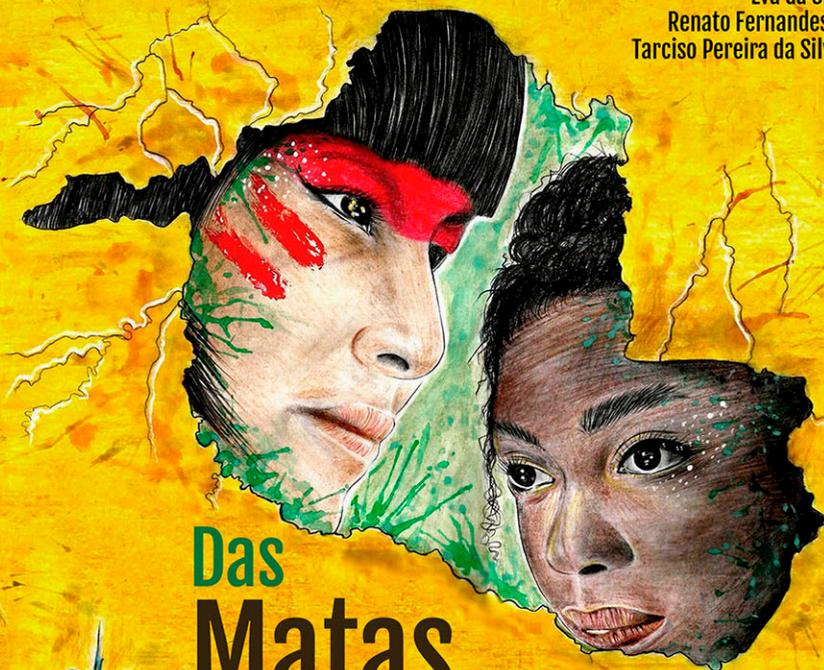


Lilian Maria Moser
Eva da Silva Alves
Renato Fernandes Caetano
Tarciso Pereira da Silva Júnior
(Orgs.)



Das Matas, Rios e Cidades



Culturalidades e
Historicidades
Rondonienses



Esta coletânea é resultado de um árduo e brilhante trabalho produzido por várias mãos e cabeças que se organizaram para apresentar em forma de capítulos seus objetos e produtos de suas pesquisas ao longo do curso de Mestrado em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia. Convido você, leitor, a navegar neste grande barco amazônico, pelas águas barrentas de nossos rios e de nossas histórias. Certamente, você não se decepcionará. Aproveito, por fim, para parabenizar a turma que organizou este trabalho e reconheço seu valor, como uma das mais importantes contribuições deixadas para o âmbito da produção acadêmica na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). A breve trajetória do PPGMHEC, deixou um rastro de ótimas dissertações, formação de profissionais competentes e dispostos a produzir intelectual e socialmente, valorizando o conhecimento regional, sem se desvincular de considerar o local como uma visão micro de toda a história.

Prof. Dr. Marco Antônio Domingues Teixeira

Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia – UNIR.



Cadaver



editora  fi.org



Das matas, rios e cidades

Realização



Apoio Financeiro



Esta obra recebeu recursos financeiros da FAPERÓ por meio do Edital da Chamada 008/2017 – Programa PAP Pública.

Proibida a venda: obra de distribuição gratuita.

Apoio



Qualidade e Inclusão Social



Das matas, rios e cidades

Culturalidades e Historicidades Rondonienses

Organizadores:

Lilian Maria Moser

Eva da Silva Alves

Renato Fernandes Caetano

Tarciso Pereira da Silva Júnior



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

Arte de Capa: Bruno A. Cruz (Cadáver)

Revisão Ortográfica: Prof^o. Ma. Adriana Fernandes

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MOSEY, Lilian Maria et al (Orgs.)

Das matas, rios e cidades: Culturalidades e Historicidades Rondonienses [recurso eletrônico] / Lilian Maria Moser; Eva da Silva Alves; Renato Fernandes Caetano; Tarciso Pereira da Silva Júnior (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

313 p.

ISBN - 978-85-5696-752-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Historiografia contemporânea; 2. História da Amazônia; 3. História Regional; 5. História de Rondônia; 6. Culturalidades; I. Título.

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

Sumário

Apresentação	9
Marco Antônio Domingues Teixeira	

Parte I

Das matas, rios e comunidades

Capítulo 1	17
A presença da mulher nos seringais da Amazônia e as representações em jornais expostos no museu municipal de Guajará-Mirim/RO	
Eva da S. Alves; Renato F. Caetano; Tarciso Pereira de S. Júnior; Marco A. D. Teixeira	

Capítulo 2	37
Reserva extrativista Rio Ouro Preto/RO: a língua (gem) como elemento constituidor de identidade	
Bethânia Moreira da Silva Santos; Eva da Silva Alves	

Capítulo 3	59
Comunidade ribeirinha de São Carlos: identidade e o fluir das bases – “Quem nós podemos nos tornar”?	
Renato Fernandes Caetano; Raimundo Nonