito e resultar em agouro, má sorte, entre outras consequências. Outra questão que se liga à proibição da ingestão de certos alimentos é que os animais também são espíritos, assim como outros são reimosos, e resulta na prática de caçadas em temporalidades específicas sobre as espécies que integram a base alimentar. Por esse contexto, os Kawahib enumeram várias espécies conhecidas no espaço de ação, através da utilização de penas, ossos e dentes para produção de artesanato e armas, realização de rituais e fabricação de corpos. Assim, os seres e não-seres e tudo que existe na sua cosmogonia, encontra-se divididas pelas metades exogâmicas, e, definem os “marcadores territoriais”, espaços de ação, espacialidades e territorialidades, formas, representações e presentificações que são usufruídas pelo Coletivo. (ALMEIDA DA SILVA, 2010. p. 275)

Ressalta-se que grupos de indígenas em isolamento voluntário continuam utilizando o entorno da Base Bananeiras para realizar atividades relacionadas às caçadas tradicionais, que acabam suprindo uma parcela considerável de sua dieta alimentar. Nessa toada, buscou-se mensurar o quantitativo de espécies de fauna silvestre presentes no entorno da Base Bananeiras, a fim de verificar a possível existência de uma eventual superpopulação de uma determinada espécie, com o intuito de compreender os resquícios de algum manejo de fauna que pode ter sido efetuado em tempos antigos por algum grupo indígena, a fim de moldar o ambiente e torná-lo ainda mais apropriado ao seu modo de vida tradicional.

Vale também destacar que, historicamente, mesmo caçando diversas espécies de fauna nativa, como pacas, tatus, veados e antas, os referidos indígenas isola-

dos vem atuando no sentido de manejar organicamente as populações de fauna nativa, mesmo que de maneira instintiva, não caçando em larga escala de modo inconsequente, mas sim caçando somente os animais necessários à sua subsistência, permitindo que a fauna permaneça reproduzindo-se em seu ritmo natural. Ou seja, aparentemente os povos isolados praticam um manejo instintivo das espécies de fauna silvestre, de modo a garantir que não haja relações desarmônicas indesejadas nas cadeias biológicas, acarretadas por eventuais diminuições de população de determinada espécie, que pode acabar reduzindo a população de diversas outras que se encontram interligadas na mesma cadeia alimentar.

### **Arqueologia e metodologias para identificação de área de ocupação**

No tocante à caça como forma de subsistência na América do Sul, Juarez Pezutti traz algumas ponderações interessantes, contextualizando o entendimento sobre a referida atividade:

A caça na América do Sul é tão antiga quanto a própria chegada do homem na região, remontando a, pelo menos, 11 mil anos de História. Desde então, ela consiste em uma atividade extrativista e, mais recentemente, comercial, e que tem provido alimento às populações indígenas e não-indígenas da Amazônia. A caça de subsistência é uma atividade amplamente difundida, enraizada sobre universos socioecológicos extremamente complexos e diversos, que reflete diretamente no bem-estar social e na qualidade do meio ambiente. (...) Em geral, a caça de subsistência está relacionada à provisão de carne e demais subprodutos da fauna, não apenas ao próprio caçador e seu núcleo familiar, mas também a entes próximos, como outros familiares, vizinhos ou compadres. Nesse sentido, ela assume uma função socialmente estruturante para a provisão alimentar. Embora seja uma atividade considerada masculina, pela qual se distingue indiretamente o status social do caçador, as mulheres exercem papel fundamental no tratamento e preparação da carne,



bem como na sua distribuição e circulação, atuando na construção e manutenção dos laços familiares e comunitários. A função sociocultural da caça é particularmente intensificada e diversificada durante a realização de caçadas coletivas com o intuito de prover festas ou rituais comunitários, evidenciando a cooperação entre os caçadores na mata e entre as mulheres na preparação da carne. A prática da caça se sustenta em saberes acumulados ao longo das gerações sobre história natural dos animais, interações ecológicas, uso do território e normas sociais, regulamentando as interações entre o caçador, a caça e a sociedade que os cerca. As escolhas e o planejamento do caçador não se dão puramente pela otimização, originada de uma racionalidade econômica, entre os custos da obtenção do alimento e os benefícios energéticos conseguidos com a presa, mas permeiam um complexo universo normativo de proibições e de preferências. Há diversos sistemas de tabus e regras que, como instituições sociais informais, determinam as práticas econômicas e sociais no uso dos recursos naturais. Populações tradicionais na Amazônia evitam matar espécies de animais consideradas reimosas, detentoras de proteções simbólicas ou de status especiais. (PEZUTTI, 2018, p. 45-46)

Pezutti salienta que muitas vezes os estudos sobre disponibilidade de caça em determinado local fundamentam-se no caráter estático das populações, porém tanto a caça quanto os grupos humanos movem-se geograficamente. No caso específico da presente pesquisa, vale destacar que os grupos de indígenas em isolamento voluntário que habitam a Terra Indígena Uru Eu Wau Wau possuem comportamento seminômade, movimentando-se entre as distintas áreas situadas no interior de seu território de ocupação tradicional. Contudo, cada grupo de indígenas isolados, mesmo movimentando-se constantemente pelo seu vasto território, instala-se sazonalmente em determinados locais, protegidos de grupos externos, onde as crianças e os idosos podem viver em tranquilidade. De acordo com Pezutti:

Outro ponto de extrema importância é que muitos modelos de avaliação da sustentabilidade da caça consideram uma premissa fundamental: a da população fechada, assumindo que não existe migração entre áreas com e sem caça, e atribuindo toda a capacidade de recuperação populacional à natalidade. Quase sempre essa premissa é fortemente violada na Amazônia. Contornando tais limitações, alguns modelos foram desenvolvidos levando em consideração a possibilidade de migração das áreas sem caça para as áreas caçadas, basicamente incorporando parâmetros metapopulacionais ou a proporção diferencial entre áreas sob a ação da caça e os refúgios, ponderada pela taxa reprodutiva. Embora ainda simples, esses modelos são mais precisos na avaliação da sustentabilidade da caça, considerando a extensão territorial da Amazônia. De fato, quando a caça de subsistência, não associada a outra fonte de impacto (desmatamento ou caça comercial, por exemplo), é avaliada em escala de paisagem, nem mesmo as espécies terrestres com as mais baixas taxas reprodutivas entre a fauna neotropical, como macacos atélideos ou a anta, são extintas. (...) Esse mecanismo de resiliência da fauna à caça de subsistência na Amazônia parece ser suportado pela vasta extensão da floresta, limitando o acesso humano à fauna em escala espacial, bem como por estratégias de manejo do território das populações tradicionais. O padrão tradicional de ocupação humana na Amazônia, caracterizado por habitações esparsas frente à imensidão da floresta, e o acesso limitado dos caçadores à terra firme, são decisivos para a perpetuação das populações animais terrestres, até mesmo com o intenso comércio de peles durante o século XX. Como a movimentação pela floresta contínua se dá basicamente a pé (às vezes intercalada com canoa), o acesso à fauna pelo caçador torna-se espacialmente restrito. As áreas longínquas às comunidades e aldeias atuaram, e ainda atuam, como fontes e refúgios. Os refúgios consistem em áreas não utilizadas, onde os animais podem se reproduzir livres da caça. O excedente de indivíduos procriados pode atuar como repositório dos animais caçados nos

locais mais próximos às comunidades e aldeias, através da migração para essas áreas. Esse sistema de refúgio-áreas de caça, análogo ao que foi proposto pela hipótese conhecida em ecologia por dinâmica fonte-sumidouro, parece ser o principal fator pelo qual a sustentabilidade da caça vem sendo mantida há séculos na Amazônia. (PEZUTTI, 2018, p. 48)

Visando coletar dados complementares para subsidiar e contextualizar as análises concernentes ao presente trabalho, buscou-se mensurar a fauna presente na região. Assim, foram analisadas imagens captadas por câmeras *trap* (armadilhas fotográficas) instaladas nas imediações da Base Bananeiras da FUNAI, em três locais: na estrada de acesso à Base, no caminho que vai até o Igarapé Bananeiras e em um barreiro localizado a cerca de 1,5 km da Base. As três câmeras estão instaladas num raio de 2 km, no âmago de um território ocupado tradicionalmente por indígenas em isolamento voluntário.

Conforme relatórios da Frente de Proteção Etnoambiental Uru Eu Wau Wau da FUNAI, no período compreendido entre janeiro de 2021 e setembro de 2022, foram contabilizados os seguintes animais, registrados pelas armadilhas fotográficas instaladas no entorno da Base Bananeiras:

- 55 antas,
- 23 cachorros do mato,
- 2 capivaras,
- 82 caititus,
- 12 gatos marcajás,
- 9 iraras,
- 7 macacos,
- 8 onças pardas,
- 19 onças pintadas,
- 11 pacas,
- 413 porcos-do-mato,
- 2 quatis,
- 3 quatipurus,
- 5 tamanduás,

- 3 tatus,
- 39 veados.

De acordo com a contabilização acima, percebe-se que as câmeras registraram uma enorme quantidade de antas, veados, caititus e porcos-do-mato. Ressalta-se que as onças, por exemplo, são animais essencialmente territorialistas, portanto uma mesma onça foi contabilizada mais de uma vez, tendo em vista que passou em frente às câmeras em mais de uma oportunidade. Vale também destacar a presença de dois filhotes de onça-pintada, registrados pelas câmeras no início de 2022, fato esse que aponta para a abundância proteica nas cadeias alimentares biológicas presentes no local. Das dezenove imagens de onças captadas pelas câmeras, estima-se que na verdade sejam dois machos, uma fêmea e dois filhotes, os quais foram registrados pelas câmeras em mais de uma oportunidade. Com relação às onças pardas, estima-se que três indivíduos habitam a área em tela, tendo cada um sido registrados pelas câmeras mais de uma vez.

Com base nas imagens analisadas, pode-se verificar que a espécie de fauna silvestre que apresenta maior população na área em tela é o porco-do-mato, que anda em bandos que podem chegar a mais de cinquenta indivíduos. Em um dos registros, a armadilha fotográfica captou 52 (cinquenta e dois) porcos do mato passando em frente à câmera. Ressalta-se também que tal animal possui carne bastante apreciada pelos indígenas da região, que costumam caçá-los com bastante frequência, em decorrência do alto quantitativo populacional destes animais na Terra Indígena Uru Eu Wau Wau.

Conforme relatos de Agentes de Proteção Etnoambiental da Funai, recorrentemente a equipe de monitoramento depara-se com enorme bandos de porcos-do-mato, vendo-se então obrigados a subir em árvores para se salvar dos animais, que são bastante agressivos. Vale salientar que nos barreiros de caça há disponi-



bilidade de sal natural que muitos animais necessitam, dentre os quais os porcos-do-mato, que costumam passar longas horas nestes locais, nutrindo-se. Tendo em vista a escassez de animais silvestres de médio e grande porte no entorno da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, e considerando a abundância de animais como anta, veados e porcos-do-mato no interior da área, pode-se deduzir que os indígenas em isolamento voluntário, juntamente à Funai e às forças policiais, tem conseguido garantir a proteção territorial e etnoambiental aos mesmos.

No tocante ao elevado quantitativo de porcos-do-mato no interior da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, pode-se supor que há séculos os indígenas efetuam manejo ecológico instintivo na floresta, protegendo a biodiversidade, planejando os ambientes e induzindo o crescimento populacional de determinadas espécies de fauna, cuja carne é nutritiva e apreciada, como por exemplo os caititus e os porcos-do-mato.

Eleonore Setz conceitua como ecologia alimentar as relações constituídas entre os grupos humanos que caçam para subsistência e os animais por eles abatidos:

Uma das relações que a população mantém com o ambiente decorre da alimentação, podendo o estudo desta relação ser chamado de ecologia alimentar. Através da alimentação, a população consegue energia e nutrientes para seu crescimento, manutenção, defesa e reprodução. A dieta, a área e o tempo necessário para obter estes alimentos, bem como o tamanho do grupo de forrageio (procura de alimento), são aspectos chave desta relação. (SETZ, 1983, p. 2)

Nessa toada, é possível supor que a abundância de caça nas cercanias da Base Bananeiras decorre, em parte, da histórica presença de coletivos indígenas na área em tela, os quais acabaram por manejar naturalmente as populações e espécies de fauna nativa, qualitativa e quantitativamente, de modo a manter sempre um número elevado de espécies apreciadas e

importantes à garantia de sua segurança alimentar. Nesta perspectiva, se um dado coletivo humano desejasse aumentar a população de porcos-do-mato, por exemplo, poderia controlar e reduzir a população de onças na região, que se constituem como predadores naturais dos porcos-do-mato.

No tocante ao exemplo da superpopulação de porcos-do-mato existente na porção sul da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, pode-se considerar a possibilidade de que historicamente algum coletivo indígena tenha manejado as espécies de fauna existentes no local, por meio do controle populacional de seus predadores naturais, como também pelo manejo de flora com o intuito de aumentar a disponibilidade de espécies vegetais apreciadas pelos porcos-do-mato, para atrair grupos destes animais para determinada região.

Com base na pesquisa realizada, pode-se concluir que o local onde foram encontrados diversos fragmentos de cerâmica pela equipe de monitoramento da Funai configura-se como ideal à ocupação humana, em virtude da abundância de caça necessária à sobrevivência de um coletivo indígena, além da disponibilidade de água potável a menos de um quilômetro, no Igarapé Bananeiras. Vale também mencionar que a suposta antiga aldeia situa-se aos fundos da Serra Fernão Dias, e tal configuração geográfica fornecia uma considerável proteção territorial ao coletivo indígena, já que a serra se constitui como uma barreira protetora que dificultava o avanço das frentes de ocupação colonial não-indígena, além de fornecer visão panorâmica, facilitando o monitoramento de eventuais intrusos.

Em suma, pode-se deduzir que o lugar onde foram encontrados os fragmentos de cerâmica situa-se em local estratégico, ao lado de um barreiro onde há grande fartura de caça, bem como perto de um igarapé com abundância de peixes e água corrente pura que servia para abastecer a antiga aldeia. Além da enorme oferta de recursos naturais disponíveis no local, ou-



tra característica geográfica se soma aos atributos da paisagem desejados com o intuito de fornecer segurança territorial à comunidade: a antiga aldeia situava-se aos pés da Serra Fernão Dias, protegida geograficamente pelas elevações no solo, que se constituem como barreiras naturais, além de dispor de mirantes em locais relativamente bem elevados, propiciando visão panorâmica que facilitava o monitoramento de eventuais invasores.

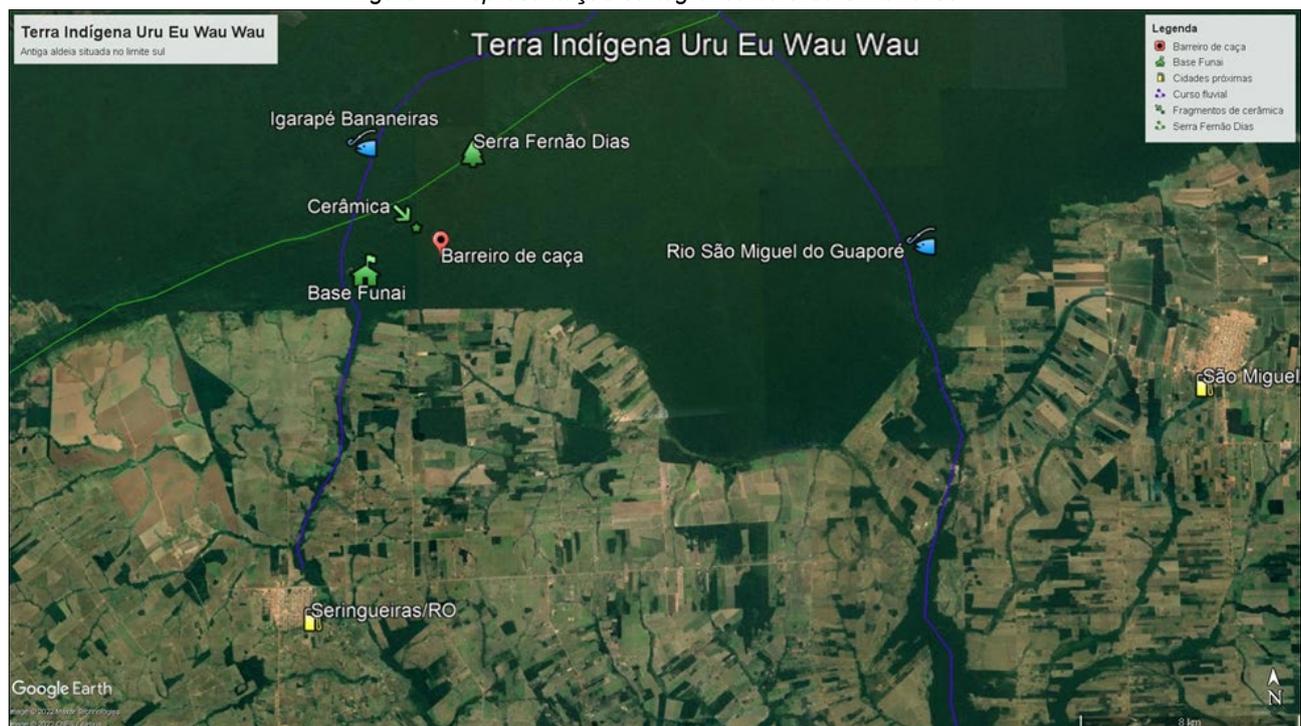
De acordo com o cacique Tari Amondawa, liderança da Aldeia Trincheira, situada no limite leste da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, antigamente seu povo perambulava nas cercanias de onde hoje se situa a Base Bananeiras, porém o local era habitado por outro grupo de indígenas, que falavam uma língua bastante distinta da sua. Considerando que a língua Amondawa pertence ao tronco linguístico Tupi, subgrupo Kawahiva, e tendo em vista que nas oportunidades em que ambos os grupos se encontraram no passado, nenhum conseguia entender nada do que o outro dizia, pode-se supor que muito provavelmente os indígenas que habitavam a antiga aldeia situada no entorno da Base Bananeiras, falavam uma língua pertencente

a um tronco linguístico distinto do Tupi, ou quiçá Tupi Sirionó.

Contudo, vale salientar que o grupo de indígenas isolados que habitava a antiga aldeia situada nas cercanias da Base Bananeiras provavelmente não se constituía como um coletivo Tupi Kawahiva, tendo em vista que o cacique Tari Amondawa relata que os Amondawa nunca tiveram aldeia neste local e conta que nas oportunidades em que se deparou com o grupo de indígenas que habitava o local, não foi possível manter um diálogo verbal com os mesmos, já que as línguas faladas pelos dois grupos são bastante difíceis, incompreensível um para o outro.

Outro detalhe que corrobora com a hipótese de que os habitantes da antiga aldeia no Igarapé Bananeiras não se configuram como Tupi, refere-se ao fato de que não costumam ser encontradas áreas de roçados tradicionais durante as expedições que a equipe da Funai realiza no interior da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, com exceção de sua porção sudeste, onde supõe-se que haja um coletivo de indígenas Kawahiva vivendo em isolamento voluntário. Vale destacar que os Tupi costumam ser exímios agricultores, fato

Figura 1: Representação cartográfica da área em análise





esse que diverge dos vestígios normalmente encontrados na porção centro-sul da TI UEWW. Todavia, não se descarta a possibilidade de que a inexistência atual de roçados na área em tela pode ter sido acarretada pela perda das sementes tradicionais, deixadas para trás às pressas em decorrência da necessidade de se refugiar da violenta onda de colonização não-indígena que vem devastando a Amazônia.

O cacique Tari Amondawa trabalhou durante mais de uma década em expedições e ações de monitoramento de indígenas isolados com o ex-Coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Uru Eu Wau Wau, Rieli Franciscato, que acabou falecendo tragicamente em setembro de 2020, vítima de uma flechada disparada por um indígena em isolamento voluntário, no limite sul da supracitada área indígena, a poucos quilômetros da Base Bananeiras. Com relação aos indígenas isolados, Tari relata que em meados da década de 1980, quando seu povo Amondawa decidiu fazer contato com a sociedade não-indígena, alguns membros de sua comunidade acabaram permanecendo na floresta, e até hoje não se sabe o seu destino: se ainda vivem nômades pelo interior da TI Uru Eu Wau Wau em constantes disputas territoriais com outros coletivos de indígenas em isolamento voluntário, como também algumas mulheres e crianças podem ter sido incorporadas aos demais coletivos isolados, ou também podem ter falecido em algum eventual contato com grileiros, madeireiros ou garimpeiros ilegais.

Especificamente sobre as características culturais dos grupos Kawahiva que habitam o interior da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, Adnilson Almeida da Silva afirma:

O significado do modo de vida dos Kawahib resulta na permanência de experiências socioespaciais como pescarias e caçadas, de forma coletiva quando realizada em longas distâncias ou individualizada quando próximo as aldeias. A experiência socioespacial vinculada ao espaço de ação é concretamente realizada em “marca-

dores territoriais”, como os barreiros formados na floresta e que acumulam água e sal e concentram maior número de seres e não-seres de caça principalmente nos meses de maio a outubro quando ocorre a estação seca. O resultado da atividade com o abate é compartilhada com os demais membros do coletivo, e alcança a interação social do coletivo, a partir dos desígnios cosmogônicos presentificados nas metades exogâmicas. Os Kawahib através das experiências socioespaciais herdadas cosmogonicamente pelos espíritos e “donos” de animais, detêm várias técnicas de caçada, tais como: tocaias para aprisionar e posteriormente abatimento de animais; imitação de tapi'ira *Tapirus terrestris*, kaiti'tu *Tayassu tajacu*, taiahô *Tayassu pecari*, veados de várias espécies; rastreamento de pegadas de animais com respectivo flechamento, seguindo as gotas de sangue derramadas ao solo até encontrá-los e abatê-los; utilização da tikygywa ou tike ubá, poderoso anticoagulante passado na ponta da flecha que provoca hemorragia no animal atingido. Os instrumentos mais importantes de caça são os ancestrais como: arco e diferentes tipos de flechas como a uywa feitas de taquara para abate de animais maiores, um'ywa confeccionadas com ponta de pupunha e utilizadas na captura de peixes, a miarakanga feita de osso de onça para a captura de aves e peixes. (ALMEIDA DA SILVA, 2010. p. 258-259)

Almeida da Silva correlaciona as atividades de caça tradicionalmente realizadas pelos indígenas isolados na Terra Indígena Uru Eu Wau Wau com ações de monitoramento territorial, já que durante as caçadas pela floresta os indígenas deslocam-se por distintos espaços, afirmando neles sua territorialidade. Ainda que o referido coletivo de indígenas em isolamento voluntário não pertença ao mesmo tronco linguístico que os Amondawa, ambos historicamente compartilham os mesmos recursos naturais, como determinadas taquaras para a confecção de flechas, que crescem somente nas cabeceiras do Rio Cautário.

Diante disso, pode-se supor que no passado deve ter ocorrido frequentes con-



flitos territoriais pela posse de castanhais, pela posse de afloramentos rochosos onde encontravam matéria-prima para a confecção de machados, pela posse do local onde cresce a taquara utilizada na confecção de flechas, entre outros recursos naturais. Nessa toada, vale ressaltar que o mesmo coletivo indígena não conseguia manter a posse concomitante de um castanhal, por exemplo, e ao mesmo tempo manter a posse do afloramento rochoso onde conseguiam matéria-prima para confecção de machados. Essa dinâmica territorial implicava um movimento constante, onde cada coletivo ponderava o rumo a seguir e o tempo a permanecer no local.

No tocante às implicações decorrentes do movimento na paisagem, Milena Acha afirma:

O processo de movimento integra toda a vida, este não é um movimento de uma ida ou volta, mas é uma forma de viver e, conseqüentemente, abstrair o espaço e o tempo nesses vários lugares pelos quais se transita/habita. O ato de movimentar-se por uma paisagem não é apenas um meio de mover-se, também é um ato sociológico, pois a forma como os grupos acessam a informação sobre caminhos e trajetos não é universal, é perceptiva e sociocultural, respondendo a um contexto específico de símbolos que são identificados e naturalizados (ACHA, 2021, p. 225)

Ou seja, mesmo que um dado coletivo social não esteja ocupando ininterruptamente um determinado local, há possibilidade deste local integrar as bordas sazonais do seu território de ocupação tradicional. Analogamente, pode-se dizer que as aldeias assemelham-se a núcleos atômicos, e a área de abrangência sazonal de suas aldeias assemelha-se aos elétrons que orbitam ao redor. Nesta perspectiva, o somatório territorial de ambos constitui uma célula territorial completa, composta tanto pelo seu núcleo mais denso e permanente, como também pelos múltiplos espaços ocupados sazonalmente para a realização de coleta de determinado fruto ou semente, para caçadas ou pescarias

comunitárias, assim como os Amondawa realizaram em setembro de 2022 no Rio Cautário, oportunidade em que grande parcela dos indígenas residentes na Aldeia Trincheira, no limite leste da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, deslocou-se para o Cautário, onde os anciões ensinaram aos mais jovens sobre as técnicas ancestrais de pesca tradicional da etnia Amondawa.

Com relação às bordas dos territórios tradicionais habitados por indígenas Kawahiva que vivem na Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, Almeida da Silva afirma que tais indígenas possuem plena consciência dos limites e fronteiras entre seu território e o espaço de ocupação dos não-indígenas que residem no entorno de suas áreas ancestrais. De acordo com Almeida da Silva:

Na compreensão do espaço indígena encontram-se inscritas as possibilidades de permanência cosmogônica, em suas formas, representações e presentificações, em que o espaço oferece os elementos indispensáveis à prática de suas experiências socioespaciais: caça e pesca, produção de alimentos, contudo também é um palco de lutas, confrontos e tragédias. Assim, sua expressão é um instrumento de defesa construído cosmogonicamente em suas várias formas, representações e presentificações dos fenômenos, entretanto os indivíduos Kawahib conscientemente sabem da existência dessa fragilidade, devido à proximidade com o entorno e das cidades próximas que oferecem atrativos contribuindo para a fragilização de sua cultura e do seu modo de vida. (ALMEIDA DA SILVA, 2010, p. 232)

## Conclusão

Tendo em vista as informações acima explicitadas, pode-se dizer que um somatório de elementos aponta para a confirmação da possibilidade de ter existido uma aldeia de média proporção no local onde a equipe da Funai identificou diversos fragmentos de cerâmica antiga. De acordo com integrantes da equipe de monitoramento, no local há distintos tipos de cerâmica: alguns mais finos, outros mais grossos, indicando provável uso para



cozimento de alimentos. Considerando a grande quantidade de cacos de cerâmica existente no local, cuja área de incidência apresenta diâmetro médio de aproximadamente cem metros, pode-se concluir que o local onde foram encontradas cerâmicas caracteriza-se como uma antiga zona de descarte de resíduos, ou seja, uma lixeira comunitária do coletivo indígena que habitava semipermanentemente o local em tempos remotos.

De acordo com Almeida da Silva, nas margens dos rios que atravessam a Terra Indígena Uru Eu Wau Wau existem antigas aldeias-cemitério, em consonância com a hipótese de que nas proximidades do Igarapé Bananeiras existiu uma aldeia de média proporção:

A importância dos rios para os indígenas é que ao longo e nas proximidades de suas margens se situam antigas malocas-cemitérios, sendo a atividade pesqueira é uma forma permanente de reencontro cosmogônico com a espiritualidade, seres e não-seres e “marcadores territoriais”. No exercício do espaço de ação, a caça e a pesca, concomitantemente realizam a fiscalização e proteção do território, e, expressam o sentido de coletividade, pertencimento e pregnância simbólica. (ALMEIDA DA SILVA, 2010. p. 236)

Com base nos diversos elementos presentes na paisagem que corroboram com a tese de que houve uma aldeia de médio porte no local em tempos antigos, não se descarta a hipótese de que possa também haver urnas funerárias enterradas no subsolo da antiga aldeia, como também um cemitério comunitário nas cercanias. Contudo, vale ressaltar a impossibilidade atual de que sejam realizadas escavações arqueológicas no local, tendo em vista que coletivos de indígenas em isolamento voluntário utilizam a área em tela para realização de caçadas tradicionais. Desse modo, no presente momento torna-se impossível descobrir o período aproximado em que a antiga aldeia foi habitada, diante da inviabilidade de que sejam efetuadas escavações arqueológicas e datação com carbono 14.

Em suma, vários aspectos da paisagem convergem para a confirmação da possibilidade de que um coletivo indígena de médio porte tenha se fixado na área em tela de maneira semipermanente, em tempos antigos. A configuração espacial da paisagem apresenta diversos elementos que podem ser reconhecidos como parte integrante de um ambiente biogeográfico propício à ocupação humana, alicerçados em bastiões territoriais como castanheiras seculares, barreiros de caça, o Igarapé Bananeiras e a Serra Fernão Dias.

Ademais, a abundância de caça silvestre no local, especialmente porcos-do-mato, sugere que indígenas em isolamento voluntário podem ter moldado a disponibilidade de determinadas espécies de fauna e flora na região em tela, a fim de tornar o ambiente mais apropriado para o seu modo de vida tradicional. Outro dado que aponta para a mesma conclusão, de que no local havia uma aldeia de média proporção, refere-se ao fato de sua localização geográfica estratégica, do ponto de vista territorial, pois as elevações da Serra Fernão Dias servem como muralhas naturais, protegendo a comunidade indígena que habitava a antiga aldeia, de eventuais invasores.

Para o dimensionamento e conclusão de que a antiga aldeia configurava-se como de médio porte, foram levadas em consideração diversas informações, como a grande quantidade de cerâmica encontrada exposta no solo, a fartura de caça no barreiro situado nas proximidades, e a vegetação rala no local, em contraste com a floresta mais densa nas cercanias. Estima-se que uma comunidade indígena de médio porte seja composta por cerca de setenta a oitenta indivíduos. Talvez a comunidade que vivia na antiga aldeia poderia totalizar entre quinze e vinte fogos, sendo que cada fogo poderia acalentar em média um casal, um idoso e duas crianças.

Vale ressaltar que no período anual de secas amazônicas, no porto de pedras situado na margem do Igarapé Bananeiras



mais próxima ao local onde foram encontrados fragmentos de cerâmica, as águas do igarapé não costumam secar até esse ponto, que se mantém perene, com água corrente o ano inteiro. Cerca de dois quilômetros mais abaixo, o leito do igarapé costuma secar no verão amazônico.

À leste, pode-se supor que área de abrangência da antiga aldeia estendia-se até o Rio São Miguel do Guaporé, localizado a aproximadamente vinte quilômetros do local onde foram encontrados os fragmentos de cerâmica. Corroborando com esta suposição, salienta-se que a grande maioria dos igarapés da região seca durante o verão amazônico, entre abril e outubro, período em que somente alguns poucos rios permanecem com água corrente no limite sul da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, como o Bananeiras, o São Miguel do Guaporé e o Cautário. Desse modo, provavelmente no verão o coletivo indígena que residia na antiga aldeia deslocava-se eventualmente até o Rio São Miguel do Guaporé para pescar e garantir o sustento da comunidade, em deslocamentos que também podem ser compreendidos como ações de vigilância territorial, a medida que um grupo de pescadores/caçadores indígenas perambulava pela referida região, monitorando seu território de uso tradicional e reafirmando sua territorialidade nestes espaços percorridos.

Outro vestígio identificado nas cercanias do local onde foram encontrados os fragmentos de cerâmica, perceptível em larga escala, são as inúmeras castanheiras seculares, que produzem anualmente toneladas de castanha. Ademais, a floresta onde o local está inserido encontra-se repleta de colmeias de abelhas nativas. Tendo em vista que o mel é bastante apreciado pelos povos indígenas da região, e considerando que a equipe de monitoramento da Funai depara-se seguidamente com sinais de coleta de mel realizada por indígenas em isolamento voluntário, pode-se concluir que o local em tela possui ampla disponibilidade de alimentos, favorecendo a ocupação humana.

No rumo norte, pode-se supor que a área de abrangência da antiga aldeia estendia-se até a Serra da Porta, situada a cerca de dez quilômetros, onde possivelmente habitava um grupo distinto de indígenas em isolamento voluntário. A floresta local é riquíssima, apresentando uma enorme biodiversidade e grande fartura de caça. No rumo sul, a área de abrangência da antiga aldeia possivelmente estendia-se até as fundiárias das propriedades de indivíduos não-indígenas que começaram a se instalar na região, em meados do século XX.

Antes da chegada dos colonizadores não-indígenas, é possível supor que a área de ocupação cotidiana e sazonal da antiga aldeia estendia-se para além de onde posteriormente foram fundadas as sedes dos municípios de Seringueiras/RO e São Miguel/RO. Entretanto, além da ocupação terrestre, os colonizadores não-indígenas também ingressaram por via fluvial na Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, antes mesmo dela ser demarcada. Nas margens do Rio São Miguel do Guaporé ainda hoje é possível identificar sinais da ocupação não-indígena, como é o caso das enormes mangueiras cultivadas pelos antigos seringueiros que se aventuraram no local.

Por sua vez, no rumo oeste a abrangência da antiga aldeia possivelmente estendia-se até o final da Serra Fernão Dias, a cerca de quinze quilômetros do local onde se encontram os fragmentos de cerâmica expostos no chão. Vale salientar que a Serra Fernão Dias se configura como uma pequena cadeia de morros cobertos por floresta, repletos de castanheiras e diversas espécies de fauna silvestre.

Em suma, com base no acima exposto, pode-se concluir que a região sul da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau, onde foi encontrada uma quantidade considerável de fragmentos de cerâmica antiga, constituiu-se como um local de suma importância à conservação natural da Floresta Amazônica, apresentando condições propícias e bastante favoráveis à presença de coletivos indígenas. Utilizando a Arqueologia da



Paisagem como instrumento para caracterizar a existência de uma antiga aldeia de médio porte na região em tela, vários elementos convergem para a conclusão de que um grupo de indígenas em isolamento voluntário habitou o local em tempos remotos: a identificação de uma área de mata relativamente aberta em comparação ao entorno, a identificação de uma grande quantidade de fragmentos de cerâmica antiga, a proximidade com um barreiro de caça, a proximidade do Igarapé Bananeiras, a segurança territorial propiciada pela Serra Fernão Dias, a abundância de fauna nativa, além dos recorrentes vestígios encontrados pela equipe de monitoramento da Funai, que apontam para a presença constante de indígenas isolados no local, mesmo que não permanente.

Vale também destacar que as populações indígenas que mantêm seu modo de vida ancestral possuem papel estratégico na conservação da fauna silvestre, pois a preservação das florestas e das espécies de fauna e flora existentes no local é condicionante essencial à garantia da segurança alimentar e sobrevivência de suas comunidades. Historicamente a floresta e os coletivos indígenas mantêm relações intrínsecas e simbióticas, já que ao se deslocar pelo espaço os indígenas disseminam e cultivam naturalmente sementes de castanheira, por exemplo, fortalecendo o meio ambiente que, por sua vez, passa a disponibilizar ainda mais castanhais passíveis de serem territorializados pelos descendentes do coletivo indígena em questão.

Ou seja, desde tempos ancestrais a floresta e os coletivos indígenas interagem e fortalecem-se mutuamente. Nessa perspectiva, os coletivos indígenas podem ser considerados protagonistas responsáveis pela atual configuração da floresta amazônica, modelando as cadeias alimentares de modo a fortalecer quantitativamente determinadas espécies cuja carne é apreciada pela comunidade indígena em questão. Mesmo caçando várias espécies da fauna silvestre para se alimentar, os povos indígenas constituem-se como exitosos enge-

neiros ambientais e defensores do meio ambiente, monitorando os limites de seus territórios tradicionais de modo a garantir as condições ambientais necessárias à conservação das referidas espécies de fauna silvestre.

Por fim, vale destacar a sugestão contida na última frase do supramencionado relato do Agente da Funai: "(...) *seria de extrema importância conservar este local para o dia em que tais indígenas isolados decidirem contatar e interagir com a sociedade envolvente, pois esta antiga aldeia pode representar algo semelhante a um 'museu a céu aberto' para os descendentes do povo indígena que habitou o referido local*". Tendo em vista que o local onde foram encontrados os fragmentos de cerâmica possivelmente constitui-se como a morada ancestral de algum coletivo de indígenas em isolamento voluntário, e considerando que este lugar possui explícita relevância para a história do povo que o habitava, é fundamental que a área em tela seja conservada até o dia em que seus descendentes resolvam entrar em contato com a sociedade não-indígena, oportunidade em que poderão decidir o que fazer com a antiga aldeia: transformar em um museu à céu aberto, viver novamente no local, ou alguma outra alternativa apontada pelos legítimos ocupantes da porção centro-sul da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau.

### Referências

ACHA, Milena. Arqueologia da Paisagem. Considerações sobre a perspectiva de vivência e de movimento. *Cadernos do Lepaarq*, v. XVIII, n.35, p. 217-235, Jan-Jun. 2021.

ALMEIDA SILVA, Adnilson de. *Territorialidades, identidades e marcadores territoriais Kawahib da Terra Indígena Uru Eu Wau Wau*. Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná – UFPR, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Título de Doutor em Geografia. 2010.



AMONDAWA, Tari. *Entrevista realizada na Aldeia Trincheira – Terra Indígena Uru Eu Wau Wau*, no dia 03 de setembro de 2022.

BALÉE, W. People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America. In: REDFORD, K. H.; PADOCH, C. (Eds.). *Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use*. New York: Columbia University Press, 1992. p. 35-57.

BALÉE, W. The culture of Amazonian forests. In: POSEY, D.; BALÉE, W. (Eds.). *Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies*. New York: New York Botanical Garden, 1989. (Advances in Economic Botany, 7). p. 1-21.

BARRETT, John. The duality of structure and the problem of the archaeological record. *Archaeological Theory Today*, v. 15, p. 141-164, 2001.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. *Relatórios de monitoramento da Frente de Proteção Etnoambiental Uru Eu Wau Wau*. 2021.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. *Relatórios de monitoramento da Frente de Proteção Etnoambiental Uru Eu Wau Wau*. 2022.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Sítio eletrônico: <https://www.gov.br/funai/pt-br>. Acesso em: 14 de setembro de 2022.

KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau. *Arqueologia da Paisagem*. Labeca – MAE/USP. São Paulo. 2014.

LATHRAP, D. Our father the cayman, our mother the gourd: spinden revisited or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World. In: REED, C. A. (Ed.). *Origins of agriculture*. Mouton: The Hague, 1977. p. 713-751.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. Território cultural e a transformação da floresta em artefato social. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 8, n. 2, p. 381-400, maio-ago. 2013

PEZUTTI, Juarez. A Caça e o Caçador: uma Análise Crítica da Legislação Brasileira sobre o Uso da Fauna por Populações

Indígenas e Tradicionais na Amazônia. In: ICMBio. *Caça: Subsídios para a Gestão de Unidades de Conservação e o Manejo de Espécies*. n 2, vol. 2, 2018. Disponível em: <https://revistaeletronica.icmbio.gov.br>.

POLITIS, G. Plant exploitation among the Nukak hunter-gatherers of Amazonia: between ecology and ideology. In: GOSDEN, C.; HATHER, J. (Eds.). *The prehistory of food: appetites for change*. London: Routledge, 1999. p. 99-126.

POLITIS, G. Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia. *World Archaeology*, v. 27, n. 3, p. 492-511, 1996.

RAMOS, Rossano Marchetti. *Caça de subsistência e conservação na Amazônia (reserva extrativista rio Xingu, Terra do Meio, Pará): ecologia da caça e avaliação de impactos na fauna*. 2013. xiii, 185 f., il. Tese (Doutorado em Ecologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ROCHA, Raquel Ribeiro. *A importância da arqueologia da paisagem e da geoarqueologia em sítios da Tradição Tupiguarani na Ferrovia de Integração Leste/Oeste-BA*, Trabalho de conclusão de Curso apresentado ao Curso de Arqueologia da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como um dos requisitos para a obtenção do grau de Bacharel em Arqueologia. 2021.

SAHLINS, Marshall. Culture and environment: the study of cultural ecology. In: TAX, S. *Horizons in Anthropology*. London. George Allen & Unwin. 1965. p. 132-147.

SCHAAN, Denise Pahl. Arqueologia para etnólogos: colaborações entre arqueologia e antropologia na Amazônia. *Anuário Antropológico*, v. 39 n. 2, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/1243>. Acessado em: 27 de abril 2021.

SETZ, Eleonore Zulnara Freire. *Ecologia alimentar em um grupo indígena: Comparação entre aldeias Nambiquara de Floresta e de Cerrado*. 209 f. Dissertação (Mestrado em Biologia) – Instituto de Biologia, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1983.



-----//-----

**Abstract:** This article uses landscape archeology to conjecture the area of coverage of an old village located in the southern portion of the Uru Eu Wau Wau Indigenous Land, in Rondônia. Based on the report of an agent of the Fundação Nacional do Índio, referring to a large amount of ceramic fragments found in the vicinity of the Igarapé Bananeiras, we sought to identify elements in the local landscape that allow the characterization of the area of daily and seasonal use, in remote times, of a collective of indigenous people of unknown identity. After the field research, it was found that several aspects of the landscape converge to confirm the possibility that in the past a medium-sized indigenous collective settled in the place, in a semi-permanent way: abundance of secular chestnut trees, the existence of wild hunting in the proximity to the Igarapé Bananeiras and the São Miguel do Guaporé river, which are perennial even in the Amazonian summer, the strategic location at the foot of the Serra Fernão Dias, which provided territorial protection for community indigenous people, among other elements that corroborate this hypothesis.

**Keywords:** archeology; landscape; territory; village; indigenous.

**Resumen:** Este artículo utiliza la arqueología del paisaje para conjeturar el área de cobertura de una antigua aldea ubicada en la parte sur de la Tierra Indígena Uru Eu Wau Wau, en Rondônia. Con base en el informe de un agente de la Fundação Nacional do Índio, referente a una gran cantidad de fragmentos de cerámica encontrados en las cercanías del Igarapé Bananeiras, se buscó identificar elementos en el paisaje local que permitan la caracterización del área de uso cotidiano y estacional, en tiempos remotos, de un colectivo de indígenas de identidad desconocida. Tras la investigación de campo, se constató que varios aspectos del paisaje confluyen para confirmar la posibilidad de que en el pasado un colectivo indígena de tamaño medio se asentara en el lugar, de forma semipermanente: abundancia de castaños seculares, existencia de locales de caza silvestre en la proximidad al Igarapé Bananeiras y al río São Miguel do Guaporé, que son perennes incluso en el verano amazónico, la ubicación estratégica al pie de la Serra Fernão Dias, que proporcionó protección territorial para los indígenas comunitarios, entre otros elementos que corroboran esta hipótesis.

**Palabras clave:** arqueología; paisaje; territorio; aldea; indígena.

*Recebido em: 13 de dezembro de 2022.*

*Aceito em: 15 de abril de 2023.*

# AFROS & AMAZÔNICOS



## AS ANTIGAS QUE DIZEM: PEDAGOGIA ANCESTRAL DE MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS

*The ancient ones who say: ancestral pedagogy of black quilombola women*

*Joana Carmen do Nascimento Machado\**

**Resumo:** Esta pesquisa aborda a organização política de Mulheres Negras do Território Quilombola do Rio Jambuçu-Moju/PA e a afirmação do poder feminino nesse Território, cuja centralidade está na dimensão educativa evidenciada no processo de retorno às formas de organização e lutas ancestrais de tais mulheres. O principal objetivo desta investigação é identificar e compreender as estratégias elaboradas por Mulheres Negras Quilombolas para estabelecimento do Poder Feminino nas comunidades nas quais estão inseridas. Para tanto, foram analisados os fatores apontados como determinantes para a tomada de consciência do recorte racial e de gênero, na trajetória pessoal e política dessas mulheres, bem como os processos educativos – formadores – e os saberes neles construídos. Tais saberes são compreendidos, neste trabalho, como pedagogias ancestrais transgressoras aprendidas, formuladas e utilizadas pelas Mulheres Negras Quilombolas nos contextos sociais e políticos pelos quais passaram. Em um processo de tensão, avanços e lutas, as mulheres negras entrevistadas assumiram um importante papel político no interior do movimento de defesa e manutenção do Território frente ao avanço do capital agromineral na região. A Escrivência foi a metodologia utilizada para dar corpo às narrativas outras produzidas pelas sujeitas que dialogicamente ensinam por meio de outras pedagogias, a dos desafios vividos por tais mulheres no trato político e pessoal da diferença entre os diferentes, no interior dos Movimentos Sociais de caráter indenitário. É nesse processo complexo que elas constroem e reconstróem suas pedagogias.

**Palavras-chave:** Pedagogia Quilombola; Ancestralidade; Poder Feminino; Educação.

### Introdução

Um dos grandes desafios para se pensar a Amazônia está em entender a enorme diversidade de sujeitos e culturas que a compõe, pensar uma Amazônia negra então, tem causado enorme impacto ao pensamento que produziu o apagamento da matriz africana e sua participação efetiva na formação e desenvolvimento do Território Amazônico, como afirma Salles (2005, p. 93), “Na Amazônia, contudo, a contribuição cultural do negro é sistematicamente diminuída e até negada, no

\* Militante do Movimento Negro, ligada ao Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), Coordenadora Executiva da Rede FULANAS de Mulheres Negras da Amazônia Brasileira, Professora da Rede Estadual de Educação do Pará (Seduc/PA). Tem formação inicial em Letras e Artes, pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Especialista em Saberes Africanos e Afro-Brasileiros com foco na implementação da lei 10.639/09, pela UFPA, Mestre em Educação pela UFPA e Doutora em Educação pela UFPA.

conjunto de seus valores constitutivos”, e quanto mais nos aprofundamos das intersecções para dar conta dessa diversidade, como a de gênero, mais contrastamos “(...) com a visão externa a região, homogeneizadora, que a vê como natureza, como floresta, como atrasada, como Reserva de Recursos, como Futuro do Brasil” (PORTO-GONÇALVES, 2001, p. 12).

Neste sentido, questões insurgem e demandam pesquisas com relação à presença negra na Amazônia Paraense, da Mulher Negra, dos Territórios de Resistência Negra e as conformidades educativas que representam, pois trazem à tona narrativas outras que têm provocado a reescrita da história, da história da Amazônia por meio da voz/sujeito de Mulheres Negras que souberam estabelecer formas, lugares, modos e sentidos próprios em oposição aos modos, sentidos e lugares externos produzidos pela ordem hegemô-



nica. As mulheres negras estabeleceram formas de resistências cotidianas que subverteram tal ordem e passaram a colocar na ordem do dia corpos/mentes apartados do construto hegemônico e cada vez mais ligados às suas ancestralidades, provocando uma incômoda, mas necessária escrita da mulher negra no interior da produção científica, marcadamente branca e androcêntrica (SOARES; MACHADO, 2017, p. 205). Tais narrativas apontam para outra humanidade deslocada da humanidade tardia ocidental, apontam para outros saberes e outras formas de subjetivações, as quais historicamente foram tratadas como subalternas e até fantasiosas.

O presente trabalho objetiva identificar e compreender as estratégias elaboradas por Mulheres Negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/PA, mais especificamente as estratégias estabelecidas pelo Grupo de Mulheres “Tucandeiras”, que buscam no aprendizado ancestral – “As antigas que dizem” –, instituir um contra poder nas comunidades nas quais estão inseridas. Importa destacar que em todas as organizações a participação efetiva da mulher negra foi invisibilizada pela historiografia hegemônica estendendo-se, em dado momento, a produção dentro do próprio Movimento Negro, como bem aponta Lélia Gonzalez (2018, p. 112-113):

De repente, o grande público toma conhecimento da importância do 20 de novembro para nós, negros deste País. Justamente porque a morte de Zumbi transfigura-se no ato, que por excelência, aponta para vida. Ao morrer, Zumbi continuou vivo, permanecendo na consciência de seu povo e também na dos opressores desse povo (...) Palmares foi a primeira tentativa de criação de uma sociedade igualitária, onde existiu uma efetiva democracia racial. Por aí se pode compreender porque os movimentos negros do período pós abolição tiveram nele e em Zumbi a garantia histórica e simbólica de suas reivindicações (...) em 1978, em memorável assembléia realizada em Salvador, o Movimento Negro Unificado estabeleceu o 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra (...) Mas cabe aqui uma pergunta: onde é que a

mulher negra entra nesse papo? Será que nós não vamos falar de Dandara ou de Luiza Mahim?

A provocação feita por Lélia Gonzalez, na década de 1980, na verdade, denuncia o vício hegemônico da escrita historiográfica que apaga a diversidade dos sujeitos no enfileiramento as opressões e aponta, ao mesmo tempo, que as mulheres negras constituem poéticas próprias apresentando uma contrafala ao discurso oficial, ao discurso do poder, a exemplo das estratégias adotadas no estabelecimento dos territórios da formação dos antigos agrupamentos de negros escravizados em resistência ao regime de escravidão, as atuais Comunidades Quilombolas, contrariando a lógica estabelecida pelo “mundo colonial” que determinou um padrão de humanidade “naturalmente” dividida entre superiores e subalternos, fundamentada na imposição de uma classificação racial. Mulheres Negras que experimentaram dupla discriminação, a de raça e a de gênero, subverteram a ordem hegemônica, reestruturando um novo campo de poder, defendido neste trabalho como desencadeador de processos educativos transgressores diante do contexto de subordinação colonial imposto, acionando o mais eficiente mecanismo de resistência africana: a memória.

Tratadas como desconhecidas no universo histórico da formação da sociedade brasileira, cujas bases estão apoiadas no que Quijano (2005) define como “colonialidade do poder”, a perspectiva eurocentrada do conhecimento que elaborou todo um repertório de determinações apoiadas na “(...) classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça” (QUIJANO, 2005, p. 117), cujo fim passou a ser a subalternização de toda experiência humana que se distinguisse da experiência europeia, as Mulheres Quilombolas do Território do Rio Jambuaçu e tantas outras mulheres negras dão contorno a um repertório de mobilizações e formulações que abalam as estruturas da colonialidade que as pretendeu desprovidas de “razão”, acionando no processo de afirmação de



suas humanidades, o que a lógica colonial/moderna negou como possibilidade epistêmica, a relação estruturante entre humano e natureza e de um humano-humana, portanto, um humano-mulher.

### **Organização política de mulheres negras no Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/PA e sua dinâmica educativa**

Para entender a estrutura educativa da memória ancestral, recorreremos a escritura do pássaro SANKOFA recuperando a filosofia africana do povo Akan, “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás”, o que entendemos se tratar de um ato de aprendizado que vai permear o processo organizativo das mulheres quilombolas que afirmam “nossos passos vem de longe”, que voltaram suas cabeças ao passado/África e construíram um sistema de desenvolvimento, progresso e prosperidade das suas comunidades.

Esse movimento de retorno é também o movimento de guarda da memória e manutenção de tradições, modos, sentidos que dão conformidade a uma poética Afro-brasileira específica, vale ressaltar que o sentido dado a tal poética, diz respeito a um particular do coletivo de sujeitos em resistência de narração do mundo imposto e a reconstituição das memórias da diáspora, é, portanto, a revelação do utópico desejo de construir um outro mundo (EVARISTO, 2010, p. 12), evidenciadas nas estruturas cosmológicas das rodas de capoeira, de samba, da contação das histórias, dos Terreiros e casas de Axé e do primeiro território de resistência da população negra ao regime de escravidão, o Quilombo.

As mulheres negras/Sankofas, constroem poéticas próprias dentro do vazio hegemônico apresentando uma contrafa-la ao discurso oficial e passam a compor todo um repertório de problematização do campo do saber, como o feminismo negro, mulher negra, gênero e educação. Tal elaboração está atravessada pelo que Mignolo (2008, p. 292) aponta como uma desobediência epistêmica, ou seja, a op-

ção descolonial em não assimilar a nova “ordem hegemônica”, porém elaborando novas instâncias capazes de estabelecer vínculos com estruturas de pensamentos deslocadas da hegemonia ocidental e a cada deslocamento evidenciando a genealogia dos processos constitutivos.

No rastro da história, a poética da narrativa quilombola em nível local vai encontrar estudos na historiografia sobre a grande ocupação feita por negros aquilombados, donde o Município de Moju, ao tempo de 1850 era descrito como uma “(...) região infestada de mocambos era o rio Moju (...), o Moju sobretudo, onde os negros, cientes da existência daqueles mocambos, estavam muito agitados” (SALLES, 2005, p. 248). Nos dias atuais, encontramos um movimento de mulheres que afirma seguir os passos das “Comadres”, essas como verificaremos a seguir, muito se assemelham ao grupo das Taieiras, as Estrelas do Oriente, as Irmãs de Raimundo, associações de mulheres negras que se organizavam por dentro das irmandades negras, nos idos de 1682-1769, as quais Salles (2015, p. 159) caracterizou como uma espécie de sociedade beneficente, pois “Prestava socorro ao membros quando em estado de moléstia e impossibilidade de prover a subsistência, promovendo-lhes ainda os enterramentos ‘com decência e mandando celebrar sufrágios no 7º dia de passamento”.

De igual maneira, as Comadres, uma organização informal de mulheres negras da Região do Rio Moju, prestavam serviços de assistência a doentes, nascimento ou morte de alguma pessoa na região, como aponta Waldirene Castro, da Comunidade do Puacê:

Essas comadres organizavam a questão dos partos ou quando geralmente tinha um doente, certo aquele grupo que ia tá lá, tipo uma espécie de vigília desse doente... Cuidava de doente... Geralmente era uma mulher no pós-parto, ou que ia acompanhar essa gravidez, ou mesmo quando tinha um falecido elas cuidavam do aviso nas comunidades, do enterro



e do terço. (Waldirene Castro, maio de 2017).

Mas também davam contorno à luta de combate às opressões deferidas sobre os novos territórios que se constituíam na região a ponto de “infestar” a região de mocambos,

Era assim, antes a padroeira daqui era N.S Conceição, hoje a igreja já reconhece a N.S da Trindade, mas era assim, quanto tava assim, quando elas sabiam, por exemplo, de ameaças, iam esmolar, pedir contribuição pra fazer uma reza, uma festa pra Santa, e aí tinha uma coisa de se cantar, de fazer versos, nessa de cantar, fazer as ladainha já deixavam o recado do perigo que o camarada tava correndo. Quando não era reza era os puxiruns. Se juntavam pra fazer um puxirum em determinado roçado e aí já iam avisando em forma de canto. A minha avó, contava uma que a avó dela cantava pra ela que foram avisar o pai dela que era fugido que já tinham descoberto o roçado dele e o dono dele ia buscar ele de volta, era assim: “no roçado das senhoras/ quando veio avisar/ que duas luas não tarda/ nenhum retiro se afirmar/ corro, tira, levanta/ não deixa a semente estragar”. Foi assim que nós viemos parar aqui neste Puace, porque essas comadres avisaram o pai da minha bisavó e aí deu tempo dele sair de lá. (Waldirene Castro, maio de 2017).

Consta na narrativa das Mulheres Quilombolas do Jambuaçu que as “Comadres” eram mulheres ligadas à igreja de N.S de Santana do Bujaru, no Município de Bujaru, essas “Comadres” eram as pessoas de confiança da igreja, me informou Dona Malafaia, membra do Grupo de Mulheres “As Centenárias”, na altura dos seus 104:

Elas começavam a peregrinação delas lá no Bujaru e vinham chegar pra cá (...) a minha mãe me contava que ela tinha uma tia lá no Bujaru e que essa tia disse pra minha avó, irmã dela no caso, cuidar da imagem de Santana, e essa imagem sumiu, daí que essa imagem foi ser encontrada aqui, como encontraram ela aqui, aqui ela ficou e não saiu mais, foi que formou essa comunidade daqui da N. S. de Santana. Depois já se sumiram duas imagens mais, a da N.S das Graças, que formou a comunidade das Graças e depois já apareceu lá no São Manuel, a

imagem do São Manuel e daí que as comadres que vinham pra cá, acabaram por ficar aqui, quer dizer algumas porque as outras voltaram. (Dona Raimunda Malafaia, maio 2017).

Dona Raimunda Malafaia dá evidências de que a formação dos quilombos/mocambos não se dava pela via da fuga somente, isto porque “(...) o negro aprendeu a se organizar. Chegou o momento em que a fuga não era mais uma aventura com resultados indefinidos (...) os quilombos cresceram rapidamente, pois eram o principal foco de atração dos negros escapados das cidades e fazendas” (SALLES, 2005, p. 111-112). A formação das três primeiras comunidades, N. S. de Santana, N. S. das Graças e São Manuel, localizadas no alto Rio Jambuaçu, são evidências do nível de sofisticação adotado para formação da resistência ao regime de escravidão, o que caracterizamos como uma singularidade ímpar, são comunidades formadas e articuladas por Mulheres Negras por dentro do sistema que as determinou como “(...) um tipo acomodado que passivamente aceitou a escravidão e a ela correspondeu de maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo” (BARRETO, 2018 in GONZALEZ, 1981, p. 114). Felizmente Dona Raimunda Malafaia está a nos contar que as Comadres não deram a face para o inimigo bater, pelo contrário, a ação dessas mulheres dá conta de que mesmo com a tentativa de invisibilizá-las, estas se fizeram presentes, vivas e ativas, dentro da conjuntura desumana do regime escravista.

Em que pese toda tentativa das ciências humanas ocidental em invisibilizar mulheres negras, elas r-existem, inclusive quando suas resistências dão sustentação a construção de um novo conceito de Mulher e de Mulher Negra, posto que, se para o pensamento ocidental o conceito de mulher está atrelado a uma determinação biológica subalterna em relação ao também biológico homem superior, para as mulheres da diáspora africana o conceito de Mulher rompe as barreiras das subalternizações recuperando a concepção africana do



ser e do poder acionando, por exemplo, o elemento da antiguidade, donde, nas sociedades yorubanas pré-coloniais, “(...) a organização era (e ainda é) determinada em grande parte por meio da antiguidade. A antiguidade como fundamento das relações sociais yorubanas é relacional e dinâmica, ao contrário do gênero, que não está centrado no corpo” (OYĒWUMÍ, 1997, p. 14).

Este trato africano dá contorno ao que considero uma peculiaridade da mulher negra na diáspora, a figura da mulher mais velha como detentora do saber e do poder nos mais variados territórios de resistência às opressões impostas, dos quilombos/mocambos como primeiro foco de resistência, passando pelos lugares de prestação de serviços como cozinhas e mercados às casas/terreiros de guarda do sagrado tradicional. Nesses territórios, a mais velha é determinante para afirmar uma outra lógica humana por dentro do sistema que a subjugou e vai se ramificar e dar concretude a outra maneira de pensar o conceito de mãe, por exemplo, a mulher-mãe deslocada do determinismo ocidental subverte a ordem hegemônica e como uma “mais velha” – daí o significado da antiguidade, adota variadas estratégias de superação de tais determinismos, como vimos nos recursos aos autos cíveis de liberdade, aos quais,

Funcionaram para os trabalhadores cativos como meio de ramificação de uma liberdade anteriormente alcançada pelos escravos e que por motivos diversos, ainda não gozavam como se “de ventre livre nascesse”. E mais do que meios de alcance de alforrias, foram estratégias utilizadas para manutenção dos laços familiares e efetivos constituídos pelos cativos, quando esses trabalhadores tornavam-se suplicantes em ações judiciais em favor da liberdade de filhos, filhas, tias e mães. (PALHA, 2011, p. 7).

Ou em resistências passivas, como aponta Lélia Gonzalez (1980, p. 115), analisando a fantástica sacada contida na ação das “mães-pretas” que:

Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era repre-

sentante. Foi aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em “pretoguês” e, conseqüentemente, a cultura brasileira). E, no caso nordestino, foi contando história pro “sinhorzinho” que ela transou Zumbi enquanto figura ameaçadora de crianças malcriadas.

Contrariando a lógica do aparelho ideológico ocidental que a reduziu à cuidadora, reprodutora, por meio de um status fraudulento de “mãe”, de “mãe-preta”, quando por detrás desse lugar estavam corpos violados, essa mulher negra rompeu com tal estrutura e se colocou como sujeita da própria história por meio de suas resistências cotidianas, que são maneiras, formas disfarçadas de burlar as regras, resistindo aos dispositivos de controle das agências opressoras. As “mães-pretas”, não publicizavam suas ações, elas agiram de maneira tal que o seu opositor não percebia que estava sendo lesado, a ideia, podemos assim dizer, não era criar um confronto direto, e sim estabelecer estratégias de resistência usando um discurso “oculto”, ou o discurso difuso, fragmentado, que orientavam as interações cotidianas entre dominantes e dominados.

Ao longo dessas narrativas duas questões apresentam-se como fundantes nessa trajetória de ver, ouvir e contar, por um lado romper com as narrativas históricas que invisibilizaram mulheres negras como potentes agentes da transformação da ordem hegemônica, por outro recuperar, ouvir, conhecer outras narrativas e narrativas negras femininas das herdeiras dessas mulheres-mães, mulheres quilombolas, mulheres negras urbanas e rurais, mulheres negras nos mais variados territórios, os quais essas mulheres todas afirmam o lugar de poder e utilizam tal poder para ensinar a ser mulher negra senhora da história.

O que mantém a tradição da força de suas ancestrais ao organizarem a luta dentro do Território Quilombola do Jambuaçu, isto porque, a participação das Mulheres nas decisões, organizações e luta dentro dos quilombos é uma marca forte,



arriscando-me a dizer que não se toma decisões mais alargadas sem a posição dos grupos de mulheres que se organizam por dentro dos quilombos.

Importa destacar que a leitura deste texto não pode ser feita linearmente como impõem as ciências positivistas ocidentais, a leitura deste texto deve ser feita no ir e volta às histórias num tecer uma teia, pois nenhum saber se esgota em uma única experiência vivida, estamos a tecer as teias da memória da população negra na Amazônia, por meio das narrativas contra hegemônicas que dão conformidade a um campo do saber que repõem reações e resistências históricas, no caso dos quilombos, como aponta Arroyo (2014), repõem e repolitizam. Ao longo deste texto as narrativas das Mulheres Quilombolas do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/PA, nos colocam diante de uma nova reescritura da história, portanto repõem o que a colonialidade do poder expropriou.

O que nos leva a compreender a organização política das Mulheres Quilombolas do Rio Jambuaçu-Moju/PA, como uma ação educativa é o entendimento de que educação não é algo fixo e sim uma “forma de intervenção no mundo” (FREIRE, 1978, p. 74), assim, contrariando a lógica hegemônica que destitui mulheres negras e mulheres negras quilombolas do protagonismos da luta contra hegemônica, um aspecto dessa organização nos coloca diante de uma poderosa narrativa que passa a constituir o processo educativo emancipatório nas comunidades que formam o referido território, trata-se da constituição de uma associação de mulheres autônomas, constituída formalmente e que faz frente à pressão do capital agromineral instalado na região, assim como nas relações de gênero, como podemos perceber na fala de Waldirene Castro, uma das lideranças femininas do Território:

É que os homens sempre querem dar um jeito da gente, mulher, ficar de fora, e não assumir as presidências. Do território todo, só três de nós já foi presidente, quer

dizer, presidenta [risos]. (Waldirene, maio de 2017).

Tomadas pela necessidade de conscientizar as mulheres do território com relação à emancipação dessas na efetiva participação da manutenção da vida nas comunidades, na produção de alimento, na conservação e preservação dos recursos naturais, na educação, enfim na dinâmica sociocultural das comunidades, nasce a Associação de Grupos de Mulheres do Território Quilombola de Jambuaçu “AS TUCANDEIRAS”. O nome evidencia a força e amplitude do processo organizativo dessas mulheres, uma vez que “tucandeira” é uma espécie de formiga que não fixa território, ou seja, não faz ninho em um único local ela se espalha, a simbologia do termo, muito se adequa a organização das mulheres no Território do Jambuaçu, pois, os grupos de mulheres se espalham pelo território e onde quer que estejam são reconhecidas como “do grupo das Tucandeiras”. Os grupos de mulheres são formados a partir de características produtivas do local e da memória:

Quem faz panela de barro, quem planta açaí, quem faz produtos artesanais, quem faz farinha, tem as que são pescadoras e as Centenárias Malafaia, que são as netas, bisnetas, das “Comadres” (...) “Tucandeiras porque são trabalhadeiras e brabas e nunca ficam num único lugar, elas se espalham. A senhora já pegou uma ferrada de tucandeira? Hum, não né? Pois é. E tem mais, elas só andam em grupo quando uma é tirada do rumo, hum, te prepara que a ferrada vem mais forte. Por isso somos tucandeiras, nós nos unimos, cada uma ajuda com o que sabe fazer e juntas nós vamos se defendendo, se ajudando, se gostando e se esportando, que o negócio não é assim não como o povo quer pensar que é. (Waldirene, maio de 2017).

A presente narrativa ocupa-se em trazer um registro do protagonismo das mulheres negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/PA, suas subjetivações, assim como, a escritura de suas contrafalas como elemento constitutivo de uma ação educativa transgressora, cuja centralidade está na afirmação de que essas



Mulheres educam e se educam por meio de práticas, ações, saberes e experiências ancestrais acionadas em decorrência da necessidade de afirmarem-se contrárias às determinações moderno/ocidentais impostas sobre seus corpos/mente/vida.

### **Mulheres negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu e suas resistências educativas**

Há mais de uma década as implicações com a extração de minério têm se intensificado na região do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, primeiro pela instalação de um mineroduto para o transporte de bauxita e de uma linha de transmissão instalada pela Companhia Vale do Rio Doce, depois vendida para a empresa Hydro, que impactou de forma severa as terras dos quilombolas provocando a destruição de uma floresta inteira de castanheiras, roçados e o assoreamento de rios e igarapés; segundo pela ameaça de construção de uma ferrovia para transporte de minério, a Ferrovia Pará, vindo do Maranhão passando pela extensão na Alça Viária/Perna Sul, rasgando dois territórios quilombolas localizados no Município de Moju: África-Laranjituba, abaixo do Rio Moju e o do Rio Jambuaçu, no alto do Rio Moju, para poder chegar a Serra dos Carajás.

Essa nova/velha ameaça fez com que os quilombolas do Jambuaçu pensem num novo realinhamento da luta, isto porque, o capital instalado no Território passou a fragilizar as relações entre os comunitários o que levou a uma nova investida na mobilização e organização das Mulheres dentro do território, remontando à luta ancestral das bisas, das avós, mães, tias, das “velhas mulheres”, no enfrentamento ao capital agromineral e aos conflitos internos.

O que eu acho engraçado nesses homens daqui é que pra nós ir pra roça, pra fazer farinha, nós tem que tá do lados deles, agora quando é pra nós decidir as coisas, sair pra um evento assim, pra uma viagem... é uma coisa! Mas tá bom que eu vou deixar de ir pras minhas reuniões,

pras nossas rodas por causa de macho. (Conceição Silva, maio de 2017).

Conceição Silva, mulher negra quilombola, moradora da Comunidade N. S. das Graças, é uma das mais importantes lideranças dentro do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, é filha do Sr. Narcizo, um dos líderes da luta no processo de instalação do mineroduto, falecido em 2010. Conceição era a filha que acompanhava o velho Narcizo – *papai teve 7 filhos homens e só eu de mulher, mas nenhum dos filhos homi acompanhava o papai, era só eu.* Conceição é uma mulher que tem a luta cravada na sua constituição, é uma mulher de muita coragem e força, de uma agilidade em pensar e entender “*de longe*” as estratégias que o capital utiliza para desmobilizar a luta no território.

Herdeira da luta pela manutenção da vida, Conceição tem protagonizado junto com Waldirene Castro profundas mudanças no modo de pensar e de agir das mulheres quilombolas do Jambuaçu:

Essa minha Juliana aqui tava com 5 pra 6 anos e o território estava pegando fogo com a história do mineroduto da Vale, hoje da Hydro, quando nós tínhamos que decidir o que fazer com essa empresa não tinha noite nem dia, era a hora que desse nós tínhamos que está lá, firmes. Nenhum desses meus filhos, nem marido me impediu de ou me impedem, até hoje, de lutar. (Waldirene Castro, maio de 2017).

Conceição e Waldirene moram em lados extremos do Território “*mas não tem distância certa*” que as deixem desconectadas. Nessa ligação e disposição à luta, arregimentaram Guiomar Santos da Comunidade do 40 (referente ao KM 40 da Rodovia Perna Sul), que deixa a nu, o nível das relações extremadas de opressão dos homens da comunidade em que vive, relatando um episódio que dá origem ao Grupo das “Charcudas”, um dos grupos que integram a Associação de Mulheres Quilombolas “AS TUCANDEIRAS”.

Olhe, aqui a gente gosta de jogar uma bolinha de tarde, depois do trabalho vai todo mundo pra beira do campo bater



uma bola. Acontece que os homens daqui, sabe como é, nos deixavam por último pra jogar, aí tinha umas mulheres que tinham que ir pra aula, outras tinham que colocar janta e aí já tava ficando difícil jogar só nós mulheres. Aí nos falamos pra jogar com os homens, hum, mas credo, foi horrível por eles bateram nós todinha. Aí nós resolvemos tirar um campo pra nós. Mas pensa numa mulherada que trabalhou, fizemo farinha, bingo, todas essas coisas e aprontemo o campo. Pois no dia da inauguração que nós convidamos toda a mulherada das comunidades todas desse Jumbuaçu. Eles se puseram na beira do campo pra não deixar nós jogar. Até esse pastorzinho tava lá pra dizer pra nós não jogar. Mas professora, deixe que nós tá lá discutindo e um molequinho, desses moleques abusado me falou assim: “minha pica que vocês vão jogar”. E os outros machos grandes começaram a rir, foi que me subiu uma raiva que eu peguei a bola e disse mesmo: “se tu tem pica eu tenho charque” e me deu a maluca que eu juntei as mulheres todas e nós expulsemos os safados e até o pastor. Nós pegamos mesmo pau, pedra e fomos tirando eles de lá. Era bem uns 20 homens. Mas nós era mais. (Guiomar Silva, maio de 2017).

Guiomar é a mais nova delas e por incrível que pareça a mais calma. É extremamente observadora e nas reuniões é sempre a última a falar porque com maestria faz um apanhado de toda a reunião e dá as providências, é também a única dentre as duas que está presidenta da associação da comunidade. As narrativas das Mulheres Negras Quilombolas acima colocadas demonstram que tais mulheres fogem ao imaginário social de que o lugar da mulher é no espaço privado da casa, pelo contrário, as mulheres que fazem parte desta pesquisa transitam em outros espaços, ditos públicos, no contexto da comunidade quilombola, a roça, o campo de futebol e no fronte da luta.

Essas mulheres protagonizam a superação de formas e lugares que reforçam os papéis de subalternidades e pretensas incapacidades, tais mulheres não invertem papéis, elas rejeitam as determinações contidas nas determinações hegemônicas de gênero, suas práticas provocam um deslocamento do lugar de inferioridade

destinado à mulher negra e redesenham o lugar de poder.

Guiomar Silva, 47 anos, lidera o Grupo das Charcudas que se formou a partir do episódio ocorrido no campo de futebol, quando homens se interpõe e tentam exercer uma pretensa autoridade sobre as mulheres, acionando do símbolo inscrito na hegemonia como símbolo de poder/dominação masculina, o falo, as mulheres, sob orientação de Guiomar dizem não e reposicionam o corpo/poder feminino, outrora, subalternizado, “charque carne de segunda”, mostrando que os construtos hegemônicos machistas depreciativos são diminutos para os seus formuladores porque “CHARQUE” dentro do Território Quilombola do Rio Jumbuaçu virou símbolo de PODER FEMININO.

Outro episódio que demonstra o poder desse grupo de mulheres é uma festa que acontece todos os anos, no mês de agosto, na qual só participam mulheres. Tudo começou quando em uma festa realizada por um time de futebol masculino da comunidade:

Bem, eles contrataram o DJ, mas nós pagamos o ingresso. Quando nós pedia as músicas que nós queríamos dançar eles faziam o sinal, assim (sinal negativo) pro DJ lá não tocar. O fato foi que nós saímos com a cara no chão. Mas como nós tem o nosso campo também, nós chamamos todas as mulheres do território e fizemos um campeonato que durou um fim de semana todo [risos] e quem fazia farinha fazia, quem tinha criação vendeu, quem tinha açaí vendeu, o que a gente tinha, a gente, a gente foi vendendo e foi fazendo dinheiro. Quando nos já tinha o dinheiro, nós mandamos fazer faixa, contratamos o mesmo DJ e fechamos a sede e só entrava mulher e de graça. E pense nós dançemo e gritava lá de dentro: aqui só tem charcuuuuda! (Guiomar Santos, maio, 2017).

A partir de então, as festas são realizadas anualmente, somente entram mulheres, elas formaram também duas DJs que tocam na festa e todos os instrumentos do carimbo foram construídos por elas. Hoje, elas também constroem tambores,



pandeiros, agogôs e fornecem para outras comunidades

A gente já entrega até afinado, que tem a tia Dalgiza que é uma coisa pra afinar tambor. Agora é só no mato, não me pergunte como ela faz que eu não sei e nem quero saber [risos]. (Guiomar Silva, maio de 2017).

Tais mobilizações nos colocam diante de uma potente ação educativa de processos formadores de consciência, identidades e valores. Processos de humanização. Pedagogias peculiares ao longo do processo de resistência coletivas e peculiares das relações de poder (ARROYO, 2014, p. 99). Para tanto, essas mulheres negras buscam manter o vínculo com a história ancestral do quilombo, reescrevendo e inscrevendo o lugar, a participação e responsabilidade da mulher negra na formação desse território, isto porque, e até mesmo por força da luta do movimento negro em construir a imagem de um herói que simbolizasse a luta negra, projeta Zumbi dos Palmares, e fica então no imaginária brasileiro a predominância masculina na constituição dos quilombos, "(...) ficamos com o Zumbi na cabeça e onde é que a mulher negra entra nesse papo?" (GONZALEZ, 1980, p.12). Esta indagação de Lélia me faz lembrar de um importante elemento do processo de reconhecimento das terras quilombolas, pelo ao menos, aqui no Pará.

Estabelecido o direito constitucional do reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas, os desdobramentos para a efetivação da titulação previam a criação de uma associação que representasse todos os moradores, assim, tais associações passam a representar formalmente os moradores e acabam por suprimir a primeira organização coletiva dentro das comunidades, os Clubes de Mãe. Na região do Jambuaçu todas as 12 primeiras comunidades do território tinham tal clube.

Participando do VII Encontro de Mulheres Negras Quilombolas, realizado na Comunidade Quilombola de Porto Alegre, Cametá, em 2016, fiz um levantamento entre as mulheres participantes do encontro

e constatee que em todas as comunidades havia tido um Clube de Mães, e que os esses foram desaparecendo no processo de formação das Associações Quilombolas para reconhecimento e titulação das terras de quilombolas.

No clube de mães a gente resolvia tudo e fazia tudo lá. Quando não tinha igreja lá se rezava a missa, batizado, casamento. Quando chegava alguém de fora a gente abrigava lá. No clube não tinha um que mandava, eram nós as mulheres que decidia tudo. Só nós. Porque a gente tava por ali olhando tudo. Quando começaram com esse negócio de quilombola é que acabou com o clube porque nós tivemos todos que nos associar pra poder ser quilombola. (D. Raimunda Malafaia, junho de 2017).

Assim podemos inferir que a experiência quilombola na Amazônia tem um fazer feminino e por conta desta questão as mulheres negras quilombolas estão protagonizando a luta nos territórios quilombolas pela manutenção dos saberes, a educação, a saúde, a demarcação/titulação das terras, assim como a proteção dos seus territórios, pois a ancestralidade é constitutiva, faz a ligação entre passado+presente+futuro.

No Território Quilombola do Rio Jambuaçu, as mulheres vêm para o campo de disputa, e dizem que é necessário constituir uma organização específica de mulheres que pudesse estar dialogando umas com as outras, cuidando umas das outras, protegendo umas às outras porque estavam acontecendo "*uma série de rebuliço*" no território que estava atingindo diretamente as mulheres.

Quando nós conseguimos a Casa Familiar Rural (CFR), os maridos não queriam deixar as mulheres estudar lá, depois eles já não queriam mais nem deixar as filhas irem estudar. Aí teve o Saberes da Terra e uma senhorinha foi estudar escondida do marido, o povo que não presta, foi dizer pro camarada que ela tava estudando lá. Pois ele esperou ela chegar em casa e estragou com ela (pausa/voz embaçada de choro). Eu era coordenadora pedagógica da CFR e vi que ela não tinha mais aparecido na escola e aí eu fui lá saber

por que se ela já tinha desistido. Foi que eu vi a situação e aí o estrago quem fez fomos nós. Fomos pela delegacia, mas o desgraçado fugiu. Foi a partir daí que nós resolvemos nos juntar e formar a associação só de mulheres. (Waldirene Castro, maio de 2018).

Nasce então a Associação de Mulheres Quilombolas “As Tucandeiras” em referência à formiga cuja ferroadada “faz o caba desmaiar de dor” e no simbolismo que carregam em torno da formiga (comunitarismos, cooperativismo, energia vital) as Mulheres Negras Quilombolas do Jambuaçu têm movimentado o cenário da luta contra a opressão sobre seus corpos e modos de vida. Esta associação é uma espécie de guarda-chuva que abriga todos os grupos de mulheres existentes nas comunidades, que leio como remanescentes dos clubes de mães, são eles: Grupo das Mulheres da Panela de Barro, este grupo é formado por mulheres de três comunidades: do Puace, de São Manuel e Centro Ouro, as mulheres se autodenominam, “As Panelleiras”; as Centenárias Malafaias de N.S. das Graças; as Charcudas da Comunidade do 40; Grupo das Bordadeiras de Santana do baixo; Grupo das Apanhadoras de Açaí de Santo Cristo.

Além de irem ao enfrentamento com o grande capital, essas mulheres enfrentam o machismo dentro da comunidade, estruturado por meio da grande maioria dos presidentes de associações que enxergam na luta e mobilização dessas mulheres uma ameaça no seu lugar público de provedor, cuidador, defensor. Ao se sentirem atacados nos seus direitos, tornam-se alvo preferencial do capital que intenta sobre o território, pois passam a usar as estruturas de poder que ocupam, pela via da presidência das associações, para dizer que “*não é bem assim*”, as comunidades podem viver facilmente com a ferrovia.

Entendendo que não, que o Território vai se perder com a ferrovia, essas mulheres passam então a viver em função de impedir a construção da ferrovia e logo começam também a sofrer penalidades. A

primeira delas foi a professora Waldirene Castro que foi retirada sem nenhuma explicação da coordenação pedagógica da CFR Pe. Sergio Tonetto e só tomou conhecimento quando recebeu o contracheque zerado e a carga horária diminuída, ao que ela reagiu com bravura e tenacidade: *mas se eles pensaram que eu ia passar fome, eles se enganaram, eu tenho roça, criação e as minhas panelas de barro* (Waldirene Castro, maio de 2018). Em seguida, D. Maria Trindade (67) foi brutalmente assassinada pelo filho do vigia da empresa MARBORGES Agroindústria<sup>1</sup>, entrando para o rol de lideranças que foram assassinadas por “*motivações passionais*”, escamoteando os reais sentidos de tais mortes, os conflitos agrários entre quilombolas e empreendimentos instalados no Território Quilombola do Rio Jambuaçu.

Este fato abalou sobremaneira as mulheres quilombolas do Jambuaçu, porém não as intimidou. Viveram o luto, choraram, protestaram e como bem colocam “*tombaram Maria Trindade, mal sabiam que ela era semente*”, então, estas mulheres passaram a promover várias reuniões no âmbito do território, mobilizando os comunitários, por meio das associações, assim como uma nova categoria de luta que vem se constituindo no território, o “grupo dos jovens” e várias instâncias de proteção do Estado, como Defensoria Pública e Ministério Público, além de parceiros institucionais por meio de grupos de pesquisas que atuam no território, tais como o Grupo de Pesquisa em Educação do Campo do Campo na Amazônia-GEPERUAZ-UFGA, a Universidade no Quilombo (UFGA/Campus Castanhal), o Grupo de Pesquisa em Educação Quilombola-EduQ/UEPA, o Grupo de Estudos Afro-Amazônico-GEAAM/UFGA), o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará-CEDENPA e a REDE FULANAS pelo Movimento Negro, deixando evidente que tais agressões não as intimidariam:

1. Agroindústria com foco na extração do óleo vegetal (coco e dendê), instalada na região desde 1970.



Se as empresas estão pensando que com o assassinato da Trindade as empresas vão nos calar, tão pensando errado. É por Trindade que agora nós nos levantamos também. Tombaram a Maria Trindade, mal sabiam que ela era semente. (...) Então nós temos que junto com esses parceiros encontrar uma forma de construir defesas pra sobrevivência do nosso território, que é a nosso própria sobrevivência. (Waldirene Castro, maio de 2018).

É nesse contexto que a Associação de Mulheres “As Tucandeiras” promove uma primeira reunião para tratar do Protocolo de Consulta Prévia, livre e informada, previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada no direito brasileiro através do Decreto nº 5051/2004, previu em seu artigo 6º o dever dos Estados nacionais de realizarem o procedimento de consulta prévia, livre e informada às comunidades indígenas e tribais, sempre que uma medida administrativa e legislativa às afetarem, aqui abarcando as comunidades quilombolas.

Não é de hoje que nosso território é atacado por essas empresas, a MARBORGES mesmo está aqui há muito tempo que foi se chegando, se chegando, comprando um pedaço de um, de outro, aí se era esse pedaço aqui ela já dizia que era mais e os besta se calavam e taí isso daí. E a Trindade era uma que não vendia, não dava um pedaço de terra dela pra empresa, as terras dela ficavam bem no meio do montão de terra que a MARBORGES disque comprou. Aí né, deu no que deu. (Conceição Silva, maio, 2017).

Os conflitos de terra do Território do Jambuaçu sempre tiveram esse formato, a instalação do capital pela via da compra, antes dessas terras serem reconhecidas pelo Estado Brasileiro como uma terra de ancestralidade quilombola, o mesmo capital, avançava na grilagem de terras para além daquelas compradas, gerando graves conflitos. Com o reconhecimento das terras de quilombo pela Constituição Nacional, os conflitos passam a se dar por meio das leis de concessão e licenciamento para exploração de minério, possíveis porque os recursos minerais e o subsolo

são bens da União e ela estabelece formas de concessão. No caso do Jambuaçu, a União concedeu o subsolo das terras quilombolas para a instalação do mineroduto da Hydro.

Com a previsão de instalação da Ferrovia Paraense que vai ligar o Porto da Vila do Conde em Barcarena/PA à Açailândia/MA, o clima de tensão se acirra dentro do território. Tal ferrovia vai impactar inúmeros territórios tradicionais, agroextrativistas e quilombolas, ao ponto de comunidades inteiras desaparecerem para dar caminho à ferrovia, como é o caso da Comunidade Quilombola do Puacê que tem como projeto de compensação ser totalmente remanejada para outro espaço dentro do território:

O Estado tá dizendo mesmo assim pra nós: olha vocês estão me atrapalhando, então pra não fazer igual como eu fiz com os pais e mães de vocês lá na África, que eu cheguei metendo o pé na porta, saquei tudo por lá, coloquei no navio e trouxe pra cá pra ser meus escravos, vocês que são filhos desse pessoal ai e como eu tô melhor eu vou tirar vocês daqui dessa terra e colocar pra outro local, assim, simples assim. Mas a gente responde é a assim: vocês não vão fazer com a gente o que fizeram com os nossos pais, mães e avós, nós não vamos deixar vocês nos arrancarem daqui deste chão, como se estivessem arrancando do chão uma árvore. Aqui está plantada a nossa vida, nossos pés são raízes profundas deste chão e em honra aos nossos antepassados vocês não vão nos arrancar daqui. (...) o Estado pensa que a gente não sabe que isso é racismo, que eles querem passar essa ferrovia deles aqui nas nossas terras, porque o Estado continua sendo racista! (Waldirene Castro, maio de 2017).

Tomadas pela certeza de “que pelos braços da mulher, a força dos quilombos”, a Associação de Grupos de Mulheres Quilombolas “As Tucandeiras” tomou as rédeas da mobilização do território no tocante ao processo de instalação da ferrovia no território, tendo clareza de que a luta se dará em termos desiguais,

Nós sabemos com quem estamos lidando, estamos lidando com o grande capital, porém nós vamos nos valer da lei que



nos favorece, enquanto há [risos]. A ferrovia vai sair sim, eu tenho clareza disso, mas a minha luta neste momento é dizer sob que condições ela sairá, nós é que vamos dizer como ela vai passar. (Guimar Silva, maio de 2017).

Porém, não se intimidam, e pautam a favor de sua luta, a legislação, que dá conta dos direitos aos povos tradicionais a plena vida em seus territórios, assim instala-se o processo de construção do Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada (CPLI) que estabelece as formas como vão se dá as negociações dentro do território. Assim, nos dias 13 e 14 de outubro de 2017, na Casa Familiar Rural Padre Sérgio Tonetto (CFR), na Comunidade Quilombola N.S. das Graças, os movimentos e organizações quilombolas presentes e reunidos em caráter de assembleia geral, criaram durante o processo de sistematização e aprovação do Protocolo CPLI e Consentimento do Território Quilombola de Jambuaçu, criaram a Autoridade Coletiva Quilombola de Jambuaçu, formada por uma rede de autoridades (responsáveis) e autônomas para/na tomada de decisão no que tange a proteção e defesa da territorialidade quilombola em nome do quilombo de Jambuaçu/Moju, afirmando, mesmo diante de enorme diversidade, são 17 comunidades cada qual com suas histórias, seus modos de vida, suas memórias individuais e coletivas, afirmando serem “um só povo”, ligados por uma territorialidade ancestral e marcada, tradicionalmente, por interligações de famílias quilombolas.

Nós nos autoafirmamos, historicamente, de forma coletiva, ou seja, como quilombolas que se territorializam, social e politicamente, através da interculturalidade, resultante da articulação de nossos atributos identitários, tais como as nossas formas de “ser” “homem-mulher” contemporâneos e nos diferenciamos (físicos e simbolicamente) por meio de grupos geracionais (crianças/jovens/adultos/idosos), também por nossos próprios “trabalhos” tradicionais, nos realizarmos como agricultoras(es) familiares, extrativistas, servidoras(es) públicas(os), pequenas(os) empreendedoras(es) e estudantes; seguimos, internamente, distintas orientações

religiosas: protestantes, católicas(os), afroreligiosas(os), assim como benzedei-ras(os), curandeiras(os) e parteiras (os); e finalmente, nós nos autorepresentamos, politicamente, em diferentes formas de organizações sociais e territoriais (urbano-rural). Assim, portanto, formamos uma só “identidade quilombola plural”, conjugando o passado com o presente. (PROTOCOLO- CPLI, 2018, p. 01).

O Protocolo CPLI do Território Quilombola do Rio Jambuaçu é um documento que determina as bases da negociação com os empreendimentos, cuja condição *sine qua non* é ninguém negociar sozinho, “estamos juntos e misturados”, pois em experiências anteriores, o capital mineral tem atuado na divisão do território, imprimindo uma prática de negociar com as famílias “diretamente” atingidas pelo empreendimento, ou seja, as casas e sítios mais próximas ao mineroduto e ao linhão de transmissão são as que são beneficiadas com medidas de compensação, entretanto, os vários igarapés, assoreados pelo empreendimento, deixaram de servir a todos dentro do território, as florestas derrubadas de igual maneira prejudicaram a vida em todo o território.

Não queremos que a nossa história seja esquecida e muito menos violentada. “Os empreendimentos aceleraram o processo de extermínio do nosso povo desde a década de 70 com a entrada da REASA, MARBORGES, VALE, IMERYYS, HYDRO, entre outros” que violentaram nosso modo de vida. Porque esses “empreendimentos que passaram por aqui nos enganaram covardemente”. Não queremos que a “Exploração e violação de direitos se repitam nunca mais”. Pois sabemos que “Eles querem concluir o Etnocídio, mas não vamos deixar eles concluir o extermínio da nossa gente, da nossa terra”. (PROTOCOLO CPLI, 2018, p. 04).

Os povos originários, povos tradicionais e, mais especificamente, as comunidades quilombolas, são entendidos como sendo grupos que culturalmente se distinguem do projeto dominante, ou predominante de nação, possuindo formas próprias de organização social, se reconhecendo como tais, utilizando seus territórios e os recursos naturais, como uma condição de



sua reprodução e perpetuação cultural, social, econômica, religiosa e ancestral, onde seus conhecimentos e práticas são transmitidos e gerados de geração em geração, através da tradição (MOREIRA; MIRANDA, 2017, p. 728). Desta forma, a utilização do protocolo e a realização da consulta prévia pode garantir o direito da comunidade à identidade e à autodeterminação, o que dificulta a ação dos empreendimentos durante os processos de consulta prévia e de consentimento na formulação e execução de empreendimentos que estejam em fase de licenciamento ou de planejamento que afetem diretamente o Território do Rio Jambuaçu e fortalece a luta pela sua manutenção.

O governo passado deu uma parada e resolveu jogar a pomba para o atual governo, que já começou a minar as relações junto com os empreendimentos aqui no território. Mas aí todo mundo tem um livrinho do protocolo e aia gente ouve, ouve, ouve o pessoal falar e quando eles pensam que nós convenceram, aí nós diz: mas olha, não é isso que tá aqui no nosso protocolo [risos]. (Conceição Silva, março de 2019).

As mulheres do Território Quilombola do Rio Jambuaçu rejeitam determinações de subalternizações sobre elas e passam a acionar mecanismos de superação desses lugares, por meio de subjetivações inscritas na própria estrutura constitutiva de uma descendente de africano/a, o restabelecimento da força ancestral, assim, restituem o ser/mulher apartado do determinismo ocidental que objetifica corpos femininos e afirmam o ser/mulher que opera sob uma outra lógica, a lógica de estar em movimento, e portanto, sem lugares pré-determinados a ocupar, logo, atentas, libertas e extremamente perspicazes.

Esses tempos de vivência com as Mulheres Quilombolas do Jambuaçu aprendi que uma Mulher Quilombola é dotada do poder da Mulher Africana, transterritorizado na diáspora, assim, quando repelidas por forças hegemônicas estabelecidas pela colonialidade, essas mulheres resistem e não aceitam determinações sobre

seu movimento/corpo/vida e passa então a afirmar outras identidades. A resistência às imposições de lugares faz com que as Mulheres do Território Quilombola do Rio Jambuaçu R-EXISTAM como mulheres pela via das suas ancestralidades, pelos fios da memória que as colocam em sintonia com as suas mais velhas, com suas ancestrais e como “as antigas faziam”, elas animam as lutas em defesa de seus territórios, assim como reafirmam o lugar do poder feminino que é dialógico, estratégico e emancipador. Estamos diante de uma ação educativa transgressora.

### Considerações finais

As Mulheres Negras Quilombolas do Jambuaçu seguem os passos que “vem de longe”, as lideranças femininas do Território Quilombola do Jambuaçu, Waldirene Castro, Conceição Silva e Guimar Silva, protagonizam narrativas outras de luta pela terra, assim como o redesenho de poder da mulher negra acionando a memória ancestral das “suas mais velhas”, estabelecendo atos educativos para organização e mobilização interna. O estado de exploração do capital continua imperioso, mas não faltam resistências, especialmente das mulheres pela afirmação da permanência na terra e pela sua identidade. Observa-se que presentes e pulsantes estão as mulheres na defesa de sua terra, pois dela depende o trabalho, a vida material e imaterial e por isso elas seguem em luta e organizadas.

Assim, organizadas em seu movimento, as Mulheres do Território Quilombolas do Rio Jambuaçu revertem determinismos externos de cunho machista, racista rompendo com posições subalternizantes, assim como rompem com imagens estereotipadas sobre o ser mulher e ser uma Mulher Negra Quilombola afirmando suas posições em nível das negociações internas, da autonomia em nível das suas representações e o mais espetacular desse processo que é a primazia dialógica na mediação de conflitos. Em que pese tal mobilidade, essa autonomia, poder de negociação se estabelece em meio a sérios conflitos cau-



sados justamente pela concepção machista que mina as relações nas comunidades quilombolas.

Porém, a reação a estes conflitos estabelece uma rede de solidariedade entre as mulheres quilombolas e potencializam suas organizações nas mais variadas dimensões de suas atuações, seja familiar, militante, do mundo do trabalho, na educação, enfim, e aprimora suas mobilidades. Todavia, mesmo que participem de um coletivo comum, as mulheres quilombolas do Jambuaçu, vivenciam processos diferenciados de recriação, em que pese estarem organizadas em uma única associação, são mulheres oriundas de 17 comunidades diferentes, com histórias de vidas diferentes. Umas já são centenárias e outras iniciando a juventude, umas estão mais próximas ao rio outras mais dentro da floresta, são universos distintos que se convergem em um bem viver comum que se orienta pela forma como suas ancestrais estabeleceram uma arquitetura do saber, do ser, e do agir da mulher quilombola.

Nesses anos de pesquisa e de militância junto às mulheres quilombolas do Jambuaçu, não houve uma vez se quer que, ao emitir um parecer ou responder a um questionamento que a frase não iniciasse com “no tempo das antigas” ou “eu aprendi com a minha mais velha”, tais expressões me reportam ao entendimento de continuidade de um modo de ser, de pensar que garante exatamente a existência das comunidades, ou seja, a ancestralidade tem um papel educativo preponderante no interior da organização das mulheres quilombolas do Jambuaçu.

A presente pesquisa revelou que essas mulheres quilombolas se fortalecem como sujeitas sociais e coletivas, por meio da ação dialógica, dos movimentos internos e externos a que se vinculam para consolidação de identidades positivas da mulher negra quilombola do Rio Jambuaçu à medida que suas ações problematizam as realidades vividas, assim buscam construir novas relações sociais que vão incidir

sobre suas lutas coletivas e individuais, assim afirma dona Nazita (95),

Como a senhora pode ver eu já estou quase chegando nos 96 anos, é muito tempo de vida, né? E nesse tempo todo de vida nós tamo lidando com essa questão dessas empresas, assim, antes era o tal do senhor dos escravos, agora que acabou a escravidão, disque, essas empresas querem nos escravizar, fazendo esse tipo de coisa aqui no nosso território. Como é que eu vu nessa altura da minha vida me mudar daqui, meus mortos tão todos enterrados aqui e aqui eu vu me enterrar. Então **eu tenho mais é que ir lutar com essas mulherada daqui porque não é justo isso que tão querendo fazer com nós aqui.** (...) A senhora pensa, quem vai pra reuniões sou eu minhas filhas e minhas netas, e eu que insistia com elas, os homi só querem saber da notícia. Eu já disse que não digo é mais nada, se quer saber vai pra reunião [risos], o marido desta uma deu de ir agora com nós (...) quando eu chego nas reuniões que **me perguntam quem eu represento eu digo eu sou “Tucandeira” do grupo das Centenárias Malafaia** e tem mais eu num gosto de ir pra reunião nos ônibus que contratam pra levar a mulherada, eu pego minha saculinha, coloco meu pedaço de pão, meu punhado de farinha e minha garrafa de café e saio que ninguém sabe por onde eu vou, quando dão fé eu já cheguei, muitas vez até primeiro que o ônibus. (D. Nazita, maio de 2017).

É fantástica a vivacidade de dona Nazita e a profunda compreensão da importância de estar organizada e como tal organização é um elemento de demarcação de poder, assim como um elemento educativo ancestral que é compreendido nas gerações distintas dentro de sua própria família, revelando um processo de criação e recriação de novas identidades e sujeitas sociais. Petronilha Silva (2013) nos dá a dimensão desse processo ao ressaltar que quando isso acontece “deixamos de ser objetos para sermos sujeitos, para nos constituirmos em vozes libertas”. Essa recriação pode ser também constatada no meu processo individual de tomada de consciência da minha negritude em decorrência do aprendizado proporcionado pela militância e que me permite pensar, agir, me orientar



por outra episteme, a epistemologia educativa contida na ancestralidade africana, estamos escrevendo, a transformação, isto por si só é revolucionário, mas por hora me sinto uma transgressora, aprendida como mulheres negras e quilombolas.

A organização política das mulheres negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu forneceu a estas sujeitas instrumentos para enfrentar os empreendimentos que ameaçam a vida do território, assim como para a superação de estruturas machistas no âmbito de suas relações individuais e coletivas, estabeleceu ainda uma rede educativa de criação e recriação de novas identidades, de valorização da mulher negra quilombola e de manutenção dos saberes, valores, modos ancestrais, que na perspectiva apontada por Conceição Evaristo (2018) se constitui numa epistemologia contra hegemônica que orienta a práxis transformadora por meio de ações de resistência como a manutenção da ligação com o invisível/sentível.

### Referências

- ARROYO, Miguel G. *Currículo, território em disputa*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BARRETTO, Raquel. Introdução: Lélia Gonzalez, uma interprete do Brasil. In: GONZALES, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana., 2018.
- CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. *Quilombolas de Jambuaçu – Moju – Pará*. Brasília: Fascículo 3, 2007.
- CUNHA JUNIOR, Henrique. Quilombo: patrimônio histórico e cultural. *Revista Espaço Acadêmico*. Maringá, ano 11, n. 129, p. 158-167, fev., 2012.
- EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de A. (org.). *Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 132-142.
- GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje* (ANPOCS). [S. l.], p. 223-244, 1984.

LIMA FILHO, Petrônio M.; CARDOSO, Luís Fernando C. e; ALENCAR, Edna. Festas de santo, território e alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salva-terra, Marajó, Pará, Brasil. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.* Belém, v. 13, n. 1, p. 109-128, jan./abr., 2018.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*. Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MOREIRA, Eliane; e MIRANDA, João Paulo Rocha de. O direito à participação de grupos vulneráveis: povos indígenas e comunidades tradicionais. In: DINNEBIER, Flávia França (Org.); MORATO, José Rubens (Org.). *Estado de Direito Ecológico: Conceito, Conteúdo e Novas Dimensões para a Proteção da Natureza*. – São Paulo: Inst. O direito por um Planeta Verde, 2017.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: the Eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8, por Juliana Araújo Lopes. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com>. Acesso em: jan. 2019.

PALHA, Bárbara da Fonseca. História de Trabalhadoras Escravas de Belém do Século XIX. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, 2011.

PARÁ. *Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada dos Quilombolas do Jambuaçu-Moju/PA*, 2018 –PDF, Acessado em 19 de dezembro de 2019. Disponível no endereço eletrônico <https://www2.mppa.mp.br>.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Amazônia, Amazônias*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LAN-



DER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005. p. 227-278.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2015.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3. ed. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.

SILVA, Petronilha B. Gonçalves. Dez anos de Lei 10.639/03. SP, 2013, Acessado em 15 de abril 2019. Disponível no endereço eletrônico: <https://www.youtube.com>.

SOARES, Lissandra V.; MACHADO, Paula S. "Escrivencia" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. *Psicologia Política*. São Paulo, v. 17. n. 39. p. 203-219, mai./ago., 2017.

-----//-----

**Abstract:** This research addresses the political organization of Black Women from the Quilombola Territory of the Jambuaçu-Moju/PA and the affirmation of female power in this Territory, whose centrality is in the educational dimension evidenced in the process of returning to the forms of organization and ancestral struggles of such women. The main objective of this investigation is to identify and understand the strategies developed by Black Quilombola Women to establish Female Power in the communities in which they are inserted. In order to do so, the factors identified as determinants for the awareness of the racial and gender profile, in the personal and political trajectory of these women, as well as the educational processes – trainers – and the knowledge built in them, were analyzed. Such knowledge is understood, in this work, as transgressive ancestral pedagogies learned, formulated and used by Black Quilombola Women in the social and political contexts through which they passed. In a process of tension, advances and struggles, the black women interviewed assumed an important political role within the movement for the defense and maintenance of the Territory in the face of the advance of agromineral capital in the region. *Escrivencia* was the methodology used to embody the other narratives produced by the subjects who dialogically teach through other pedagogies, that of the challenges experienced by such women in the political and personal treatment of the difference between the different, within the Social Movements of

an indemnity nature. It is in this complex process that they build and rebuild their pedagogies.

**Keywords:** Quilombola Pedagogy. ancestry. Female power. Education.

*Recebido em: 26 de setembro de 2022.*

*Aceito em: 20 de setembro de 2022*

# AFROS & AMAZÔNICOS



## PORTO VELHO EM LONDRES

*Porto Velho City in London*

*Hélio Rodrigues da Rocha\**

*Suelen Regina Graciano\*\**

**Resumo:** Este artigo traz à tona algumas notícias que foram publicadas em um jornal de Londres nos idos de 1911, quando de a última fase de construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM). Estão disponibilizadas no sítio [Swanseadocks](#) e foram vertidas para o português brasileiro durante uma disciplina ministrada no curso de Letras-Inglês da Universidade Federal de Rondônia. O processo tradutório de tais notícias foi conduzido pelos autores deste texto com a participação de alguns discentes. O objetivo inicial foi exercitar a prática tradutória e então divulgar essas notícias sobre acontecimentos do cotidiano em Porto Velho na fase final de construção da EFMM.

**Palavras-chave:** Porto Velho; Londres; Notícias; Tradução.

### Introdução

Porto Velho – capital do Estado de Rondônia, no coração da Amazônia – brotou, como uma imensa roseira em flor, do primeiro canteiro de obras da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM) e, desde a abertura dessa imensa clareira na mata virgem da margem direita do Madeira, na segunda metade do ano de 1907, a cidade não parou de crescer. Sobre a abertura dessa clareira, de acordo com uma passagem de *O mar e a selva*, de H. M. Tomlinson, ficamos sabendo – por meio do velho Jim, personagem desse relato – que

ele (Jim) estava naquele lugar desde 1907. Começara o trabalho ali. Porto Velho não existia ainda. (...). Seu filho caçula, um primo e dois negros estavam em sua companhia; e ele havia começado a ferrovia. Disse-nos que não podiam enxergar três jardas de distância dentro da mata; mas ela tinha sido derrubada”. (TOMLINSON, 2014, p. 232).

Essa narrativa acerca da derrubada da mata para a edificação do primeiro canteiro de obras da EFMM faz parte, no mundo histórico-literário, da *odisseia* da ferrovia e do surgimento da cidade de Porto Velho. Como narra H. M. Tomlinson, quando da chegada, em 1910, do S. S. *England* (Figura 01), cargueiro transatlântico em que veio a Porto Velho,

Havia uma *clareira* considerável, com muitos edifícios de característica diferente de qualquer outra comunidade que tínhamos visto na região. No fim da *clareira*, a floresta, ainda não conquistada pelo homem, começava novamente, erguida de um lado a outro de nosso curso, como uma barreira alta; porque, saindo de Porto Velho, o rio virava a oeste, quase em ângulo reto, e desaparecia; era como se agora o rio tivesse se arranjado conosco. Tínhamos chegado. Uma ponte-cais tosca estava sendo construída com toras de madeira para nos receber, mas não estava pronta. Ancoramos a trinta pés de profundidade e aproximadamente a trinta jardas da margem do rio e, na tranquilidade que veio com o desligamento das máquinas do navio, esperamos pelo passo seguinte; todas as mãos cobrindo a amurada de um lado do *Capella*, examinando esse lugar, sobre o qual, com frequência, tínhamos ouvido falar. Obviamente, esse *não era um povoado comum. Muitos me-*

\* Professor Adjunto na Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Departamento de Línguas Estrangeiras – DALE.

\*\* Graduanda em Letras-Inglês da Universidade Federal de Rondônia – UNIR.



Figura 01: Cargueiro transatlântico S. S. England atracado em Porto Velho



Fonte: Acervo do Museu Paulista da USP. Domínio público: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista\\_de\\_fotografias\\_de\\_Dana\\_B.\\_Merrill](https://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_fotografias_de_Dana_B._Merrill).

*tros cúbicos de árvores tinham sido derrubados recentemente, deixando uma grande clareira na mata. A terra ainda estava com as marcas de um recente ataque, no que tinha sido inviolado desde o início dos tempos. Valas e novos cortes vermelhos marcavam a floresta; e clareiras na mata tinham sido abertas no lado da colina. Podia-se pensar que o homem tinha atacado a floresta ali com fúria, mas tinha gastado sua força num pontinho, como se ele tivesse atacado uma ferida novamente e novamente. A luta tinha terminado. O fundamento tinha vencido, uma base, talvez, para campanhas mais adiante, porque casas de madeira, galpões e barracões tinham sido construídos. (TOMLINSON, 2014, p. 232).*

A narrativa tomlinsoniana da derrubada da mata para o estabelecimento do canteiro número 01 da futura ferrovia nos dá uma ideia do surgimento de Porto Velho, cidade de base norte-americana, uma vez que os três empreiteiros, May, Jekyll & Randolph, bem como os primeiros engenheiros ferroviários, topógrafos e médicos vieram dos Estados Unidos, isto é, a administração da ferrovia estava nas mãos des-

sa nação. No entanto, é importante ressaltar que homens e mulheres de outros países fizeram parte desse empreendimento na selva.

Do trecho citado do relato de Tomlinson, podemos destacar a chegada do S.S. *England*, nominado *Capella* em seu relato e alguns outras cenas interessantes: 1) a chegada do navio a vapor S. S. England ao ponto inicial da ferrovia; 2) a recente derrubada da mata; 3) a construção de um píer (ponte-cais) para o navio atracar; 4) a construção de casas de madeiras, galpões e barracões; 5) abertura de valas etc. Nota-se, assim, o trabalho ferrenho e o cotidiano dos homens que viajaram de várias partes do mundo para trabalhar na ferrovia.

Vale afirmar que há outras obras que falam do cotidiano da ferrovia. Dentre elas há o registro da conversa de um médico com um capataz de certo acampamento, personagens de *Two boys in South America Jungles; or Railroading on Madeira-Mamoré* [*Dois rapazes nas selvas sul-a-*



mericanas; ou assentando trilhos na Madeira-Mamoré], de Grace B. Jekyll (1929), esposa de Arthur Jekyll:

“Falava-se vinte e uma línguas ao mesmo tempo numa ala do Hospital da Candelária”.

“Aqui nunca vai ter greve” – disse o capataz.

“São de muitas nacionalidades. Não conseguiriam se entender e, se pudessem, nunca chegariam a um acordo”. (JEKYLL, 1929, p. 57-8).<sup>1</sup>

Diante da citação acima, sabe-se que havia tantas línguas sendo faladas cotidianamente nos canteiros de obras, no escritório, nos acampamentos, no hospital e nos diversos outros locais da EFMM. É provável, todavia, que os trabalhadores que falavam a mesma língua trabalhassem e vivessem o cotidiano de acordo com as suas nacionalidades, ou seja, para que o trabalho progredisse, certamente eram colocados num mesmo local de trabalho, acampamento e moradia, quando possível.

Talvez se possa avaliar que, apesar de o inglês e ou o espanhol serem as línguas majoritárias em número de falantes, havia indivíduos de várias outras nacionalidades e isso levou Grace Jekyll, que esteve na ferrovia em 1911 e 1912, a colher informações e produzir essas representações de cenas do cotidiano na EFMM (para evitar repetição do termo ferrovia).

Ao escrever o prefácio para a primeira edição de seu livro, Grace Jekyll esclarece que

Foi durante os anos de 1911 e 1912 que passei grande parte do meu tempo em Porto Velho e observei a construção da estrada. Visitei cada acampamento, enquanto os trilhos iam sendo assentados e passei muitos dias e noites na via de passagem muito “à frente da linha-férrea”. Dormi em vagões e morei em palhoças fincadas à beira de cachoeiras e corredeiras barulhentas. Fiquei encharcada

1. “There were twenty-one languages at one time spoken in one ward of the hospital.” “Never can have a strike here,” said the foreman; “too many nationalities. They couldn’t understand each other, and if they could they’d never agree.” (JEKYLL, 1929, p. 57-8).

de água de chuva dos trópicos, enquanto sacolejávamos adiante em completa escuridão, ao longo dos trilhos, até chegarmos a algum acampamento; sentia-me sufocada pelo cheiro quente e úmido da vegetação, que crescia e se decompunha rapidamente; meus ouvidos eram tomados pelo silêncio insuperável da selva. Experimentei a vida como ela era e, finalmente, cravei o “prego de ouro” no último dormente da ferrovia em Guajará-Mirim. (JEKYLL, 1929, p. ix)<sup>2</sup>.

Certamente, as vivências de Grace Jekyll na EFMM serviram para a escrita de sua obra ficcional. O livro *Two boys in South-America Jungles* (1929), ainda não traduzido para o português brasileiro, narra as aventuras vividas por dois irmãos gêmeos, Phil e Reddy, que abandonaram o curso de Engenharia no Instituto Pratt, em Nova York, embarcaram em um velho cargueiro chamado *Cecília*, desembarcaram em Belém do Pará, visitaram o Ver-o-Peso e outros pontos da cidade, navegaram adiante até a cidade de Itacoatiara, onde havia um entreposto da Empresa de Faturar, embarcaram no *Madeira-Mamoré*, barco da Companhia, adentraram o rio Madeira e depois de uma viagem repleta de aventuras, desembarcaram em Porto Velho. É a partir do acampamento número 01 que as aventuras desses dois irmãos se desdobram. Essa é outra odisseia.

Voltando às notícias publicadas em um periódico londrino, pode-se dizer que são de autoria de H. M. Tomlinson, pois essas histórias estão expandidas em seu relato de viagem – mencionado anteriormente – e, como sabemos que Tomlinson trabalhou no jornal matutino “*Morning Leader*”, certamente as notícias foram escri-

2. It was during the years of 1911 and 1912 that I spent much of my time at Porto Velho and watched the building of the road. I visited every camp as the rails were laid and spent many days and nights on the right-of-way far “ahead of track.” I slept in box cars and lived in little palm shacks by the side of the noisy rapids. I was soaked in the drenching tropical rain as we stumbled in the thick darkness along the trails into camp; I was stifled by the warm dank smell of vegetation quickly grown and quickly decaying; my ears were blanketed by the surpassing silence of the jungle. I experienced the life as it was and finally I drove the golden spike in the last rail at Guajará-Mirim (JEKYLL, 1929, p. ix).



tas por ele como forma de divulgação de suas “férias de ouro” na selva amazônica. A informação referente a essa assertiva autoral pode ser comprovada em uma das notícias aqui traduzidas.

De acordo com uma carta escrita por Tomlinson vários anos após a viagem a Porto Velho, disponível numa página da internet chamada *Swansea and Port Talbot Docks History* (História das Docas de Swansea e Port Talbot), o *S. S. England* partiu de Swansea, País de Gales – onde Tomlinson embarcou – no dia 19 de dezembro de 1909 e a história dessa viagem magnífica está registrada fielmente em sua obra *O mar e a selva*. Os recortes de jornais, que estão inseridos abaixo, estão na língua inglesa e em português. O objetivo, como já informado, é divulgar essas representações inglesas sobre o cotidiano de homens que estiveram nos canteiros de obra dessa cidade-empresa, que nasceu da construção da ferrovia que leva o nome de dois rios amazônicos: Madeira & Mamoré.

### **Recortes de jornais que vinculam representação sobre Porto Velho**

O processo tradutório dos textos em língua inglesa para o português brasileiro foi feito pelos autores Hélio Rodrigues da Rocha e Suelen Regina Graciano, e pelos discentes do curso de Letras-Ingês da Universidade Federal de Rondônia – UNIR Chaila Vanessa de Souza Felício, Daniele Gualaça Menandro, Filipe Henrique Reis Ribeiro, Giselle Rossana de Souza Rodrigues, Isabelle Tourinho Hayden. Seguem as notícias com suas respectivas traduções.

#### ***Every-day burials***

Porto Velho is still not much more than a cutting which lets the light into the forest. Its most important building is its hospital. Every day about five of the native labourers were buried, for human life is there as yet hardly supportable, malaria and black water fever being the usual ailments. All necessities there are at famine prices, and the deck hands and firemen of the *England* realising their opportunities, held a regular market on board. “They went to an extreme in selling their clothes”, said an

officer. “I know they made a lot of money by the prolonged ‘drunks’ they had when they got back to civilization. But I’ve never had to work such a scandalously dressed crowd before”.

In such a vivid description of Porto Velho, Mr Crew the chief engineer, said it was the last place you would expect to see a big ship. “It is the centre of a continent and the absolute tropics. I’ve been practically everywhere, but it was a novelty to me to be kept awake in a steamer’s cabin by the roaring of jaguars in the forest outside. They were a perfect nuisance at times. No less than five orchid hunters have been lost in that neighbourhood of late, and the Indians say it is the jaguars.”

#### ***Enterros diários***

Porto Velho ainda é tão somente uma clareira, por onde os raios do sol penetram na mata. A construção de maior importância é o Hospital da Candelária. Cerca de cinco trabalhadores nativos são enterrados todos os dias, pois a malária e a febre de água preta são as doenças mais comuns e tornam a vida praticamente impossível. Todas as necessidades básicas à sobrevivência são obtidas a preços exorbitantes e os marinheiros de convés e ajudantes de foguistas ingleses, aproveitando-se dessa situação, mantêm um comércio regular a bordo do *S. S. England*. “Chegam ao extremo de vender as suas próprias roupas” – disse um oficial de bordo. “Eu sei que fizeram muito dinheiro pela bebedeira que fizeram, quando de volta à civilização. Eu nunca tinha trabalhado antes com uma multidão com vestes tão indecorosas”.

Numa descrição acalorada de Porto Velho, Mr. John B. Crew, o comandante do *S.S. England*, disse que era o último lugar do mundo em que se esperaria ver um navio de grande calado. “Fica bem no centro do continente sul-americano. Eu já estive praticamente em todos os lugares, mas foi uma novidade ouvir o rugido de onças na mata, quando ainda acordado na cabine do navio. Às vezes, eram uma combinação perfeita de rugidos. Nada menos que cinco coletores de orquídeas desapareceram na mata circunvizinha e os indígenas disseram que tinham sido pegos pelas onças”.

#### ***Exciting voyage: English Steamer 600 feet Above Sea Level***

It seem impossible that a large ship nowadays could make a voyage which no

other vessel had made before, but the S. S. England, which recently entered the Surrey Commercial Dock, has achieved that distinction. Her officers are all experienced men, who have visited most of the ports “between Iquique and Callao round by the south and east”; but their last trip was the event of their lives.

“It was the kind of extraordinary trip” said the second engineer yesterday, “that a man never makes twice in his life. I don’t expect to see so many novelties again till I make the voyage ‘downstairs. You see when we were at our destination we were actually 600ft above sea level.”

The S.S. England, which is a splendid specimen of an up to date British tramp steamer owned by Messrs, Fred. Drughorn, Limited, of London, drawing 20ft, has steamed into the very centre of the South American Continent, and to within five miles of San Antonio Falls, near the Bolivian frontier. In fact she got within 700 miles of the Andes going west from Para.

#### ***Uma viagem extraordinária: Navio inglês com calado de 600 pés acima do nível do mar***

Nos dias atuais, parece impossível que um transatlântico a vapor pudesse empreender uma viagem que nenhum outro navio havia feito antes, mas o S. S. *England*, que ancorou recentemente nas Docas Comerciais de Surrey, conquistou essa distinção. Seus oficiais são todos experientes, e já visitaram a maioria dos portos “entre Iquique e Callao, dando a volta pelo sul e leste; mas a última viagem foi o acontecimento de suas vidas.

“Foi uma viagem extraordinária” – disse ontem o segundo foguista – “que um homem nunca faz duas vezes na vida”. “Não espero ver tantas novidades até fazer a viagem aos trópicos novamente”. “Veja, quando na rota da viagem, na verdade, estávamos 600 pés acima do nível do mar”.

O S. S. *England*, que é um navio a vapor britânico espetacular, de propriedade da Fred Drughorn Limited, de Londres, com 20 pés de calado, navegou até o centro do continente sul-americano e a cerca de cinco milhas da Cachoeira de Santo Antônio, próximo à fronteira Brasil-Bolívia. Na verdade, o cargueiro ancorou a 700 milhas dos Andes, navegando no curso oeste do Grão Pará.

#### ***The crew’s amusements***

Most of the staff were seasoned men, but in spite of the heat they were like a lot of boys again with their novelties about them.

Something bizarre happened, every day to keep us interested. One day an anaconda swimming along side was noosed and we got the big serpent on the deck. I’ve never been anywhere that so swarmed and crawled with all sorts of life. The heat and the moisture spawned it everywhere.

The swarms of giant and brilliant butterflies in that Porto Velho clearing were astonishing. One of our men got a box full of them and a few whacking hairy spiders and sold them £5 at Rotterdam.

One night I thought a bird was in the cabin. It banged about and kept up a constant whistling. Then I found it was a beetle half as big as a shoe brush.

The forest our skipper forbade us to go into, as a matter of safety. It was dark as the gloom in a cathedral beneath the trees. So we tried fishing from the deck. We caught nothing till one of the shore staff showed us the right method. He fired a dynamite cartridge and such a collection of prehistoric monsters as came up I never saw. One big brute was new even to the Indians. It was cased in armour and from each armour plate projected a big spike. It was the wonder of the camp till it went bad, and even then it was wonderful.

The S.S. England stayed there a month and then returned to Europe. She leaves again today, and shortly is proceeding again to the South American forest.

#### ***O passatempo da tripulação***

A maioria da tripulação era de homens maduros, mas, por causa do calor, eram como um bando de garotos novamente, pois tudo era novidade.

Todos os dias acontecia algo bizarro para nos manter entretidos. Um dia uma anaconda que nadava por perto foi capturada e nós trouxemos a grande serpente para o convés do navio. Eu nunca estive em nenhum lugar tão enfeitado de tantos tipos de vida. O calor e a umidade fazem com que se reproduzam em todos os lugares.

Os bandos de borboletas gigantes e brilhantes na clareira de Porto Velho eram surpreendentes. Um dos nossos homens

encheu uma caixa de borboletas e de algumas aranhas peludas e a vendeu por cinco libras em Roterdã.

Certa noite, achei que havia um passarinho na cabine do navio. Ele se debatia e chilreava sem parar. Então vi que era um besouro quase do tamanho de uma escova de engraxate.

Por segurança, o capitão do navio nos proibiu de entrar na mata. Era tão escura quanto uma catedral sob as árvores. Então tentamos pescar do convés. Não pegamos nada, até que alguém da margem do rio nos mostrou o método certo. Jogou uma banana de dinamite e apareceram vários monstros pré-históricos, que eu nunca tinha visto antes. Boiou um grande e esquisito, que nem mesmo os nativos conheciam. Era revestido de uma couraça e, de cada parte dessa couraça saía um esporão. Foi o entretenimento do acampamento até que morresse, e ainda assim, esse peixe era uma verdadeira maravilha.

O S.S. *England* ficou atracado no cais de Porto Velho por um mês e então retornou para a Europa. Ele zarpa hoje novamente, e logo adentrará na floresta sul-americana.

#### ***Fight with Nature***

Last year the England loaded railway material for Porto Velho. This cannot be verified by looking for that port on the map. It isn't there. Strenuous American enterprise is only trying to get it there. When it is there it will be a town on the Upper Madeira, 1,600 miles from the Atlantic, and tapping, by railway to La Paz and thence by rail across the Andes to Antofagasta, much of the trade which now goes via Cape Horn. It is the Madeira Mamore Railway which is being built. The engineers have already laid about 30 miles of it in a jungle where they rarely see the sun. Once British enterprise attempted it, but the pioneers were conquered by floods, fevers, heat, insects, alligators, and jaguars, and other dulcet consequences of places near the line.

They cut a clearing into the forest about 800 miles from Serpa at the junction of the Madeira with the Amazon. But the fever and the forest won. The invaders were driven away, what was left of them, and gross primeval luxuriance poured back in a swift green flood over the bones, the

work and the stores. The wilderness grew quiet again.

But direct communications from the Atlantic to the Pacific was badly wanted, and Americans have now commenced the work again. They never let their supply of quinine fall below 1,000 lb, and have established a private cemetery for the use of the staff, to show they mean to stop any way; and they pour petroleum on the water courses to kill the mosquitoes. But as to the latter, as was said pathetically on the ship yesterday, "you might as well squirt weed killer into the forest to kill the trees. A little vessel which followed us up lost 11 of her crew through malignant malaria."

#### ***A luta contra a Natureza***

Ano passado, o S. S. *England* levou material ferroviário para Porto Velho. Não se consegue verificar esse acontecimento procurando esse lugar em carta náutica. Não consta no mapa. A incansável empresa americana está tentando chegar lá. Quando conseguir, será uma cidade no Alto Rio Madeira, a 1.600 milhas do Atlântico, e chegando, por via férrea, a La Paz e daí por via férrea, via Andes, a Antofagasta, grande parte do comércio que agora é transportada pelo Cabo Horn. É a Ferrovia Madeira-Mamoré que está sendo construída. Os engenheiros já assentaram cerca de 30 milhas de trilhos em uma selva onde raramente se vê o sol. Os ingleses já tentaram antes, mas os pioneiros foram vencidos por enchentes, febres, calor, insetos, jacarés, onças e outras coisas de lugares próximos ao linhão. Abriram uma clareira na mata a cerca de 800 milhas de Serpa, na foz do Madeira com o Amazonas. Mas a febre e a floresta venceram. Os invasores foram expulsos, ou o que restou deles, e a exuberância primitiva e selvática voltou a se esparramar numa rápida vegetação verde sobre os ossos, o trabalho e as provisões. O deserto se aquietou novamente.

Mas a comunicação direta do Atlântico com o Pacífico era necessária, e agora os americanos começaram o trabalho novamente. Eles nunca deixam o suprimento de quinino ficar abaixo de 1.000 libras e abriram um cemitério particular para uso das turmas, para mostrar que não pretendem parar a empreitada; e despejam óleo queimado nos cursos de água para matar os mosquitos. Mas, quanto ao último, como foi dito pateticamente no navio ontem, "você pode muito bem esguichar

herbicida na mata para matar as árvores. Uma embarcaçõzinha que nos seguia perdeu 11 tripulantes para a malária maligna”.

#### ***Voyage up the Amazon***

After a short stay in Para the England continued her voyage up the Amazon to Serpa. Near there she entered the tributary, which at the juncture is so vast an expanse of water that it looks like the sea. Capt Bennett found as much as 60 fathoms in the main stream. With the native pilot they commenced the experiment of taking a big vessel up the Madeira. Though usually deep and wide, that river narrowed at times till the jungle brushed the England's and sides, and they only had 3ft of water below the keel in places where the surface of the water was broken by snags of rocks. The propeller in the shallow places disturbed the rotting vegetation on the riverbed, and then the combined heat and stench was unbearable.

“The pilots were perfection. I think they would have undertaken to navigate the ship over a field if the dew was heavy enough. They watched the eccentricities of the great logs floating down which we were always fearing would smash our propeller blades, for facts about the stream, and every dimple in the current had something to say to them.”

Navigation was ruled by the inspection of the next few feet ahead, so the vessel moved at only 4 knots, and anchored every night. In about nine days they reached Porto Velho.

#### ***Viagem rio Amazonas acima***

Depois de uma pequena pausa em Belém do Pará, o *S. S. England* continuou a viagem pelo Rio Amazonas até Serpa. Perto dali entrou em um de seus afluentes, que na sua foz tem uma extensão tão grande de água que parece o mar. O capitão Bennett mediu até 60 braças no fluxo principal. Com o piloto local começaram a experiência de subir o Madeira numa embarcação grande. Embora geralmente seja fundo e largo, às vezes, o rio se estreitava até que as árvores da margem roçassem os lados do *S. S. England*, e eles tinham apenas 3 pés de água abaixo da quilha em locais onde a superfície da água era quebrada por pedaços de rochas. Nos lugares mais rasos, a hélice roçava a vegetação apodrecida no leito do

rio, e então o calor e o fedor combinados eram insuportáveis.

“Os pilotos locais eram um primor. Acho que teriam conduzido o navio por um campo, se o orvalho fosse suficientemente denso. Observavam as excentricidades dos grandes troncos de árvores à deriva, os quais sempre temíamos que esmagassem as pás de nossas hélices, porque qualquer coisa no rio, e cada ondulação na correnteza principal, os alertava de algum período.

A navegação era regida pela inspeção dos próximos metros à frente, de modo que a embarcação se movia a apenas 4 nós e ancorava todas as noites. Em cerca de nove dias chegaram a Porto Velho.

#### ***Brushing the Jungle***

In navigating the Madeira River, a tributary of the Amazon, the England some times had the jungle growth brushing her rigging on either side, bringing down leaves and twigs upon her decks. Yesterday she was off again for further adventures, but a “Leader” representative had the good fortune to learn something of her last astonishing voyage before she went down river.

It is generally supposed the romance of ships, so far as modern commerce is concerned, is a fake of authors, and that Captain Kettle never lived in any sense, though he makes jolly interesting reading. Well I interviewed Capt Kettle yesterday (writes a “Leader” representative) and can guarantee his absolute life-likeness, more astonishing still, and better than anything of Kettle's, the story of Capt. W. R. Bennett of the England, reminded me of the tropical passages in that most magical of modern English narrative, Conrod's “Man Who Knew”.

One can understand the easy supremacy of the British merchant service while owners can count on shipmasters like the England's skipper. The sublime confidence and complete knowledge which got a big steamer through uncharted difficulties and brought all the crew through a malarial voyage without the loss of a hand, is not easily matched.

#### ***Escovado pela selva***

Ao navegar no rio Madeira, um afluente do Amazonas, algumas vezes o *S. S. England* era escovado pela vegetação selvática, que roçava seus cordames de ambos os lados, deixando folhas e galhos em seu



convés. Ontem o navio partiu novamente para novas aventuras, mas um representante do “Morning Leader” teve a sorte de aprender algo sobre a surpreendente última viagem do S. S. *England* antes dele zarpar.

Geralmente, se supõe que as histórias romanescas de navios, no que diz respeito ao comércio moderno, são falácias de seus autores, e que o capitão Kettle nunca tenha vivido o que foi narrado, embora seja uma leitura muito interessante. Bem, entrevistei o capitão Kettle ontem (escreve um representante do “Morning Leader”) e posso garantir sua absoluta verossimilhança com a vida, muito mais surpreendente ainda e melhor do que qualquer coisa de Kettle, a história do capitão W. R. Bennett do S. S. *England*, me lembrou das passagens tropicais na mais mágica das narrativas modernas inglesas, “Man who knew”, de Conrad.

Pode-se entender a fácil supremacia do serviço mercante britânico, enquanto os proprietários podem contar com comandantes como o capitão do S. S. *England*. A confiança sublime e o conhecimento completo, que o levaram a conduzir um navio a vapor através de dificuldades desconhecidas e trazer toda a tripulação de volta para casa, numa viagem em meio à malária, sem a perda de ninguém, não são equiparados facilmente.

## Conclusões

Após a apresentação das notícias publicadas em Londres, conforme consta no resumo deste artigo, algumas considerações são relevantes. A presença do escritor e jornalista londrino, Henry Major Tomlinson, em Porto Velho e adjacências, o registro em seu diário de suas aventuras ao longo da viagem no oceano Atlântico, no rio Amazonas e Madeira, bem como as suas andanças pelos trilhos da EFMM e a viagem ao Caldeirão do Inferno, na companhia do texano Marion Hill, possibilitaram a escrita de seu romance da viagem e são fontes histórico-literárias da construção da ferrovia e do surgimento da cidade de Porto Velho.

Além da confirmação da visita de Tomlinson à EFMM, temos Grace B. Jekyll como uma presença feminina em Porto Velho em 1911-1912, como afirma no prefácio de seu livro. Essas personagens

históricas, a britânica e a estadunidense, respectivamente Tomlinson e Grace Jekyll, contribuem significativamente com a história literária dessa região amazônica. Outrossim, nos possibilitam um olhar sobre o trabalho e o cotidiano – com menção aqui ao trabalho de Ana Carolina Monteiro Paiva (2022) – dos homens e mulheres na construção da estrada que ficou conhecida mundialmente como “A ferrovia do diabo”. Assim, não surpreende que crônicas do cotidiano na EFMM fossem publicadas em jornais europeus e, certamente, são valiosas fontes para pesquisas vindouras.

## Referências

JEKYLL, Grace B. *Two boys in South America Jungles; or Railroading on Madeira-Mamoré*. 1. ed. New York: E. P. Button & Co., 1929.

PAIVA, Ana Carolina Monteiro. *Trabalho e cotidiano na Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (1097-1919)*. 1. ed. João Pessoa: Editora UFPB, 2022.

CAPELLA, S. S. *Swansea and Talbot Port Docks History*. Disponível em: <http://www.swanseadocks.co.uk>. Acesso: 23/05/2023.

TOMLINSON, H. M. *O mar e a selva*. 1.ed. Trad. Helio Rocha. São Paulo: Paco Editorial, 2014.

-----//-----

**Abstract:** This article deals with some news that were published in a London newspaper in 1911, when the last phase of construction of the Madeira-Mamoré Railroad took place. They are available on the website [Swanseadocks](http://www.swanseadocks.co.uk) and were translated into Brazilian Portuguese during a course taught in the English-Course at the Federal University of Rondônia. The translation process of such news was conducted by the authors of this text with the participation of some students. The initial objective was to exercise the translation practice and then disseminate these news about daily events in Porto Velho in the final act of the Madeira-Mamoré Railway construction.

**Key-words:** Porto Velho; London; News; Translation.

*Recebido em: 20 de junho de 2023.*

*Aceito em: 30 de junho de 2023*

# AFROS & AMAZÔNICOS



## A ESCOLA DE PRETO E SAMBA NO PÉ: A RESISTÊNCIA RACIAL DO G.R.E.S. OS DIPLOMATAS DO SAMBA

*The School of Black and Samba on Foot: the Racial Resistance of the G.R.E.S.  
Samba's Diplomats*

*Rita Clara Vieira da Silva\**

*Marco Antônio Domingues Teixeira\*\**

**Resumo:** O presente texto é um recorte da escrita de dissertação para o Programa de Pós-graduação em História da Amazônia – PPGHAM, pertencente à Universidade Federal de Rondônia – UNIR. O tema da pesquisa são as disputas carnavalescas entre as escolas de samba Pobres do Caiari e Os Diplomatas do Samba, em Porto Velho, nas décadas de 70 e 80 do século XX. E para esse artigo o recorte escolhido foi um dos resultados da pesquisa, a questão do racismo presente no carnaval em Porto Velho à época e a resistência preta de uma Escola de Samba às tentativas de embranquecimento da cultural popular.

**Palavras-chave:** Porto Velho; Carnaval; Escolas de Samba; Racismo; Resistência.

### Introdução

No seio de uma cidade que já nasceu dividida entre “Categas” e “Mundiças”, dois grupos sociais que dividiam a região entre os funcionários da Madeira Mamoré e os outros, considerados a ralé da localidade, as disputas entre os grupos sociais eram claras e ainda são. O marco divisório, estabelecido na avenida Presidente Dutra, não dividia só o território entre o que era administrado pela EFMM e o que não era, dividia grupos sociais, o direito ao acesso a estrutura de urbanização, trabalho e dignidade.

O carnaval chegou a Porto Velho como festa de elite, dentro de clubes e principalmente no Clube Internacional, em forma de bailes, para aqueles que po-

diam pagar para se divertirem no período momesco. Depois, os clubes sociais do Bancrevea e o Danúbio Azul passaram a sediar os grandes bailes de carnaval, até mesmo com escolha de musas, entre as jovens moças da sociedade elitista Portovelhence.

O povo pobre, excluído socialmente desses bailes, precisou encontrar uma maneira, dentro de sua condição social para aproveitar o período de carnaval e assim surgiram os primeiros desfiles de rua, com os pequenos blocos, como uma forma de resistência dos “Mundiças”, que reivindicavam naquelas manifestações seu direito ao entretenimento.

O baiano Eliezer dos Santos, conhecido popularmente como “Bola Sete”, homem negro, vindo para a região de Porto Velho durante o 2º surto econômico da borracha, como soldado da borracha e no pós-surto, foi boxeador e trabalhou como camelô e cambista, é um dos maiores nomes e referências a respeito dessa iniciativa de carnaval popular em Porto Velho, o carnaval das ruas, a festa de todos e da resistência.

\* Docente do Instituto Federal do Amazonas (IFAM). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAM-UNIR).

\*\* 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).

Figura 01: Recorte do Jornal o Alto Madeira – 01/02/1985



Acervo: Centro de Documentação/MERO

Mais tarde, no final da década de 1950, do mesmo século, surgiram as escolas de samba, marcadas pela mesma divisão, primeiro o Grêmio Recreativo e Escola de Samba Os Diplomatas, formada por populares que já viviam o carnaval de rua dos blocos, depois a Pobres do Caiari, que de pobres só tinham mesmo o nome, dos brancos, moradores do primeiro bairro planejado do país, herdeiros de antigos seringalistas e políticos do norte do Brasil, alguns da alta patente do funcionalismo público, outros do alto escalão de funcionários da EFMM, que queriam até no quesito cultura disputar sua “superioridade” com os pretos do “povo”.

Utilizamos neste artigo alguns recortes de jornais de época, como a utilizada acima, em referência ao Bola Sete e partes de uma entrevista feita sob o método de grupo focal, que evidenciam o racismo

no carnaval em Porto Velho, revelando que as estruturas da sociedade dividida entre elite e pobres/negros e brancos se deu também, na questão cultural, refletindo a própria imagem da sociedade.

Buscamos evidenciar e discutir a existência do racismo, velado ou não, nas disputas carnavalescas entre as escolas de samba em Porto Velho, entre as décadas de 70 e 80 do século XX, já sabendo que elas representavam uma disputa entre categorias sociais no município e como a escola Diplomatas do Samba foi resistência ao racismo dentro das disputas.

Utilizamos o método qualitativo de pesquisa, pois, buscamos evidenciar aspectos referentes a interações entre grupos sociais, com interesses distintos, acreditando que *“a utilização da pesquisa qualitativa tem a finalidade de permitir o olhar do ponto de vista da qualidade dos movimentos e fazeres das práticas sociais.”* (NASCIMENTO ESIMONIAN, 2019, p. 557)

Como instrumento para coleta de dados foi utilizado o Grupo Focal, devido a este ser uma fonte rica de informações pela interação dos indivíduos participantes, em número restrito, mas, ligados pela temática pesquisada. E também, pela agilidade necessária para a coleta de informações, demandando esse instrumento, menos tempo.

Não podemos deixar de citar ainda a realização de levantamento documental, que deu início a todo esse projeto de pesquisa, que ocorreu em jornais de época, disponíveis no Centro de Documentação do Estado de Rondônia, localizado no Museu da Memória Rondoniense – MERO, antigo Palácio do Governo, em Porto Velho.

### As Disputas Carnavalescas

O Grêmio Recreativo e Escola de Samba Os Diplomatas foi fundada em 1958, desfilando pela primeira vez em 1959, por pessoas já envolvidas com o carnaval de blocos e desfiles de rua, en-



tre elas: Mestre Bainha, Cabeleira, Valério, Tário Café, Dona Jóia e Leônidas O'Carrol, populares, em maioria de origem negra e parda, alguns do “baixo clero” do serviço público e moradores de zonas consideradas periféricas da cidade naquela época, como o km 1, o bairro Santa Bárbara e o Mocambo. Com o nome provisório de “Prova de Fogo”.

A partir da década de 60, do século XX, outros grupos formaram escolas de samba, para disputar com a Diplomatas os desfiles, uma delas foi a Pobres do Caiari, que contava com boa parte dos moradores do bairro com o mesmo nome da Escola e figuras importantes da política local, como a Professora Marise Castiel, Iran de Brito Mendes, Silvio Santos e Vitor Sadeck. Com grupos de origens e vivências tão distintas, as disputas foram muito além do campo da diversão e da cultura popular.

Figura 02: Recorte do Jornal o Alto Madeira – 10/03/1981



Acervo: Centro de Documentação/MERO

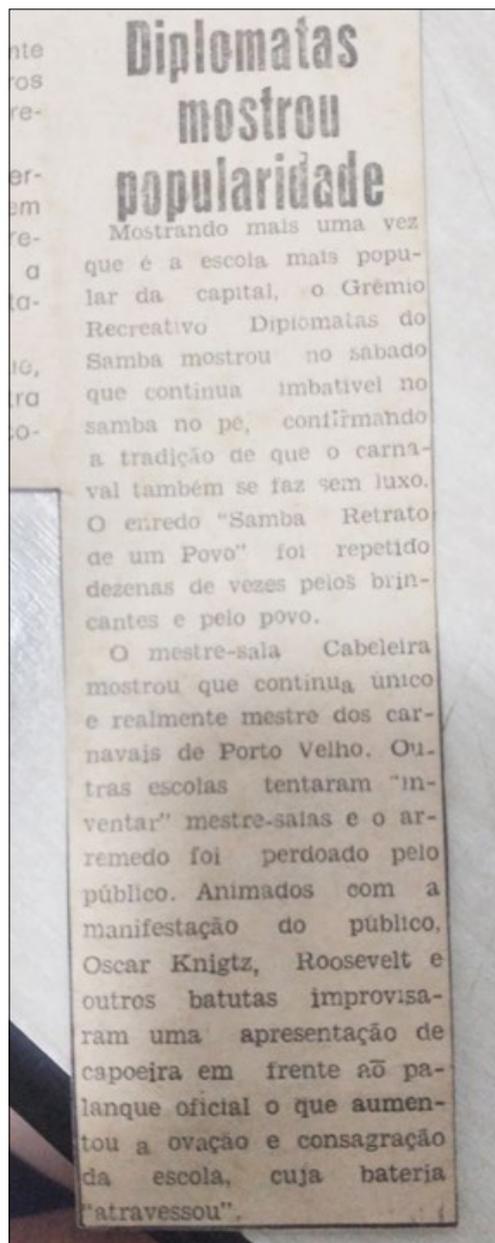
### Os recortes de jornais

Foi nítido nos recortes sobre a Diplomatas, que eles eram a escola que se diferenciava das outras pelo “Samba no Pé”, que as outras escolas não conseguiam expressar com tanta firmeza. Não podemos esquecer que esse já é um fator que demonstrava uma ligação clara com a questão racial, pois o samba é de origem afro e o que para os fundadores e brincantes da escola era orgulho e identidade, foi utilizado a posterior, pelos concorrentes como pejorativo, para menosprezo da “escola dos pretos”.

Dentre os recortes jornalísticos de época mais marcantes, está o que revela o texto escrito por Sylvia A. Gasparini, representante da Pastoral do Menor, pertencente à Diocese de Porto Velho, com o título: “Leônidas: a luta de uma raça”, escrita logo

após a morte de Leônidas O'Carrol, um dos fundadores e na época de seu falecimento, Presidente da Escola de Samba Os Diplomatas. No texto, publicado na sessão “O colaborador escreve”, do Jornal O Estadão, Sylvia comparara a luta de Leônidas para inserir os pretos na sociedade através do carnaval à resistência quilombola liderada por Zumbi do Palmares, ainda durante o período colonial e escravagista brasileiro.

Figura 03: Recorte do Jornal o Alto Madeira – 10/03/1981

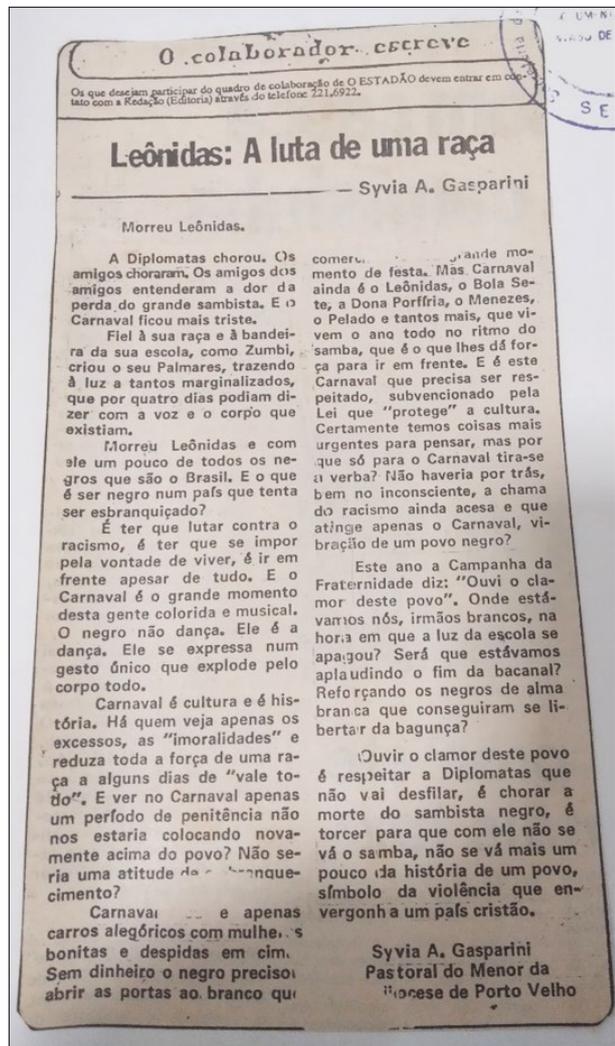


Acervo: Centro de Documentação/MERO

A mesma afirma que a luta Leônidas era, sobretudo, de resistências e contra o racismo estrutural, que se fazia presente na sociedade portovelhense, assim como no Brasil inteiro. O grande mestre do sam-

ba preto da Diplomatas havia falecido poucos dias antes do desfile das Escolas de Samba, o que levou a Diplomatas a não desfilar em 1988, em luto pelo falecimento de seu co-fundador e Presidente. Segue abaixo, o recorte do texto na íntegra:

Figura 04: Recorte do Jornal O Estadão – 12/02/1988



Acervo: Centro de Documentação/MERO

## As falas do racismo

Os dados do Grupo Focal também revelaram aos nossos olhos e ouvidos, as experiências de segregação racial vivenciadas por três grandes nomes da Escola Diplomatas do Samba: Mestre Bainha, Oscar Knightz e Zé Baixinho. Compositores e intérpretes, que participaram da fundação da escola e já ocuparam cargos de dirigentes em outros momentos, mas, que agora fazem parte a escola Asfaltão, também símbolo de resistência no reduto do samba.

“então, essa briga, entre aspás, que as vezes até... embutido o monte de coisa, que a gente não tinha muita consciência na época sobre essas problemáticas de preconceito, de racismo, mesmo sendo dentro do samba, isso rolava... (...) “Por que nós, tô dizendo, vou citar aqui só pra dar um exemplo, nós, nossa vida aconteceu no bairro Santa Bárbara e o bairro Santa Bárbara, digo o nome por trás disso vem do batuque (Terreiro de Santa Bárbara), do batuque que começou no mocambo e depois houve a perseguição e com a perseguição veio, subiu um pouco mais, né? E veio ali pra Joaquim Nabuco e é o nosso reduto até hoje e então, é um reduto de negro, o Mocambo, alguns historiadores dizem que ali foi um quilombo, alguns falam isso. Então é um reduto de negro, de batuque, de crença afro... afro-descendente, né? De Matrizes africanas. Isso não era bem-visto e não é até hoje, né? ... Não há um entendimento de que são religiões, são crenças, né? “Os caras são negros, são macumbeiros” isso pras classes sociais Caiari e Diplomatas isso era muito visível!” (OSCAR KNIGHTZ, 2023)

Os membros da Diplomatas enfrentavam xingamentos racistas, eram barrados de entrar em certos clubes ou festas promovidas pela outra escola de samba, pela sua origem, do bairro onde existiu o primeiro terreiro de macumba de Porto Velho, o Recreio de Yemanjá e Terreiro Santa Bárbara, fundado por uma mulher, também negra, de origem Maranhense, chamada e conhecida popularmente como Mãe Esperança Rita.

## Conclusão

Podemos concluir com esse levantamento histórico que o carnaval, para muito além de cultura, é também política de resistência social e racial, espaço para manifestação pluriétnica da sociedade portovelhense. Mantendo-se como resistência deste suas primeiras práticas populares, de rua, até os dias atuais, para sobreviver ao racismo supremacista branco, elitizado e hoje também cristão neopentecostal.

Desde o ano de 2016, as Escolas de Samba não recebem mais o incentivo da Prefeitura Municipal de Porto Velho para



realizarem seus desfiles, hoje, os grupos sobrevivem de suas próprias ações para arrecadação de fundos para manutenção de projetos sociais que dirigem em suas comunidades, geralmente nas zonas periféricas da cidade.

O grupo Asfaltão, é o único que ainda realiza desfile, dentro de seu próprio bairro, o Santa Bárbara, tendo como ponto de encontro, conhecido como reduto do samba, o Bar do Calixto, onde a Escola de Samba realiza ações o ano inteiro para poder desfilar em sua comunidade. Não há, sequer, em Porto velho, um local adequado para o desfile das escolas de samba.

O poder público e a classe política, cada vez mais fanática religiosamente para o neopentecostalismo, não entende que o carnaval tradicional, com desfiles de escolas de samba, gera renda, emprego e lucro para o comércio do próprio município, agarrando-se à satanização da festa popular de origem negra, do batuque e do samba no pé, lutam pelo seu fim, enquanto os grupos continuam em resistência.

A Diplomatas do Samba, como é conhecida hoje, continua existindo e resistindo ao tempo e ao preconceito, sua presidência é composta por Jair Monteiro, enteado de Leônidas O'Carrol e Edson Caúla, sobrinho de Leônidas, seu reduto permanece no bairro Mocambo, na Praça de São José, atrás do Cemitério dos Inocentes, área central de Porto Velho.

### Referências

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019. 264 p.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: GASKELL, G.; BAUER, M. W. (Org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 64-89.

NASCIMENTO, Ana Lúcia Cardoso do; SIMONIAN, Ligia T. Lopes. A representação da ação social na prática das religiões

Afro-Brasileiras e Pajelança na Pan-Amazônia. *Amazônia Investiga*, vol. 8, n. 24, p. 552- 560, 2019.

SEBE, José Carlos. *Carnaval, carnavais*. São Paulo: Ática, 1986.

-----//-----

**Abstract:** The present text is an excerpt from the dissertation writing for the Graduate Program in History of the Amazon – PPGHAM, belonging to the Federal University of Rondônia – UNIR. The theme of the research is the carnival disputes between the samba schools Pobres do Caiari and Os Diplomatas do Samba, in Porto Velho, in the 70s and 80s of the twentieth century. And for this article, the chosen clipping was one of the results of the research, the issue of racism present in the carnival in Porto Velho at the time and the black resistance of a Samba School to the attempts to whiten the popular culture.

**Keywords:** Porto Velho; Carnival; Samba schools; Racism; Resistance.

*Recebido em: 14 de junho de 2023.*

*Aceito em: 16 de junho de 2023*

# AFROS & AMAZÔNICOS



## CONEXÃO BRASIL MARROCOS: RELATOS E RETRATOS DE MAZAGÃO VELHO

*Brazil Morocco Connection: Reports and Portraits from Mazagão Velho*

Virginia Maria Yunes\*

**Resumo:** O pequeno distrito de Mazagão Velho, fica localizado no município de Mazagão, ao sul do Estado do Amapá, norte do Brasil. A história deste pequeno território tem início na África no século XVIII. É a história de uma cidade portuguesa trasladada de Marrocos para a Amazônia. Uma história singular cuja união da cultura dessas três etnias – portuguesa, africana e ameríndia resultou em fortes tradições que existem e resistem no tempo. Neste artigo busco trazer algumas narrativas que colocam em evidência as memórias de alguns moradores e a minha também, bem como narrativas visuais que traduzem e dão a conhecer a história, a localidade e parte das manifestações culturais. Apresento uma fotoetnografia, feita de retratos e relatos, realizados no ano de 2018, que revelam uma possível ideia do que foi e continua a ser a conexão do Brasil-Marrocos.

**Palavras-chaves:** Mazagão, Amapá, cultura, identidade, afrodescendentes

### Presença marroquina no Brasil

Vimos lá de Marrocos  
Para uma vila habitar,  
Revivendo nossa história  
Num cantinho do Amapá.  
(Ladrão de Marabaixo<sup>1</sup> – Josué Videira e  
Manoel Duarte)

O pequeno distrito de Mazagão Velho fica localizado no município de Mazagão, ao sul do Estado do Amapá, norte do Brasil. Em 1993, viajei para Mazagão com o propósito de fazer um trabalho voluntário e lá permaneci por quase um ano. Mesmo estando em território brasileiro, era outra realidade que se apresentava frente a mim. Os modos de ser e estar eram diferentes do sul do Brasil, onde eu moro. Expressões e palavras distintas: carapanã, mucuim, muricoça, mutucas (todos mosquitos); sabores novos: cupuaçu, cacau, graviola, açaí, bacaba, pupunha, tacacá, tucupi, tapioca, maniçoba, queijo de búfala, carne de caça (tatu, bicho-preguiça, cotia, paca, jabuti, caititu, veado, tartaruga, jacaré); e até a

\* Doutora em Artes Visuais pela Universidade do Estado de Santa Catarina. Professora de Fotografia e Arte Africana e Afro-brasileira pela mesma universidade.

1. O Marabaixo é uma manifestação cultural de origem africana típica de comunidades afrodescendentes do Amapá, que inclui dança de roda, canto e percussão.

música soava diferente: brega e carimbó. Os vínculos de amizade estabelecidos com as pessoas locais me permitiram estar, mesmo à distância, em contato permanente com os acontecimentos na cidade. Para além dessas curiosidades, Mazagão guarda uma história única que atravessa continentes e gerações.

Em 2018, após uma viagem ao Marrocos decidi retornar para Mazagão, desta vez com a intenção de iniciar uma pesquisa fotoetnográfica. Meu objetivo fazer uma ponte temporal e espacial, uma conexão entre o Mazagão da África e o do Brasil, ontem e hoje. Escolhi como metodologia a observação participante. Entrevistei algumas pessoas por indicação da comunidade, os quais eu chamo de interlocutores, registrei em imagens (fotografias e vídeos) algumas características e vestígios da história, lá e cá. Este artigo, não pretende aprofundar numa perspectiva teórica sociológica, política ou antropológica, e sim procura fornecer dados empíricos e imagens para significar o que não é possível ou passível de descrever.

A história deste pequeno território tem início na África. No século XV, a Coroa portuguesa ocupa a costa de Marrocos, insta-



lando-se na atual cidade El Jadida (outrora Mazagão e Mazagan, durante a ocupação portuguesa e francesa, respectivamente), situada a 90 km ao sudoeste de Casablanca, capital do país. Nesta cidade, os portugueses construíram uma Cidadela cercada de enormes muralhas e baluartes, formada por ruelas estreitas que abriga a Fortaleza Militar, as Cisternas Subterrâneas e a Igreja da Nossa Senhora da Assunção, além de uma farmácia, lojas, hotéis e restaurantes. Construção que a UNESCO declarou como Patrimônio da Humanidade, em julho de 2004, e em 2009 foi considerada uma das sete maravilhas de origem portuguesa no mundo. De fato, a passagem dos portugueses no continente africano e no Brasil se caracteriza, principalmente, pelas fortalezas construídas (BOYER, 2008; VIDAL, 2008).

Três séculos se passaram e em 1769, a Coroa portuguesa, por ordem de Dom José I, e o então primeiro-ministro Marquês

*Figura 01: Vista da Cidadela Portuguesa de El Jadida, Marrocos*



Fonte: Acervo da autora

*Figura 02: Vista da Cidadela Portuguesa de El Jadida, Marrocos*



Fonte: Acervo da autora

de Pombal, resolveram sob a pressão da invasão dos Mouros e Berberes, retirar-se da costa marroquina e transferir a colônia para o Brasil. Cerca de 340 famílias portuguesas, que habitavam nessa Cidadela, foram enviadas para a amazônia brasileira, junto com alguns africanos escravizados. O trajeto ao Novo Mundo consistia numa viagem em barco até Lisboa e lá esperar seis meses antes de atravessar o Atlântico rumo à América. Nessa longa escala aqueles que tinham melhores condições econômicas permaneceram em Portugal e os demais foram obrigados a continuarem a viagem. Uma vez que desembarcaram na atual cidade de Belém, no Estado do Pará, o grupo dividiu-se e seguiu rumos diferentes pela região amazônica. Uma parte, composta de 163 famílias, seguiu viagem numa embarcação chamada Sant'Ana até chegarem às margens do rio Mutuacá, coração da floresta amazônica, no Estado do Amapá. (ARAÚJO, 1998; VIDAL, 2008). De acordo com um dos entrevistados, o

*Figura 03: Fachada da Cisternas Subterrâneas da Cidadela Portuguesa de El Jadida, Marrocos*



Fonte: Acervo da autora

*Figura 04: Parte Interna da Cisternas Subterrâneas da Cidadela Portuguesa de El Jadida, Marrocos*



Fonte: Acervo da autora



pesquisador Josué Videira (2018), existia o Projeto Pombalino<sup>2</sup>, que tinha a finalidade de fundar ali a Vila Nova Mazagão da América, porque tal localização atendia às estratégias da colonização e também servia de apoio militar à Vila de Macapá, surgida em torno da Fortaleza de São José do Macapá, na capital do Estado.

A Nova Mazagão, portanto, foi povoada por lusitanos, africanos e ameríndios que habitavam ali na região, e foi justamente graças à ajuda da mão-de-obra indígena que aprenderam a sobreviver na Amazônia, contudo, foram expulsos quando não precisavam mais deles. Edificaram toda a estrutura de uma vila colonial composta, inicialmente, por um convento, um quartel, uma igreja e a intendência, além das moradias ao estilo colonial. Esta Vila foi fundada em 23 de janeiro de 1770, pelo rei de Portugal, Dom José I (PENHA, 2017).

Ninguém imaginaria que poucos anos depois, precisamente em 1783, uma epidemia de cólera levaria à morte dezenas de pessoas devastando a jovem vila. Dos sobreviventes, conforme o interlocutor Josué Videira (2018), as pessoas que tinham um maior poder aquisitivo migraram para a região das ilhas e outras vilas, onde se estabeleceram como comerciantes, e as famílias menos favorecidas, sem condições econômicas, restou-lhes permanecer, no caso os negros africanos e seus descendentes. Foram tempos difíceis! A vila reduziu-se a poucas famílias e atualmente, a comunidade tem cerca de dois mil habitantes, sendo a maioria afrodescendentes. De acordo com outro entrevistado, Seu Jorge, nascido em 1931, um dos moradores mais antigos e detentor da história e cultura local, assim relata este triste episódio:

Eles trabalharam bastante e quando a cidade estava quase estruturada desabou. Mazagão durou apenas 10 anos. Foi no tempo que bateu uma epidemia que a

2. Entre 1750 e 1777, Sebastião José de Carvalho, o Marquês de Pombal, estabeleceu uma série de reformas modernizantes com o objetivo de melhorar a administração do Império português e aumentar as rendas obtidas através da exploração colonial (CRUZ; ISMERIM, 2020).

medicina constatou que era cólera, em 1810. Morria gente todos os dias [...] as casas ficavam fechadas e às vezes com defunto dentro. Aqueles que tinham embarcação fugiam.

Anos depois, em 1833, devido às divergências políticas internas, entre liberais e conservadores, a então Nova Mazagão perdeu o seu estatuto de vila e voltou a ser colônia, o seu nome novamente mudou e passou a ser chamada Mazagão Velho, como é conhecida nos dias atuais. Em 1915 a sede administrativa é transferida para Magazanópolis, localidade a 30 km de distância, que hoje é conhecido como Mazagão Novo, ou simplesmente Mazagão (BOYER, 2008).

Na localidade restam algumas construções portuguesas e as ruínas da Igreja velha e um cemitério, que servem como únicas testemunhas visíveis da cidade do século XVIII. Nelas pulsa a cultura trazida pelos africanos e portugueses e resiste ao longo do tempo. Desde o ano de 2003, a história começou literalmente a ser desenterrada, com o trabalho de escavação de uma equipe da Universidade de Pernambuco junto com o governo do Amapá o que resultou na descoberta das ruínas da igreja e 52 ossadas dos primeiros moradores da região (PENHA, 2017). Desde então, vem ganhando o reconhecimento por parte das autoridades e órgãos responsáveis em resgatar e salvaguardar a história e cultura, na memória dos antigos moradores fica o lamento da grandeza passada: “A vila foi muito grande, mas hoje não se vê mais nada, mas temos a esperança de um dia voltar a ser o que era antes”, assim comenta Seu Jorge (2018) e continua:

Agora Mazagão velho evoluiu um pouco, Graças a Deus! Já tem algumas casas mas, há mais gente, mas, era triste! Não quero nem me lembrar. Era uma cidade mesmo, tinha convento, tinha Forum, quartel, tinha tudo.

Os nativos reconhecem o seu caráter multicultural e pluriétnico, “esse negro e esse português como seus ancestrais que vieram carregando na bagagem a “cultura africana” e a “cultura portuguesa” que



doou som, cor, ritmo e matéria à cultura mazaganense” (RIBEIRO, 2018). Hoje em dia, boa parte da população se declara descendente dos africanos que chegaram junto com os portugueses. Em suas narrativas a linhagem mistura história, religião e cultura. De acordo com Boyer (2008), a vila de Mazagão é reconhecida como “berço da cultura negra” no Amapá, e foi incluída aos programas dirigidos aos quilombolas. Entretanto, a maior parte da população prefere pensar que os seus ancestrais não foram quilombolas o que gera muitas controvérsias, na entrevista Josué Videira (2018), assim se refere quanto à origem e organização política do lugarejo:

Muitas pessoas imaginam que Mazagão foi uma comunidade quilombola, mas foi uma colônia. Uma colônia que fez parte de um grande projeto, chamado pombalino, fundamental não só para o Estado do Amapá, mas para o Brasil, porque este projeto envolvia uma série de coisas e até demarcação de terras do território brasileiro, portanto, faz parte da história

*Figura 5: Vista Lateral Externa da Fortaleza de São José de Macapá, Amapá*



Fonte: Acervo da autora

*Figura 6: Vista Interna da Fortaleza de São José de Macapá, Amapá*



Fonte: Acervo da autora

do Brasil. Evidentemente que vieram os africanos com os seus senhores e que permaneceram aqui.

Durante o tempo colonial, teve uma participação importante na economia local com o extrativismo, a cultura de castanha-do-Brasil, a extração de madeira para a produção de carvão e com a extração do látex da seringueira. Hoje, a comunidade sobrevive da extração de palmitos de açaí, com algumas serrarias e fábricas de tijolos (PENHA, 2017).

### **Mazagão: ontem e hoje**

Mazagão, 30 anos atrás, era bem diferente do que é hoje. Naquele tempo, para ir até Macapá, a capital, tinha que atravessar duas balsas que funcionavam apenas durante o dia, exigindo, na maioria das vezes, um tempo de espera significativo, pois era preciso reunir um determinado número de veículos para fazer a travessia de uma margem a outra. Não existia outra opção, restava sentar, conversar, esperar e

*Figura 7: Vista Interna de uma Guarita da Fortaleza de São José de Macapá, Amapá*



Fonte: Acervo da autora

*Figura 8: Vista Interna de uma Construção da Fortaleza de São José de Macapá, Amapá*



Fonte: Acervo da autora



desconstruir a ideia do tempo. Como diz a canção<sup>3</sup> do Zé Miguel, músico local: “A vida daqui é assim devagar [...] basta o céu, o sol, o rio e mar, pirão de açaí com tamará”. E como me explicou Seu Jorge (2018), num tom brincalhão: “o nome Mazagão quer dizer mais sossego ou bom sossego ou ainda melhor sossego”.

O Estado do Amapá é cortado pela linha do Equador e possui um clima bastante úmido e quente, em torno de 36 °C, o ano inteiro mesmo em tempo de chuva, o que consideram de inverno. Razão pela qual as ruas, de terra batida naquele tempo, estavam sempre vazias durante a tarde dando a impressão de abandono, mas ao fim do dia, o cenário mudava, os habitantes tomavam conta das ruas, das praças, das calçadas e a cidade ganhava vida. Durante o ano que lá morei, tive o privilégio de visitar diversas comunidades ribeirinhas às margens do Rio Beija Flor e suas ramificações, dentro do município de Mazagão. Muitas delas com acesso apenas por igarapés e igapós. O rio interliga uma casa a outra, formando pequenas vilas, e, é por esse mesmo rio que tudo é transportado. As crianças remam em pequenas canoas enfrentando, muitas vezes, maré cheia e tempestades, para ir à escola. Longe de tudo, as pessoas vivem com muitas dificuldades devido à infraestrutura precária, sem eletricidade nem água encanada. Mas, a natureza é tão generosa que sempre provê àqueles que sabem respeitar, conhecedores de uma cultura extrativista milenar, eles pescam ou retiram apenas aquilo que precisam consumir, o suficiente para comer no dia ou vender na feira, sem ter que acumular. Além do peixe, da farinha de mandioca, o açaí é o alimento que não pode faltar na mesa dos mazaganenses, como costumam dizer: “Dai-nos o açaí de cada dia!”.

3. Vida Boa, canção de José Miguel de Souza Cyrillo, nascido em Macapá no ano de 1962, é um cantor, compositor, escritor e produtor musical. Está entre os principais representantes da música na Amazônia, com valorização dos ritmos regionais, como o batuque e o marabai-xo, elementos marcantes da cultura afro no Amapá.

Segundo dados do IBGE, a população de Mazagão Velho em 2010 era de 7.598 habitantes. As principais atividades econômicas são a agricultura – em especial a mandioca e o açaí –, a pesca, o funcionalismo público e o comércio. A cidade é visitada com frequência nos finais de semana, feriados e por ocasião das festas de santo e em função de um balneário formado à beira do rio mutuacá. (SILVA, 2021)

Figura 09: Vista do Rio Mutuacá em Mazagão Velho



Fonte: Acervo da autora

Figura 10: Um bairro do município de Mazagão Velho



Fonte: Acervo da autora

Figura 11: Igreja Nossa Senhora de Assunção em Mazagão Velho



Fonte: Acervo da autora

Quanto à religiosidade, os moradores desse lugar, anualmente, realizam um



grande número de festejos religiosos dedicados aos santos católicos. Devoção herdada dos portugueses que ao transladar a cidade carregaram também nos navios, diversos objetos de culto, imagens sacras, numerosos candelabros, cruzes, cálices, uma pia de água benta, fachada do altar, toalhas, alfaias litúrgicas, paramentos e missais. Entre as imagens, a padroeira de Mazagão: Nossa Senhora da Assunção, que traz uma cruz de prata acompanhada de outras, também o Cristo Morto, Jesus crucificado, São Pedro, o arcanjo São Miguel, Santa Ana entre outros. (VIDAL, p. 92, 2018). Com o tempo outros santos se juntaram como São Benedito e Nossa Senhora Aparecida, muitos destes objetos ainda se encontram hoje na Igreja e são usados nas diversas celebrações<sup>4</sup> como relata Seu Jorge (2018), como muito orgulho:

Quando o povo chegou, os que vieram do Marrocos trouxeram muita coisa na bagagem deles. Muitas tradições. Trouxeram a Festa de São Tiago, Festa da Nossa Senhora da Piedade, Festa de São Gonçalo, Festa do Divino Espírito Santo, o Marabaixo, a Festa de Nossa Senhora de Assunção e Nossa Senhora da Luz e o Sairé. Mazagão Velho é rico em cultura!

Figura 12: Fachada das Casas Coloniais na Beira do Rio em Mazagão Velho



Fonte: Acervo da autora

A devoção ao apóstolo São Tiago é o maior patrimônio cultural do Estado do Amapá, considerado como símbolo de re-

4. Nos meses de julho e agosto acontecem as principais festas, em um intenso período ritual de devoção aos santos. São as festas em louvor a Nossa Senhora da Piedade (03 a 12 de julho), a São Tiago (16 a 28 de julho), a Nossa Senhora de Assunção (06 a 15 de agosto) e ao Divino Espírito Santo (16 a 24 de agosto) (SILVA, 2021)

sistência por se perpetuar a mais de 200 anos. A tradição, que ainda acontece em Marrocos com algumas diferenças no rito, foi trazida para Mazagão Velho pelas primeiras famílias que colonizaram a região e desde 1777 vem sendo realizada todos os anos. Nas palavras de Josué Videira (2018), é uma “história que atravessou o continente e se manteve aqui num cantinho do Amapá e do Brasil”. A festa é celebrada, sempre no dia 25 de julho e nos dias que antecedem, durante o folguedo é encenado a céu aberto a aparição de São Tiago como um soldado anônimo que lutou bravamente ao lado do povo cristão contra os mouros (mulçumanos) e garantiu sua vitória. A comunidade toda se envolve nos preparativos da festa, na confecção dos figurinos e participa do elenco dando vida aos personagens. Nesses dias o vilarejo chega a receber mais de 50 mil pessoas vinda de todo o Estado e tamanha é a importância que esta data foi oficializada, em 2012, como feriado santo estadual.

Figura 13: Imagens sacras no interior da Igreja Nossa Senhora de Assunção, Mazagão Velho



Fonte: Acervo da autora

Figura 14: Imagens sacras no interior da Igreja Nossa Senhora de Assunção, Mazagão Velho



Fonte: Acervo da autora



Sobre o santo, trago aqui o relato de Dona Joaquina, moradora antiga de Mazagão Velho, que nasceu e cresceu numa casa à beira do rio:

São Tiago era um cavaleiro anônimo que apareceu no meio da tropa cristã para defendê-la dos mouros. Os cristão querendo conquistar os mouros para o cristianismo, travaram essa guerra por causa da religião. O rei dos Mouros mandou envenenar os presentes que seriam dados aos cristão, porém eles desconfiaram deram parte da comida aos animais que morreram logo em seguida. Como forma de celebrar a conquista, os mouros organizaram um baile de máscaras e convidaram os cristãos, estes aceitaram e levaram à festa o restante do presente recebido e nesse dia morre o rei mas a batalha só termina dias depois quando aparece Tiago e pede a Deus para tornar o dia mais longo do ano e assim lutar para ajudar os cristãos até a vitória. (Depoimento de Dona Joaquina, 2018)

Não cabe aqui fazer um relato detalhado da festa. Segundo Silva e Tavim (2005), os festejos iniciam no dia 16 de Julho, são nomeados os festeiros, acontece a novena e as procissões com círios, acompanhadas com leilões e bingos. No dia 24 à noite, último dia da novena e a seguir o baile de máscaras, recriação dos mouros para celebrar uma primeira vitória sobre os cristãos. Neste baile, as mulheres não podem participar. É no dia 25 que se desenrola a maior parte da encenação, intercalando batuques com músicas populares (corais religiosos, música “pimba”). Os festeiros – eleitos pela comunidade e exibindo o prestígio social que isso também lhes confere – se deslocam da nova capela para a atual Igreja, frente ao rio, carregando as imagens de Santiago e de S. Jorge, de particular devoção dos negros. No dia 28, repete -se a encenação tendo agora como figurantes as crianças, vestidas, também elas, de vermelho ou branco, conforme representam mouros ou cristãos.

A manifestação de fé aparece também na intimidade de seus lares. Quase todos os habitantes da Mazagão Velho organizam, em algum cômodo de suas ca-

sas, um altar composto por uma variedade de santos(as) e adereços, entre eles: flores, terços, fitas coloridas, velas, quadros, santinhos e retratos de familiares falecidos, entre outros objetos que remetem à uma devoção e ligação espiritual. Orgulhosos e piedosos se apresentam e reivindicam seus direitos à religião, à cultura e à humanidade.

Figura 15: Casal de moradores de Mazagão Velho, ao lado do altar em sua casa, composto por diferentes imagens de santos, velas, fitas, quadros, santinhos e flores



Fonte: Acervo da autora

Figura 16: Interior de uma casa em Mazagão Velho, expressão de fé pendurada na parede



Fonte: Acervo da autora

Figura 17: Placa do Marco Comemorativo do Bicentenário da festa de São Tiago (1777 – 1977), Mazagão Velho



Fonte: Acervo da autora



## Considerações Finais

Mazagão velho, é um lugar que guarda uma parte da história da colonização brasileira pouco conhecida, uma cidade transplantada do continente africano para a Amazônia. A cidade foi desmontada, transportada, instalada transitoriamente em Lisboa, outra vez transportada e instalada transitoriamente em Belém, desmontada, transportada e finalmente instalada no interior do Amapá. Uma história única e muito singular e que infelizmente poucos conhecem, como diz Seu Jorge “Pena que a história ainda está escondida por causa dos nossos governantes que não valorizam, mas nossa história é muito bonita, as coisas tristes que contam só é mentira”.

Ainda existem muitas controvérsias quanto à construção do discurso, da reconstrução da memória coletivas, das narrativas orais e da documentação existente. A história oficial é atravessada por uma série de interesses políticos e econômicos que impedem trazer à luz a verdade. Parafraseando Silva e Tavim (2005):

Seja como for, mais do que uma invenção do passado, estamos perante uma articulação do presente da comunidade em torno de eixos entendidos, hoje, como seguros para o seu ancoramento; eixos que, neste caso e neste momento, permitem projetar, de forma satisfatória, a diversidade étnica e a oposição política no passado e encenar a dificuldade conquistada da sua resolução.

O ponto de partida deste artigo foi um arquivo de imagens (fotos e vídeos), uma experiência pessoal e uma história incrível. Pensado, inicialmente, para ser um ensaio visual, onde a imagem fosse a protagonista. Entretanto, à medida que fui selecionado e editando o material, retratos e relatos, achei necessário contextualizar para dar um entendimento melhor. Sem a pretensão de aprofundar o assunto, procurei de forma sucinta apresentar a fala dos moradores de Mazagão Velho, meus interlocutores, que carregam e contam as memórias mencionadas no texto. A narrativa

visual que acompanha o texto revela características culturais, geográficas e temporais. Mas não apenas isso. Elas podem tornar visíveis sentimentos, crenças, medos, desejos e a história deste pedacinho do Brasil.

## Referências

ARAÚJO, Renata Malcher de. *As cidades da Amazônia no século XVIII. Belém, Macapá e Mazagão*. Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, 1998.

BOYER, Véronique. Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 11-29, 2008

CRUZ, Vitoria Nascimento; ISMERIM, Leandro Santos. O projeto pombalino no Brasil limites e implicações da imposição da língua portuguesa. *Anais Educon 2020*, São Cristóvão/SE, v. 14, n. 1, p. 2-12, set. 2020. Disponível em: <https://www.coluquioeducon.com>.

Depoimentos. Seu Jorge, Josué Videira, Tiago, Flavio, Dona Joaquina, Entrevistadora: Virginia Maria Yunes. Mazagão Velho, Abril de 2018.

PENHA, Gabriel. *Povo de cultura e fé*. Livro fotográfico das festas religiosas, tradicionais e culturais de Mazagão Velho, AP. Edição de Autor. Mazagão, 2017. 78p.

RIBEIRO, Karina Nymara. As tradições que narram o passado: trajetória, resistências, memórias e narrativas. *XIV Encontro Nacional de História Oral: testemunhar por imagens*. UNICAMP/ Campinas, 2018.

SILVA, José Maria. A festa do santo guerreiro e a representação da guerra entre mouros e cristãos. *REH- Revista Educação e Humanidades*. Volume II, número 2, jul-dez, p. 425-443, 2021.

SILVA, Maria Carneira; TAVIM, José Alberto Silva. Marrocos no Brasil: Mazagão (Velho) do Amapá em festa – a festa de São Tiago. *Actas do Congresso Internacional Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, CHAM/ FCSH-UNL, novembro de 2005.



VIDAL, Laurent. *Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia*. Tradução de Marcos Marcioni-lo. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 294p.

YUNES, Virginia (Dir. e Ed.). *Mazagão: uma raiz africana*. Canal Youtube, 2021. 15'12" minutos.: cor, som, DVD. Vídeo documentário. Disponível em: <https://youtu.be/s9pl-knWk6E>.

-----//-----

**Abstract:** The small district of Mazagão Velho is located in the municipality of Mazagão, in the south of the State of Amapá, northern Brazil. The history of this small territory begins in Africa in the 18th century. It is the story of a Portuguese city transferred from Morocco to the Amazon. A unique history whose union of the culture of these three ethnicities – Portuguese, African and Amerindian resulted in strong traditions that exist and resist in time. In this article I seek to bring some narratives that highlight the memories of some residents and mine as well, as well as visual narratives that translate and make known the history, the locality and part of the cultural manifestations. I present a photoethnography, made of portraits and reports, made in 2018, which reveal a possible idea of what was and continues to be the connection between Brazil and Morocco.

**Keywords:** Mazagão, Amapá, culture, identity, Afro-descendants

*Recebido em: 29 de novembro de 2022.*

*Aceito em: 15 de abril de 2023*

# AFROS & AMAZÓNICOS



## EL CUMARE (*ASTROCARYUM ACULEATUM*) Y LA CULTURA MATERIAL DE LOS NUKAK: UN ENSAYO VISUAL DEL USO Y LA ECOLOGÍA DE UNA ESPECIE ENTRE UN PUEBLO INDÍGENA DE LA AMAZONIA

**The Cumare (*Astrocaryum aculeatum*) and the material culture of the Nukak: A visual essay of the use and ecology of a species between an indigenous people of the Amazon**

*Gabriel Cabrera Becerra\**

**Resumen:** La extracción de fibras y su empleo en la Amazonia es amplio. Lejos de ser simple materialidad, la cultura material entre los pueblos indígenas tiene asociaciones simbólicas y bajo situaciones de contacto es uno de los elementos que prontamente se ve afectado o modificado. El cumare tradicionalmente es usado por los Nukak para hacer objetos o como componente de ellos. La extracción de fibra y el proceso para hacer cordelería es una labor femenina. La explotación revela que la extracción respetaba sus condiciones ecológicas al no destruir las plantas y que ahora bajo la situación de desplazamiento forzado, esta es una alternativa de ingresos económicos que ya compromete la fuente del recurso por sobreexplotación.

**Palabras clave:** Amazonia; Cumare; Nukak; Cultura material.

### Introducción

En América la cultura material ha estado largamente vinculada al trabajo de los arqueólogos, aunque con menos participación de los antropólogos e historiadores cada vez más estos vinculan sus disciplinas con este tópico entendiéndolo con matices propios (SARMIENTO, 2007); que un historiador sintetiza así:

La nueva historia ha ensanchado el campo del documento histórico, ha sustituido la historia de Langlois y de Seignobos esencialmente fundada sobre los textos, sobre el documento escrito, por una historia fundada sobre una multitud de documentos: escritos de todas clases, documentos con figura, productos de las excavaciones arqueológicas, documentos orales, etc. Una estadística, una curva de precios, una fotografía, una película, o para un pasado más lejano, polen fósil, una herramienta, un exvoto son, para

la nueva historia documentos de primer orden (LE GOFF, 1988, citado en SARMIENTO, 2005, p. 323).

En los últimos años el análisis de colecciones etnográficas depositadas en museos, ha desembocado en nuevos procesos interpretativos que se acompañan de la participación de indígenas que visitan estos lugares contribuyendo no sólo en la ampliación de las informaciones sobre los objetos y los sentidos culturales que estos objetos tienen (MYERS, CIPOLLETI, 2004; KRAUS, HALBMAYER, KUMMELS, 2018), como alentar procesos de revaloración cultural, reapropiación y repatriación física o virtual de dichos objetos (ATHIAS, s.f.; GORDON, 2011).

Si bien no parece haber un consenso en el sentido de la expresión cultura material (SARMIENTO, 2007). Una reconocida investigadora señala que “los estudios de la cultura material centran su esfuerzo en el “análisis de los artefactos desde el puntos de vista de su función, su valor como documento histórico, artístico, simbólico y de identificación étnica (RIBEIRO, 1988,

\* Profesor Asociado de la Universidad Nacional de Colombia – sede Medellín. Departamento de Historia. Antropólogo (1994) y Magister en Historia (2002) de la Universidad Nacional de Colombia- sede Bogotá, Doctor en Historia (2013) de la Universidad Nacional de Colombia – sede Medellín.



p. 13). Adicionalmente, precisando el papel de los antropólogos en la investigación la misma autora recuerda que: “los contenidos cognitivos y simbólicos de la cultura material solo pueden ser inferidos en estudios de campo prolongados en que, concomitantemente, se focalizan aspectos ecológicos, sociales, rituales e cosmológicos” (RIBEIRO, 1988, p. 14).

Dos ejemplos permiten comprender claramente esta última idea. El primero entre los pueblos Tucano oriental del Noroeste amazónico entre quienes debido a su asentamiento ribereño la pesca ocupa un lugar de gran importancia, dentro de las técnicas de pesca la instalación de trampas de pesca es una actividad que involucra elementos materiales y simbólicos:

Montar un *cacuri* no es apenas trabajar con habilidad los bejucos, maderas y fibras. Su manufactura y utilización envuelven también un conjunto de reglas y restricciones que influyen directamente en el funcionamiento de la trampa. Durante la recolección de los materiales, por ejemplo, se debe evitar el consumo de carne, alimentos picantes y calientes. El hombre que busca las materias primas no debe tener relaciones sexuales antes de salir para el bosque. También debe evitar los ruidos producidos por ciertas aves, pues se cree que estos serán transmitidos para su trampa y van a asustar los peces (CABALZAR, CANDOTTI, 2013, p. 91).

El segundo, proviene de los Baniwa, pueblo Arawak del Noroeste entre quienes el proceso de producción de cerámica involucra en la recolección de las materias primas y la quema de los objetos un doble cuidado: primero es preciso saber “relacionarse con los no humanos presentes en el bosque sobre todo los *yoopinai* y dueños. Y en segundo lugar, es necesario seguir las reglas del control corporal, como la abstinencia sexual y alimenticia en algunos momentos de la producción” (OLIVEIRA, 2015, p. 410). Otro estudio entre los *Tsate* o *Piapoco* muestra como la cerámica “funciona como un código simbólico a través del cual se informa sobre la posición social en los diferentes niveles de este grupo jerarquizado (FRÍAS, 1993), o el análisis

de ajuares cerámicos en ocasiones festivas que tenían propósitos políticos, en sociedades jerarquizadas (GASSÓN, 1998)” (ARVELO; GONZÁLEZ, 2011, p. 25)

Pero hay quienes señalan que en el mundo moderno “la Revolución industrial (con la introducción de nuevas formas de vida, de nuevos modelos culturales y nuevos productos) condujeron a la ruptura de todo el aparato de convenciones que constituían la cultura material de la fase precedente” (MANZINI, 1992, p. 141). Visión que a mi juicio parece extrema, como si el pasado se anulara a partir de ese momento. En el caso de los pueblos indígenas, sus vidas no se han desenvuelto ajenas a los actores foráneos, lejos de ello como lo señala una investigadora:

substraer lo que es conspicuamente externo en origen a la sociedad nativa (misioneros, comerciantes, etc.) y pensar que lo que queda es un sistema tradicional que ha permanecido desde tiempos inmemoriales [es un craso error]. Los elementos externos provocan profundos efectos al ser incorporados en el sistema local, y debería dárseles el mismo peso que a las otras condiciones de existencia de estos grupos (SEYMOUR-SMITH, 1988, p. 16).

O como lo sintetiza otro autor el conocimiento de la vida o el pensamiento indígena contemporáneo no puede “ignorar, obviar o descartar –más o menos conscientemente– sus ‘aderezos europeos’ (SANTOS GRANERO, 1996, p. 8).

Es decir, ya desde el siglo XVI y en constante crecimiento los pueblos de esta región entraron en relaciones con estos actores y sus vidas cambiaron desde entonces, por tanto no es un universal aquello de que el siglo XIX fracturo el pasado y la transformación de la cultura material comenzó hace tiempo. El propósito de este artículo es brindar un panorama descriptivo y visual sobre la cultura material de los *Nukak* visto a través de su relación con la palma de *cumare* siguiendo su proceso de extracción, elaboración de los objetos, asociaciones simbólicas, aspectos ecológicos y su persistencia. Para efectos de la presentación inicialmente ofrezco un contexto



sobre las palmas, y del cumare en específico y su empleo por los pueblos indígenas. Posteriormente, se desarrolla el caso de estudio con un contexto sobre el pueblo Nukak, abordando luego su relación con las palmas y en especial con el cumare, la extracción de su fibra y elaboración de objetos. Finalmente, en la conclusión retomo la apertura de este texto con relación al estudio y los contenidos sobre la cultura material

### Las palmas

Las palmas recibieron la atención de los exploradores y viajeros en el siglo XIX (WALLACE, 2014). Desde 1955 existe la *International Palm Society*, y desde la década del ochenta se han celebrado diversos eventos con nutrida participación de especialistas sobre palmas (BALSLER *et al.*, 2016). Como fuente de alimento o materias primas las palmas son una de las familias intensamente usadas por las poblaciones amazónicas (MORCOTE *et al.*, 1998; GALEANO, BERNAL, 2010; SOSNOWSKA *et al.*, 2010; AGUIAR, MENDOÇA, 2011; MACÍA *et al.*, 2011; MESA, GALEANO, 2013a, 2013b; JAIMES-RONCANCIO *et al.*, 2018). Incluso la producción de objetos de cumare, tiene en el caso de los Urarina de la amazonia peruana gran importancia intragrupal dentro de los grupos de descendencia o asociados a la distribución de los bienes de un difunto e intergrupal pues son objetos que funcionan como materia de intercambio o moneda entre este pueblo con sus vecinos o en los regularmente desiguales tratos con los regatones o comerciantes (DEAN, 2005). Igualmente, entre los Shipibo/Conibo que estuvieron al margen del endeude, la fibra de cumare era uno de los artículos que llevaban hasta los asentamientos para comerciar con los blancos (SANTOYO, 1908 citado en MYERS, 2004).

Entre las palmas algunas tienen un potencial económico notable como el seje o *Oenocarpus bataua* (BALICK, 1986; BALICK, GERSHOPP, 1981) y otras como el cumare o *Astrocaryum aculeatum* pueden

ampliar su potencial aumentando el espectro de productos y refinando los procesos productivos (PACHECO *et al.*, 2011) o con procesos extractivos de aceites (VILLACHICA, 1996; RABELO, 2012).

Pero a pesar de ser un componente importante del bosque tropical su uso es variado, mientras el 85% de todas las palmas en Ecuador reciben algún uso (DE LA TORRE *et al.*, 2008), 74% en Bolivia (MACÍA *et al.*, 2011), 61% en Colombia (GALEANO, BERNAL, 2010), 53% en los Andes (MACÍA *et al.*, 2011), y 40% en América del Sur en su conjunto (HENDERSON *et al.*, 1995), solo el 20% de todas las palmeras sudamericanas parecen tener alguna gestión significativa. Esto quiere decir que “una gran proporción de especies usadas se cosechan de sus hábitats naturales sin ninguna preocupación por el impacto de la cosecha” (BERNAL *et al.*, 2008). Persiste entonces el desconocimiento sobre el manejo de estas plantas y su impacto real.

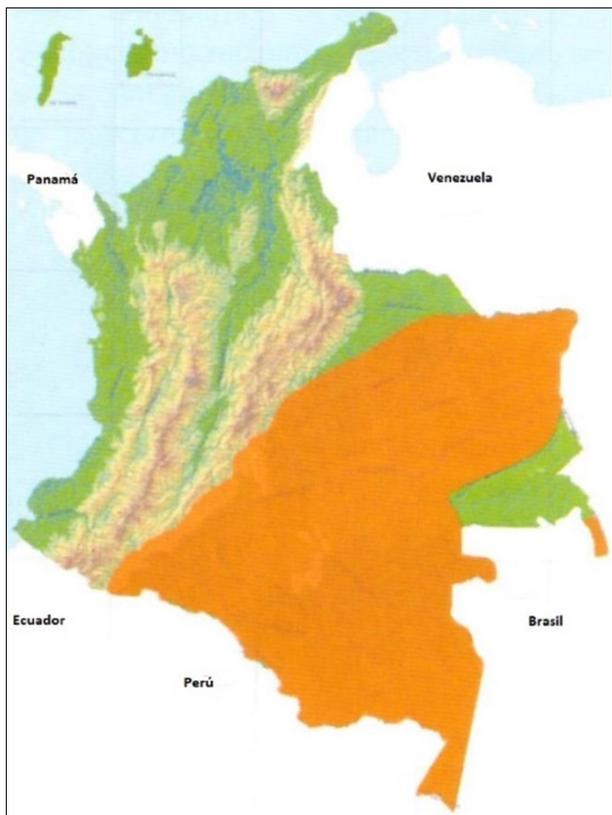
### El cumare

El cumare o chambira, llamado en portugués *tucumã*, es una palma solitaria que crece hasta 20 m de altura y 35 cm de diámetro, cuyo tronco posee espinas de hasta 15 cms. Su corona está formada por 16 a 20 hojas, con un raquis de 4.5 m de longitud. Sus frutos son obovoides a casi globulosos de color verde amarillento cuando están maduros con 6 a 7 cm de largo y 4 cm de diámetro, el endocarpio es obovoide de 5 a 6 cm de largo y 3.5 cm de diámetro (GALEANO, 1992). Esta planta cuenta con una amplia distribución en toda la cuenca (Mapa 1) y prefiere terrenos bien drenados o tierra firme como hábitat, siendo también sembrada en algunas chagras o cultivos. En Colombia se reporta su presencia en los Departamentos de Guaviare, Amazonas, Putumayo, Caquetá, Vaupés y Meta (LÓPEZ *et al.*, 2006). Específicamente se ha colectado el alto Inírida, Puerto Nariño (río Loretayacu), Puerto Ospina (Putumayo) y en el río Guayabero (ACERO, 1979) y en el corregimiento de Tarapacá en el Departamento del Amazonas (LÓ-



PEZ *et al.*, 2006). En Brasil se reporta en los Estados de Acre, Amazonas, Rondonia, Roraima y en la región occidental del Pará (AGUIAR, FREITAS, 2006). En tanto que en otros Estados predomina esporádicamente en bosques primarios, teniendo también presencia en áreas degradadas como capoeiras, pastizales y márgenes de carreteras (RABELO, 2012).

Mapa 01. Distribución de *Astrocaryum chambira* en Colombia



Fuente: GALEANO, BERNAL, 2010, p. 317.

Aunque cabe señalar que la literatura describe usos adicionales para esta especie no observados entre los Nukak. Por ejemplo, las pinnas completas son utilizadas para hacer escobas, el mesocarpio carnoso de los frutos maduros es consumido al igual que la semilla y los cuescos vacíos (endocarpios) son utilizados como recipientes para guardar ambil de tabaco (GALEANO, 1992). En Ecuador los Cofán dan a beber el agua contenida en el fruto a los niños para prevenir el sarampión y también como bebida refrescante, entre los Huaorani se consumen los cogollos tiernos y la parte blanda de las semillas aun pegadas a las plántulas sacadas del suelo; el tronco se usa como leña” (LÓPEZ *et al.*,

2006). Entre los Secoya, el cumare es una planta procedente de otro mundo cuyas cuerdas se empleaban para fijar la punta de caña brava de sus lanzas (CIPOLLETI, 2004).

El potencial de esta especie se extiende al aprovechamiento del palmito, aceites de pulpa y almendra y los concentrados de pulpa. Sus frutos tienen un alto contenido de vitamina A (51000 unidades internacionales) superando otros alimentos como el chontaduro (14800 UI), la guayaba roja (4710 UI), la zanahoria (16000 UI) o la espinaca (4430 UI). El mesocarpo o pulpa representa entre el 25% a 35% en relación con el total del fruto (RABELO, 2012). La composición de 100 gramos de pulpa se puede apreciar en la Tabla 1. El aceite presenta características organolépticas que lo hacen materia comestible para la industria alimenticia. El aceite de su almendra tiene un alto contenido de ácidos grasos saturados (84%) y triglicéridos saturados (73%) similar al de la palma de aceite (81% y 63%) para los mismos componentes (VILLACHICA, 1996). El fruto no sólo es rico en su composición, sino que es consumido como acompañante para el café con leche y es ingrediente de una conocida preparación regional el sándwich relleno de *tucumã* llamado *caboquihno* en Manaos (AGUIAR, FREITAS, 2006; RABELO, 2012). En la naturaleza es alimento importante de roedores como la lapa (*Agouti paca*) y el guatín (*Dasiprocta sp*) y de sus semillas se fabrican aretes y anillos (AGUIAR, FREITAS, 2006).

Tabla 01. Valor nutricional de 100 g de pulpa de *tucumã*

Componente	Valor
Agua	45,0 g
Grasas	43,7 g
Proteínas	1,8 g
Fibra	2,1 g
Carbohidrato	6,3 g
Calcio	30,0 mg
Fósforo	20,0 mg
Caroteno	30,0 mg
Tiamina	0,014 mg
Riboflavina	0,015 mg
Niacina	5,0 mg

Fuente: VILLACHICA, 1996:267.

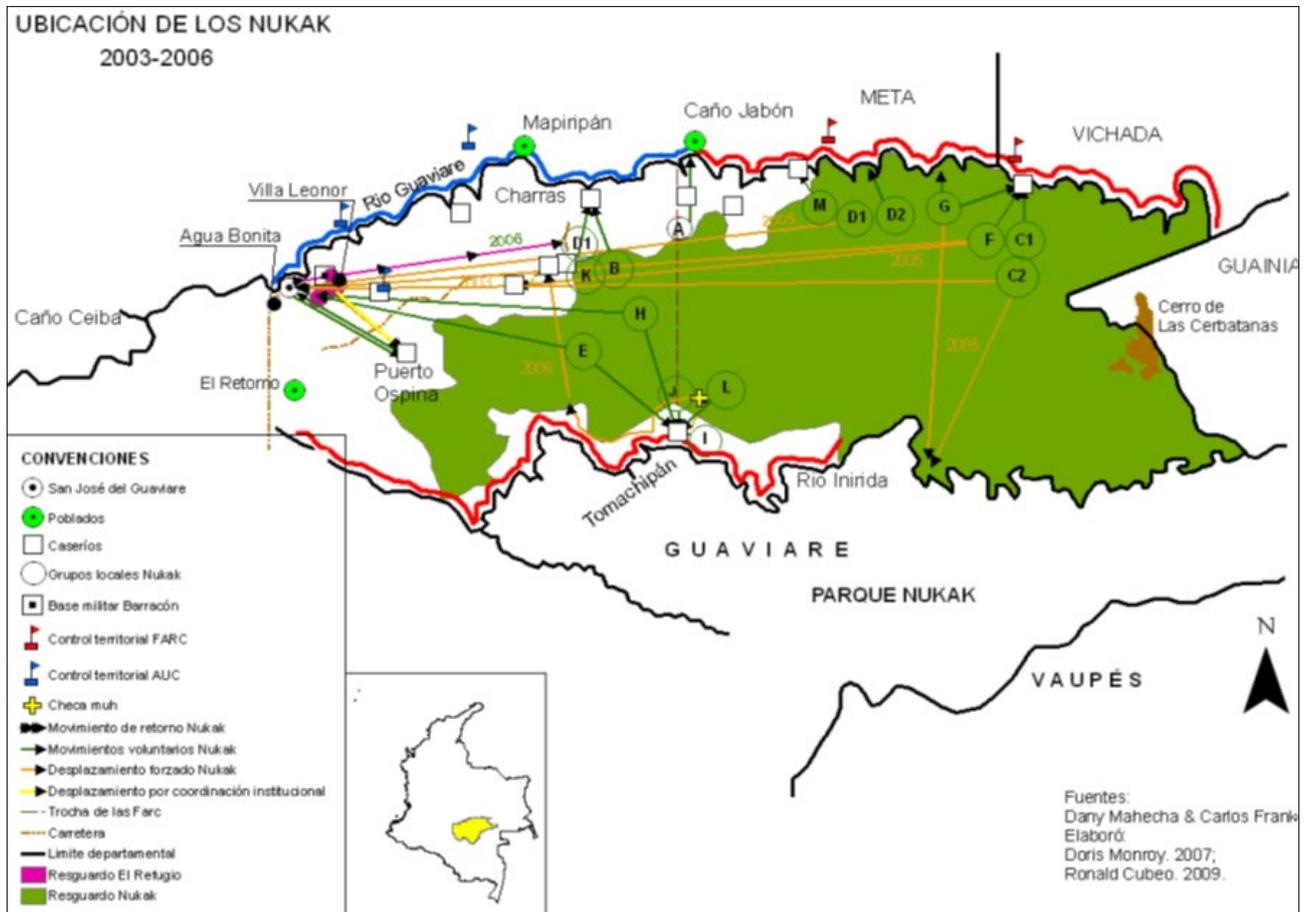


## Los Nukak

Los Nukak son uno de los seis pueblos de tradición nómada del Noroeste amazónico que conforman desde el punto de vista lingüístico dos conjuntos Nadahup (Nadeb, Daw, Hupda y Juhup) y Kakua-Nukak (EPPS, 2008), nombrados también los primeros como 'makú occidental' y los dos últimos como 'makú oriental' (MARTINS, 2005). Aunque con contactos con colonos desde mediados de los años sesenta, tras un encuentro violento, el grueso de la población Nukak se refugió en el bosque retomando los contactos desde fines de los años ochenta (CABRERA *et al.*, 1999; CABRERA, 2002; CABRERA 2021). La población Nukak para el año 2012 se estimó en 668 individuos (CABRERA, 2021). Su territorio tradicional está en el interfluvio río Guaviare – río Inírida en el Departamento del Guaviare en Colombia, cuyo régimen climático es bimodal con una estación seca de diciembre a marzo y una lluviosa de abril a noviembre (Mapa 2).

Hasta el año 2002 se conocían 13 grupos locales Nukak con un territorio propio cada uno que mantuvieron su patrón nómada que cambiaba de residencia 68 campamentos por año, recorriendo 6,9 km de un lugar a otro, con una ocupación media de 5,31 días en un campamento y una velocidad de marcha de 2,4 km/h cuando se caminaba en compañía de los niños y con una permanencia mínima de una noche y máxima de 28 noches en el campamento de dormida (CABRERA, 2002; FRANKY *et al.*, 2000). Y con una baja reocupación de los campamentos apenas el 18.81%, es decir 19 de un total de 101 campamentos registrados (CABRERA *et al.*, 1999). Dentro de las actividades de subsistencia su orden de importancia en un ciclo anual eran en promedio: recolección de vegetales (31%), la caza (23%), pesca (17%), horticultura (15%), recolección de miel (9%) y recolección de insectos (5%), sin que dependieran de la horticultura y siendo desde el punto de vista nutricional

Mapa 02. Ubicación de los Nukak a 2006



Fuente: MAHECHA, FRANKY, 2009.



Tabla 02: Palmas manejadas por los Nukak

nukak	Nombres		Usos y parte usada													Lugar de consumo		Forma de consumo del fruto				Lugar de regeneración
	Género y especie	Vulgar	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	In situ	Campamento	Crudo	Cocido	Asado	Jugo	
ut	<i>Attrocaryum aculeatum</i>	Cumare o chambira	•	•		•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	x		x				
háb	<i>Astrocaryum gynacanthum</i>	Espinoso o serrillo	•	•				•								x	x	x				
huwup, kur? o h'aañide	<i>Attalea maripa</i>	Palma real o inaya	•	•		•		•	•			•			x	x	x	x	x	x	x	*
biáñ o buñáñi	<i>Bactris gasipaes</i>	Chontaduro	•	•				•		•						x		x	x	x		#
D o trupeñe	<i>Bactris monticola</i>			•			•															
bes?	<i>Iriarten deltoidea</i>	Bombona		•				•					•	•								
ih	<i>Mauritia flexuosa</i>	Moriche o canangucha	•	•		•		•		•	•	•		•	x	x	x					
jabutu o jabuti	<i>Oenocarpus bacaba</i>	Milpesillo	•	•				•	•							x		x		x		@
jab o terráñe	<i>Oenocarpus batavia</i>	Milpeso, unama o seje	•	•	•	•		•	•	•	•	•	•	•		x		x		x		@
papere o sa?	<i>Oenocarpus mapora</i>	Milpesillo	•	•	•			•	•							x		x		x		@
huwudá	<i>Socratea exorrhiza</i>	Zancaña o cfonta		•		•	•	•		•												

USOS: A. Alimento. B. Atractiva para presas de caza. C. Cestería. D. Recipientes y artefactos domésticos. E. Caza. F. Combustible. G. Construcción de viviendas. H. Armas. I. Corderería. J. Cría de mojoyoy. K. Pesca. L. Juegos. M. Instrumentos musicales

PARTE USADA: • Fruto. • Hoja. • Tronco. • Raíz. • Corteza. • Cogollo.

\* INDICA REGENERACIÓN EN EL LUGAR DONDE SE TUMBA

# INDICA SIEMBRA CON SEMILLA O TRANSPLANTE DE PLÁNTULA

@ INDICA REGENERACIÓN EN CAMPAMENTOS ABANDONADOS

Fuente: Cabrera et al. 1999:249

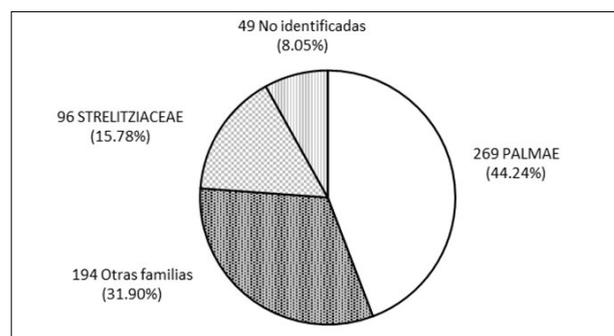
variada y suficiente (SOTOMAYOR *et al.*, 1998; CABRERA *et al.*, 1999). Pero desde el año 1997, momento en que en la zona comenzó la confrontación armada entre la guerrilla de izquierda o Fuerzas armadas revolucionarias de Colombia – FARC y los grupos paramilitares de derecha o Autodefensas Unidas de Colombia – AUC, pasaron cinco años para que esta disputa avanzara en territorio Nukak y comenzara el desplazamiento forzado de su población que altero dramáticamente su patrón de vida con la expulsión de su territorio (CABRERA, 2007; FRANKY, 2011).

En el 2011 un total de 413, es decir el 67.4% de la población estimada en el momento había sido desplazada, quedando la zona reconocida legalmente desde 1993 como el resguardo Nukak, prácticamente vacía como se aprecia en el Mapa 2 y se han hecho al menos tres tentativas de retorno fallidas (FRANKY, 2011; CABRERA, 2021). En la actualidad y tras la firma de la paz entre el Estado colombiano y las Farc, surgieron nuevas amenazas, una agresiva colonización con deforestación, ampliación de los cultivos ilícitos de coca, apertura de carretables e introducción de ganado, así como la presencia de disidencias de la guerrilla no firmantes de la paz, en conjunto impiden el retorno de los Nukak a su territorio y han transformado una parte importante de este en pastizales (BOTERO, 2018; PACHECO, LATORRE, 2019).

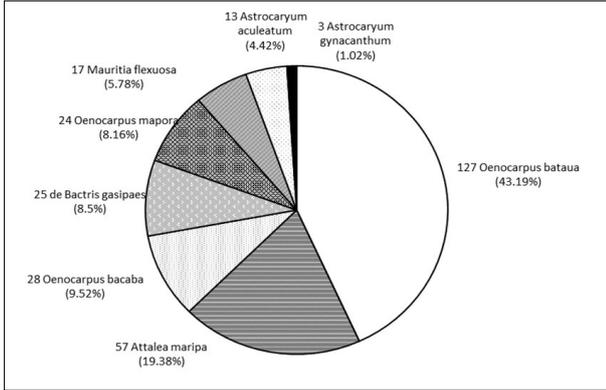
### Los Nukak, las palmas y el cumare

Las informaciones sobre los Nukak y las palmas que manejan provienen de trabajos conjuntos que involucran 797 días en su territorio tradicional y de los cuales 644 días se estuvo con ellos, los datos cubren 10 de los 13 grupos locales conocidos (CABRERA *et al.*, 1999). Los registros de empleo de estas especies corresponden a las actividades de recolección en las que los investigadores participaron que se registraron en una ficha diseñada para estos registros. Los Nukak emplean un total de 11 especies de palmas, siendo esta familia la más aprovechada en la recolección de vegetales (Tabla 2 y Grafica 1). De un total de 294 registros de recolección del palmas, el cumare ocupa la séptima posición con 13 eventos (4.42%) del total y todos ellos tuvieron lugar durante la estación lluviosa entre los meses de marzo a noviembre (CABRERA *et al.*, 1999). Empero pese a ser bajo el número de eventos entre las palmas (Grafica 2), su importancia contrasta con la multiplicidad de usos que a continuación se describen.

Gráfica 01: Total de eventos de recolección de vegetales por familia



Gráfica 02: Eventos de la familia Palmae por especie



El cumare o chambira denominada en Nukak como *wamni* es una fuente importante para la extracción de fibra que los Nukak emplean en la elaboración de diversos objetos (Tabla 3). Otros objetos que tienen en alguno de sus componentes fibras o cuerdas de cumare también se incluyen en la misma tabla.

Tabla 03. Objetos Nukak que incorporan el cumare en sus elaboraciones

Nombre nukak	Nombre común	Fabricante	Lugar de elaboración	
			In situ	Campamento
<i>Tut</i>	Cuerda	Mujer		+
	Madeja	Mujer		+
<i>Imbji</i>	Chinchorro	Mujer		+
<i>Imbjitut</i>	Guindo	Mujer		+
<i>Kundji</i>	Manillas	Mujer		+
<i>Paca</i>	Cajilla o cofre	Mujer	+	+
<i>Dewat</i>	Sopladera	Mujer	+	+
	Estera	Hombre		+
<i>Teru</i>	dardos	Hombre		+
<i>Pedca</i>	zampoña	Hombre		+
<i>Du</i>	Guayuco	Hombre		+
<i>U</i>	Cerbatana	Hombre		+
<i>Eureyi</i>	Collar	Hombre o mujer		+
<i>Tuwedi</i>	Arco	Hombre		+
<i>Dii</i>	Flecha	Hombre		+
	Cubrerostro			+

Fuente: CABRERA et al, 1999.

El tronco de cumare tiene espinas llamadas *ut* (Foto 1). Estas últimas eran utilizadas por los Nukak para extraer astillas que se clavaban en la planta de los pies por andar descalzos o en sus manos al manipular madera. Igualmente, los Nukak

tienen asociaciones simbólicas con las espinas:

Quando el bebé nace, los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad también *lo curan para protegerlo de ataques de takueyi y de espíritus hostiles de otros grupos. Una de las defensas hechas es una consustancialidad por invocación donde se nombran seres y cosas que 'no se tocan', para que nadie moleste al bebé. Cuando Embe' hace esta protección invoca cosas como ut 'palma de cumare', porque 'nadie se recuesta en ella por las espinas. Yo nombro otros palos con espinas, como wunnamuuri, nepmuuri o bararajui wün'. Embe' también invoca al fuego, 'porque no se coge y se le teme'* (FRANKY, 2011, p. 123).

Entre los Baniwa, se menciona algo similar, el cumare debe ser 'rezado', pues si no se hace puede espetar o lastimar en el ombligo a los recién nacidos (OLIVEIRA, 2015). La almendra del fruto de cumare representa entre el 55% a 65% del fruto (RABELO, 2012), y los Nukak consumen el coco que esta contiene.

Foto 01. Palma de cumare joven



Fuente: Fotografía del autor.

### La extracción de fibra

Los Nukak mencionan que ya en el inframundo las mujeres conocían y aprendían



dían el trabajo con esta materia prima (Waryari muno de Agua Bonita, 2014). Entre los Nukak el cumare o *ut*, fue principalmente colectado durante la estación lluviosa entre los meses de mayo a noviembre y la estrategia principal de recolección registró 13 eventos en total, 11 de estos eventos (el 84.61%) tuvieron lugar en el bosque primario y 2 (el 15.38%) en la llanura aluvial (CABRERA *et al* 1999: 247 y 253). Regularmente, son mujeres quienes hacen su recolección (Foto 2), aunque los hombres también lo hacen para ellas por encargo. Solamente en una ocasión se derribó el ejemplar (el 7.69%) y en doce ocasiones se extrajo la fibra pero no se derribó el ejemplar (el 92.30%). Esta circunstancia usualmente “garantiza el crecimiento de esa misma rama tres meses después de que haya sido retirada” (PACHECO *et al.*, 2011, p. 60).

Foto 02. Jenanokope recolectando fibra de cumare.



Fuente: Fotografía del autor.

La extracción de fibra se hace de las pinnas halando con la mano en el lugar de colección o en el campamento (Foto 3). Aunque no se conoce un criterio propio de los Nukak, algunos investigadores indican que el proceso de extracción es “realizado cuando la palmera presenta una altura aproximada de dos metros, así como una buena apariencia, evidenciada en el tono verde oscuro de los follajes” (PACHECO *et al.*, 2011, p. 60).

Una vez extraída la fibra esta se cocina, en ocasiones con el colorante carayurú. Luego se cuelga en los travesaños del campamento y se deja secar (Foto 4). Posteriormente se tuerce sobre el muslo

sosteniendo entre los dedos del pie dos fibras que se van enrollando sobre el muslo y se van sumando nuevos trozos a la vez que se impregna de masilla colorante *merunide* o achiote (*Bixa Orellana*) o *kena* o carayurú (*Arrabidea chica*) (Foto 5). La cuerda que se forma (Foto 6) va almacenándose en una madeja y con varios segmentos retorcidos entre sí se hacen los guindos de los chinchorros (Foto 7).

Foto 03. Kodiba extrayendo fibra en el campamento.



Fuente: Fotografía del autor.

Foto 04. Vista frontal de un campamento (En el chinchorro sentado lbei en el suelo Tereka extrae fibra. En los travesaños al extremo superior derecho la fibra colgada secándose)



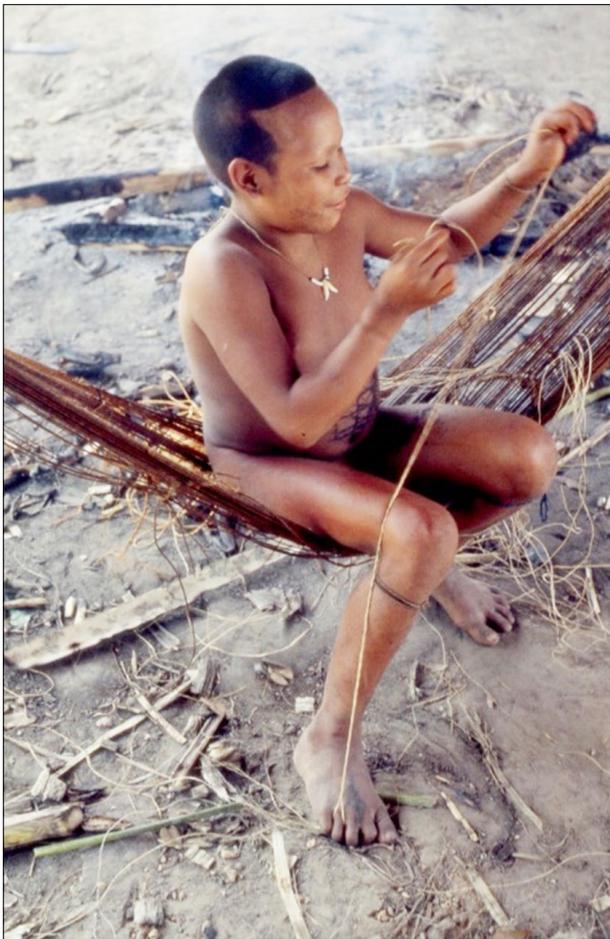
Fuente: Fotografía del autor.

La torsión es el proceso más dispendioso, registros entre los Waorani del Ecuador “estiman que la obtención de 50 m de hilo puede corresponder a la labor de un hombre dedicado todo el día a esta actividad (HOM, BALSLEV citados en LINARES, GALEANO, FIGUEROA, 2008). Según otro investigador, se requieren hasta 20 cogollos (palmas) para tejer una hamaca (LÓPEZ citado en LINARES, GALEANO, FIGUEROA, 2008). Si se



trata de una hamaca de tamaño mediano se requieren unos 200 metros de cuerda, en cuya producción se usan entre 5 y 10 cogollos dependiendo del tamaño de la palma cosechada (JENSEN, BALSLEV citados en GALEANO, BERNAL, 2010). Otros trabajos entre los Yagua estiman que se requieren de 43 a 46 horas para tejer un chinchorro, que incluyen la preparación de 1500 metros de piola que requieren 13 horas de trabajo. Los Yaguas señalan que tardan cinco días de trabajo de seis horas diarias para hacer una hamaca (SEILER-BALDINGER 1988 citado por DEAN, 1995).

*Foto 05. Urima torciendo la fibra de cumare*



Fuente: Fotografía del autor.

Con la cuerda ya hecha, y cuando se cuenta con un volumen suficiente se elaboran los chinchorros para lo que las mujeres arman un telar en el campamento y en idas y vueltas van colocando cuerdas transversales impregnadas con cera de abejas para dar resistencia al chinchorro (Fotos 8, 9 y 10).

*Foto 06. Fibra de cumare recién torcida (Al centro la masilla de achiote para tinturarla durante el proceso de torsión)*



Fuente: Fotografía del autor.

*Foto 07. Madeja de cuerda de cumare y gindos del chinchorro*



Fuente: Fotografía del autor.

*Foto 08. Dibida haciendo chinchorro (Obsérvese las ligas bajo las rodillas)*



Fuente: Fotografía del autor.

Tanto en la torsión de fibra como en la elaboración del chinchorro las mujeres Nukak acostumbran entonar una tonada repetitiva que acompaña su tarea. Entre los Nukak es común que los niños jueguen replicando en escala la vida cotidiana, haciendo un campamento cerca del de los adultos o produciendo y jugando con objetos a escala de los de uso cotidiano, las niñas por ejemplo acostumbran a elaborar pequeños



chinchorros (Foto 11). En la actualidad, la mayor parte de los *ibmyi* que producen son vendidos y los Nukak tienden a dormir en chinchorros industriales de fibras sintéticas o en hamacas, que se diferencian de los primeros en ser de algodón tejido en telar y por lo tanto son más compactos, gruesos y pesados (FRANKY, 2011).

Foto 09. Cuerdas transversales del chinchorro



Fuente: Fotografía del autor.

Foto 10. Detalle cuerdas transversales del chinchorro



Fuente: Fotografía del autor.

Foto 11. Pequeño chinchorro hecho por una niña



Fuente: Fotografía del autor.

Con la fibra cocida pero sin torcer, las mujeres hacen las manillas *Kundji*. En su elaboración pueden usarse también fibras extraídas de la palma de moriche (*Mauritia flexuosa*). Las manillas más angostas

son usadas por hombres y mujeres en la pantorrilla y por las mujeres en sus tobillos y las más anchas por los hombres en sus muñecas (Foto 12). Estas se usan para tener fuerza y verse bien (CABRERA *et al.*, 1999). Anteriormente, la fibra no se lavaba, pero actualmente por la demanda comercial la fibra se lava con limón y jabón para que quede blanca, pues es un rasgo que gusta a los compradores (Wayari muno de Agua Bonita, 2014). Estas tienen distintos diseños que “se caracterizan por los distintos nudos que se realizan en el tejido y proporcionan relieves de diferentes formas y motivos en cada una de las piezas, simulando texturas de pieles de animales, escamas de peces o cortezas de frutos (Wayari muno de Agua Bonita, 2014) (Foto 13). Aunque también han experimentado incorporando nuevos diseños y pigmentos de fibra en su elaboración.

Foto 12. Manillas hechas por los Nukak



Fuente: Fotografía del autor.

Foto 13. Detalle de los diseños de las manillas (A la izquierda romboidal, a la derecha en zig-zag)



Fuente: Fotografía del autor.

Para hacer manillas se utiliza dos trozos pequeños de madera que sirven como telar y se va haciendo el tejido con nudos. Actualmente las *kúdyi* ya no son solo un adorno corporal de los Nukak, sino también un producto para vender a turistas y visitantes y

su fabricación se ha convertido en un oficio constante que se hace día tras día,

porque es una de las pocas formas de conseguir dinero por parte de las mujeres para apoyar la economía familiar, con relativa autonomía. No obstante, los comerciantes de las tiendas artesanales no valoran apropiadamente en términos económicos las manillas, y pese a que estas son uno de los productos más vendidos, las compran a precios que no consideran todo el trabajo que involucra su proceso de elaboración. (Wayari muno de Agua Bonita, 2014, p. 11).

Y las mujeres cada vez más negocian ellas de forma directa, para evitar el control económico de sus parejas y el malgasto del mismo por ellos. Con las pinnas las mujeres hacen una cajilla o cofre llamada *paca*, formadas por dos mitades (Foto 14), y se emplean para guardar masillas de tinctura de achiote o carayurú, que se utilizan para la pintura facial o de objetos, también se pueden guardar, plumas para aretes, fósforos envueltos en plástico, encendedores, etc. (CABRERA *et al.*, 1999).

Foto 14. Cajilla o cofre *paca*'



Fuente: Fotografía del autor.

Foto 15. Jenanokope haciendo *sopladera* in situ



Fuente: Fotografía del autor.

Otro objeto que elaboran las mujeres son los *wemat* o sopladores para avivar el

fuego o abanicarse. Su fabricación puede comenzar *insitu* y seguir en el campamento. Para hacerlo se emplean las nervaduras del cogollo de cumare, que se atan en el extremo y donde se sujeta a dos manos cuando se usa, las nervaduras se van entrecruzando dando la forma al objeto (Foto 15).

### Otros objetos con cumare

Hay otros objetos que se elaboran o emplean componentes de fibra de cumare por los hombres. El primero es una estera que obtiene firmeza con las cuerdas transversales (Foto 16). Los dardos para caza de primates con punta y veneno o sin punta para cazar aves tienen sus conos de empuje de algodóncillo silvestre atados con fibra de cumare (Foto 17). Así mismo para proteger las puntas envenenadas de posibles roturas y del agua se acostumbra envolver con una hoja en este extremo que se ata con fibra de cumare (Foto 18). El extremo de salida del dardo de la cerbatana se protege de los golpes enrollándolo con fibra que se recubre con cera de abejas (Foto 19).

Foto 16. Detalla de una estera Nukak



Fuente: Fotografía del autor.

Foto 17. Conos de empuje de algodóncillo en el extremo posterior de los dardos atado con fibra de cumare



Fuente: Fotografía del autor.

Así mismo, en la elaboración del guayuco la cuerda principal a la que se ata la corteza solía ser de fibra de cumare

Foto 18. Hoja doblada que envuelve la punta de los dardos atada con fibra de cumare



Fuente: Fotografía del autor.

Foto 19. Cerbatana con su extremo protegido enrollado con fibra y recubierto con cera de abejas



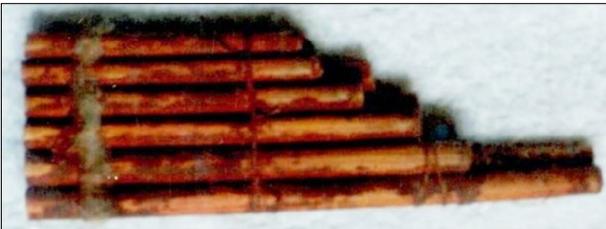
Fuente: Fotografía del autor.

Foto 20. Nunen hace su guayuco (El cordel del que cuelga la fibra de una corteza y que ata en la cintura es de cumare)



Fuente: Fotografía del autor.

Foto 21. Zampoña o pedca' (las cañas están unidas con cuerda de cumare y se decora con pintura de achiote y trozos de algodoncillo pegado)



Fuente: Fotografía del autor.

re (Foto 20), en la zampoña, las pequeñas cañas de bambú eran atadas con cuerda de cumare (Foto 21), en los arcos puede ser la cuerda tensora o en las flechas el amarre de la punta metálica (Foto 22) y en los collares hechos con dientes de primates su cuerda. Por último la cuerda hace

Foto 22. Arpón con su punta amarrada con fibra de cumare



Fuente: Fotografía del autor.

Foto 23. Cubrerostro (el extremo se mantiene separado amarrado con fibra de cumare y se recubre con algodoncillo)



Fuente: Fotografía del autor.

parte del armado de un objeto hecho para cubrirse el rostro, que en su extremo se abre y sobre el que se ponía algodoncillo silvestre, en ocasiones se sustituía con un trozo de hoja de platanillo este cubrerostro era fabricado en el pasado por los Nukak, y su uso obedecía a la tradicional costumbre entre ellos, que cuando se encuentran dos individuos de grupos diferentes no se miran a los ojos, sino que se evita la mirada o se orienta el rostro en otra dirección (Foto 23).



## Discusión

Un objeto no es más que un “producto de la actividad humana bien logrado [que] podría ser considerado como un concentrado de la energía, la inteligencia y la sensibilidad de quien lo ha realizado (MANZINI, 1992, p. 46). Los Nukak son un claro ejemplo de cómo echando mano de los recursos de su ambiente conseguían llevar adelante sus vidas y producir lo necesario para vivir en el bosque. Pero con el contacto continuo aparecen muchos problemas como:

Aumento del descenso demográfico; contagio de enfermedades nuevas; reemplazo de valores propios por foráneos; desaparición progresiva de la cultura material; descomposición de las instituciones autóctonas fundamentales para el orden y la organización social; expolio de parte o la totalidad de sus territorios, depredación de fuentes de alimento; cambios en la dieta y nutrición; y transformación en fuerza laboral cautiva. (RIBEIRO, 1971; GADJUSEK, 1977; KROEGER, FREEDMAN, 1984; SERRANO, 1992 en CABRERA, 1999, p. 151).

Hasta aquí todos ya padecidos por los Nukak desde 1990. Pero a partir del año 2002 cuando comenzó su desplazamiento forzado y la sedentarización que le acompaña, con relación a la cultura material la dinámica de cambio se aceleró. Como señala otro investigador la cultura material adiciona elementos pero también tiene pérdidas (GORDON, 2011). Entre los Nukak esto ya es un hecho, en su mayoría los tradicionales chinchorros de fibra de cumare se han sustituido por hamacas de tela. Entonces:

La elaboración de manillas de esta fibra como una alternativa de ingreso económico se ha incrementado, lo cual tiene dos implicaciones una mayor extracción de la fibra pero un agotamiento de sus fuentes en las áreas ocupadas hoy, lo que significa ir cada vez más lejos a buscarla. El cumare ya es un recurso escaso en esta zona debido a la deforestación derivada del proceso de colonización y a que los *Nükak*, durante su tiempo de permanencia en la zona, han ido agotando esta palma con la fabricación de pulseras y otras

artesanías para la venta (FRANKY, 2011, p. 203).

Los Nukak, han incorporado tinturas en la elaboración de las manillas, y saben bien el esfuerzo o complejidad que hay en ciertos diseños, decantándose por los más simples para la comercialización. Las mujeres que tejen las manillas reconocen la calidad del tejido, bajo criterios como su uniformidad, esta destreza se aprende con la práctica desde pequeñas, que cuando muestran a sus madres la fibra torcida o los chinchorros de juego, ellas hacen observaciones sobre su calidad. Los Nukak saben bien cuando un objeto está bien hecho o acabado y lo pueden indicar con adjetivos como *tuka* o *tupe* que quieren decir dañado, partido.

No sobra recordar como lo anotan otros investigadores que la sedentarización es una circunstancia bajo la cual entre los grupos establecidos permanentemente sus territorios se ven restringidos, lo que “a menudo, les lleva a una excesiva explotación de recursos naturales” tal y como ocurrió entre los Canelos, el pueblo quichua de la amazonia ecuatoriana- entre quienes la abundancia de *Jessenia bataua* desapareció por sobreexplotación de sus frutos y las poblaciones de *Aphandra Natalia*, antes abundante, se agotó por la cosecha destructiva para obtener sus fibras (BORGTOFT, PEDERSEN, 1993, p. 6).

## Conclusión

Entre los pueblos indígenas la cultura material, no es solo materialidad, es un elemento de enorme riqueza con asociaciones simbólicas, pero también de enorme vulnerabilidad o pérdida cuando el contacto con agentes foráneos transmite e interioriza nociones negativas sobre lo propio. Pero no todo es pérdida, algunos elementos materiales se convierten en una opción o alternativa para la supervivencia. En el caso de los Nukak, por ejemplo, mientras la pintura facial y corporal que era de uso intenso en la cotidianidad, como el corte tradicional del cabello ha desaparecido o están en franco desuso y esporádicamente se emplean,



las manillas han visto intensificada su elaboración. Lejos de ser un tema agotado, el registro de la cultura material no está agotado, o es imperfecto pues hay grandes vacíos en la identificación de materias primas, descripción estandarizada de los procesos e informaciones mayores sobre las asociaciones simbólicas (ILV, 1973). Si uno revisa con detalle la literatura etnográfica, los registros fotográficos de muchos pueblos, o los objetos que reposan en museos, no siempre se cuenta con información plena sobre ellos. Incluso la identificación de materias primas o procesos de elaboración o contextos culturales pueden ampliarse.

Recuerdo hace más de quince años en uno de mis viajes a San José del Guaviare, hablar con un indígena Tucano a quien compre unos canastos, al preguntarle por la tintura de los objetos que tenía, me indicó como fuente del color rojo y amarillo elementos naturales, pero cuando le pregunte por el color negro me dijo 'pintuco', una marca reconocida de una pintura industrial en Colombia. Circunstancia que se repite entre otros pueblos, como los Baniwa quienes como tintura negra pueden utilizar los residuos de combustión que quedan en una lata de kerosene, la ceniza de los hornos de cerámica o el carbón residual de la combustión de una especie vegetal (RICARDO, 2000). Dos buenos ejemplos de cómo se incorporan elementos foráneos para cumplir el mismo papel. Adicionalmente, la producción de objetos no sólo se puede diversificar, sino que debe acompañarse de estudios de nicho comercial y de análisis de la capacidad productiva en tiempo y cantidades para ser alternativas viables, tareas que requieren acompañamiento constante en tanto se consolidan los procesos y canales de comercialización y se garantiza su sostenibilidad (BUSTOS, 1993). En palabras de un indígena "no podemos producir más sin saber antes quien va a comprar o para donde vamos a vender nuestras artesanías, como trabajábamos anteriormente, se traía perjuicio y las comunidades no estaban satisfechas" (BANIWA, 2004).

En su respuesta y búsqueda de alternativas económicas los Nukak también han aprendido, no solo a cobrar por sus objetos, sino a innovar como en el caso de las manillas. La paradoja es que al menos en la elaboración de manillas la práctica y conocimiento de su fabricación se mantiene viva y se aumentó por ser alternativa de ingresos, pero por otro lado se agota la materia prima.

### Referencias

- ACERO, L. E. *Principales plantas útiles de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Proyecto Radargramétrico del Amazonas, 1979.
- AGUIAR, M.; FREITAS, E. *Plantas da ilha de Duraka. São Gabriel da Cachoeira – Amazonas. Estudo etnobotânico*. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, 2006.
- AGUIAR, M.; MENDONÇA, M. Silvia de. Terminologia Baniwa relacionada às palmeiras. *Acta Botanica Brasilica*, v. 25, n. 2, p. 413-421, 2011.
- ARVELO L.; GONZÁLEZ N. Simposio Cultura Material y Espacio en la Arqueología Venezolana en los últimos 50 años. *Antropológica*, v. 55, n. 115-116, p. 21-37, 2011.
- ATHIAS, R. Coleções etnográficas, povos indígenas e repatriação virtual: novas questões, velhos debates. *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. João Pacheco de Oliveira y Rita de Cássia Melo Santos (eds.), Pernambuco: Editora Universidade Federal de Pernambuco, p. 337-364, s.f.
- BALICK, M. J. Systematics and Economic Botany of the *Oenocarpus Jessenia* (Palmae). *Advances in Economic Botany*, v. 3, p. 1-140, 1986.
- BALICK, M. J.; GERSHOPP, S. Nutritional Evaluation of *Jessenia Batau* Palm: Source of High Quality Protein and Oil from Tropical America. *Economic Botany*, v. 35, n. 3, p. 261-271, 1981.
- BALSLEV, H.; BERNAL, R.; FAY, M. F. Palms – emblems of tropical forests. *Botanical Journal of the Linnean Society*, n. 182, 195-200, 2016.



BANIWA, A. F. Arte Baniwa y manejo do arumã. *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza*. Fany Ricardo (ed.). São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 144-145, 2004.

BERNAL, R.; Torres, C.; GARCÍA, N.; ISAZA, C.; NAVARRO, J.; VALLEJO, M. I.; GALEANO, G; BALSLEV, H. Palm Management in South America. 2008. *Botanical Review*, v. 74, n.1, 2008.

BORGTOFT, H.; BALSLEV, H. *Palmas útiles. Especies ecuatorianas para agroforestería y extractivismo*. Quito: Abya-yala, 1993.

BOTERO, R. Yo estuve en el desmonte de la selva amazónica. *El Espectador. Separata. Que la verdad nos acompañe*, 2018. <https://www.elespectador.com>.

BUSTOS, M. L. *Artesanía indígena La Chorrera Amazonas*. Bogotá: COA, AECl, DNP, 1993.

CABALSAR, A.; CANDOTTI, E. *Exposição peixe e gente*. Manaus: Instituto Socioambiental, Museu da Amazônia, 2013.

CABRERA, G. Gentes con cerbatana, canasto y sin canoa. *Nómadas*, n. 10, p. 144-155, 1999.

CABRERA, G. *Las Nuevas Tribus y los indígenas. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Litocamargo, 2007.

CABRERA, G. Los Nukak: de caníbales a indígenas. Itinerario de una exclusión. *Palimpsestvs*, n. 2, p. 112-118, 2002.

CABRERA, G. Vidas paralelas: contacto, demografía y violencia contra los Waimiri-atroari y los Nukak. Un ensayo de historia comparada sobre dos pueblos indígenas en la Amazonia. *Tabula Rasa*, n. 38, p. 271-302, 2021. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.13>.

CABRERA, G.; Franky, C. E. y Mahecha, D. *Los Nukak: nómadas de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, COAMA, DANIDA, 1999.

CIPOLLETTI, M. S. Objetos del mundo superior y del inframundo y la legitimación del poder Shamánico Secoya (Ecuador y

Perú). Thomas P. Myers y, María Susana Cipolletti (eds.). *Artefactos y sociedad en la Amazonía*, Estudios Americanistas de Bonn, n. 36, p. 143-156, 2004.

DEAN, B. Múltiples Regímenes de Valor: Intercambio Desigual y la Circulación de Bienes Intercambiables de Fibra de Palmera entre los Urarina. *Amazonia peruana*, Tomo XIII, n. 25, p. 75-118, 1995.

FRANKY, C. E. *Acompañarnos contentos con la familia. Unidad, diferencia y conflicto entre los Nukak (Amazonia colombiana)*. Wageningen: Wageningen University, 2011.

FRANKY, C. E.; MAHECHA, D.; CABRERA, G. Los Nukak: demografía, contacto y enfermedad. *Amazonia Colombiana: enfermedades y epidemias. Un estudio de bioantropología histórica*. Por Gómez-López, Augusto J.; Sotomayor-Tribín, Hugo A. y Lesmes-Patiño, Ana C. Bogotá: Ministerio de Cultura, p. 319-360, 2000.

GALEANO, G. *Las palmas de la región de Araracuara*. Bogotá: Tropenbos, 1992.

GALEANO, G.; BERNAL, R. *Palmas de Colombia. Guía de campo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

GORDON, C. Em nome do belo: o valor das coisas Xicrin-mebêngôkre. *Xicrin. Uma coleção etnográfica*. Fabiola Silva y Cesar Gordon (eds.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 207-262, 2011.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO. *Aspectos de la cultura material de grupos étnicos de Colombia*. Bogotá: Instituto Lingüístico de Verano. Ministerio de Gobierno, 1973.

JAIMES-RONCANCIO, M. S.; BETANCUR, J.; CÁMARA-LERET, R. Palmas útiles en tres comunidades indígenas de La Pedrera, Amazonia colombiana. *Caldas*, v. 40, n.1, p. 112-128, 2018.

KRAUS, M.; HALBMAYER, E.; KUMMELS, I. (eds.). La perspectiva desde Alemania: pasos hacia un diálogo en torno a los objetos *Objetos como testigos del contacto Cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones*



*indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*. Berlín: Instituto Ibero-Amerikanisches Institut, p. 9-47, 2018.

LINARES, E. L.; GALEANO, G.; GARCÍA, N.; FIGUEROA, Y. *Fibras vegetales utilizadas en artesanías en Colombia*. Bogotá. Artesanías de Colombia. S.A., Instituto de Ciencias Naturales, 2008.

LÓPEZ, R.; NAVARRO, J.; MONTERO, M.; AMAYA, K.; RODRÍGUEZ, M.; POLANIA, A. *Manual de identificación de especies no maderables del corregimiento de Tarapacá, Colombia*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – Sinchi, 2006.

MACÍA, M. J.; ARMESILLA, P. J.; CÁMARA-LERET, R.; PANIAGUA-ZAMBRANA, N.; VILLALBA, S.; BALSLEV, H.; PARDO-DE-SANTAYANA, M. Palm Uses in Northwestern South America: A Quantitative Review. *Bot. Ver.*, v. 77, p. 462–570, 2011.

MANZINI, E. *Artefactos*. Madrid: Celeste Ediciones, 1992.

MARTINS, V. *Reconstrução fonológica do protomaku oriental. Teia doctoral, Vrje Universiteit* (Amsterdam), Utrecht.

MESA, L.; GALEANO, G. Uso y manejo de las palmas (Arecaceae) por los Piapoco del norte de la Amazonia Colombiana. *Acta Botánica Venezuelica*, v. 36, n. 1, 15-38, 2013b.

MESA, L.; GALEANO, G. Usos de las palmas en la amazonia colombiana. *Caldasia*, v. 35, n. 2, p. 351-369, 2013a.

MORCOTE, G.; CABRERA, G.; MAHECHA, D.; FRANKY, C. E.; CAVELIER, I. Las Palmas entre los grupos cazadores-recolectores de la Amazonia Colombiana. *Caldasia*, v. 20, n. 1, p. 57-74, 1998.

MYERS, T. P. Looking Inward: the Florescence of Conibo/Shipibo Art During the Rubber Boom. Thomas P. Myers y, María Susana Cipolletti (eds.). *Artefactos y sociedad en la Amazonía*, Estudios Americanistas de Bonn, n. 36, p. 127-142, 2004.

MYERS, T. P.; CIPOLLETTI, M. S. (eds.). *Artefactos y sociedad en la Amazonía*. Estudios Americanistas de Bonn, n. 36, 2004.

OLIVEIRA, Thiago. Os Baniwa, os artefactos e a cultura material no Alto Rio Negro. [Tesis de Doctorado en Antropología]. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

PACHECO, D.; LATORRE, A. La deforestación en Guaviare por fin tiene nombre. *El Espectador*, p. 14-15, 2019.

PACHECO, K.; HERNANDIS, B.; MIRANDA, I.; BARRADAS, S. Atributos de diseño para el proceso de transformación y uso de la fibra natural amazónica de tucumã-i (*Astrocaryum acaule*) en el desarrollo de productos semi-industriales. *Iconofacto*, v. 7, n. 9, p. 57-75, 2011.

RABELO, A. *Frutos nativos da Amazônia comercializados nas feiras de Manaus-AM*. Manaus: INPA, 2012.

RIBEIRO, B. G. *Dicionário do artesanato indígena*. São Paulo: Editora Itatiaia Limitada, Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

RICARDO, B. Arte Baniwa. Cestaria de arumã. São Gabriel da Cachoeira – São Paulo: FOIRN, Instituto Socioambiental, 2000.

SANTOS-GRANERO, F. *Globalización y cambio en la amazonia indígena*, v. 1. Quito: Abya-Yala, 1996.

SARMIENTO, I. Cultura y cultura material: aproximaciones a los conceptos e inventario epistemológico. *Anales del Museo de América*, n. 15, p. 217-236, 2007.

SARMIENTO, I. El estudio de la cultura material, interés de las ciencias históricas y antropológicas. *Anales del Museo de América*, n. 13, p. 317-338, 2005.

SEYMOUR-SMITH, C. *Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el río corrientes*. Quito: Abya-Yala, 1988.

SOSNOWSKA, J.; RAMÍREZ, D.; MILLÁN, B. Palmeras usadas por los indígenas Asháninkas en la Amazonía Peruana. *Rev. peru. Biol.*, v. 17, n. 3, p. 347-352, 2010.

SOTAMAYOR, H. A.; MAHECHA, D.; FRANKY, C. E.; CABRERA, G.; TORRES, M. L. La nutrición de los Nukak una socie-



dad amazónica en proceso de contacto. *Maguare*, n. 13, p. 117-142, 1998.

VILLACHICA, H. *Frutales y hortalizas promisorios de la Amazonia*. Lima: Tratado de Cooperación Amazónica, 1996.

WALLACE, A. R. *Palmeiras da Amazônia y seus usos*. Manaus: Edua, 2014.

WAYARI MUNO DE AGUA BONITA. *Proceso y diseño de las manillas nukak de Agua Bonita. Convenio Patrimonio Cultural Inmaterial desde la perspectiva local*. Bogotá: Ministerio de Cultura. Tropenbos Internacional Colombia, 2014.

-----//-----

**Abstract:** Fiber extraction and their use in the Amazon is wide. Far from being simple materiality, the material culture among indigenous peoples has symbolic associations and under contact situations is one of the elements that is promptly affected or modified. The coupling is traditionally used by the Nukak to make objects or as their component. Fiber extraction and the process for crossing is a female work. The exploitation reveals that the extraction respected its ecological conditions by not destroying plants and that now under the forced displacement situation, this is an alternative of economic income that already compromises the source of the resource for overexploitation.

**Keywords:** Amazon. Cumare. Nukak. Material culture.

*Recebido em: 30 de maio de 2023.*

*Aceito em: 14 de junho de 2023.*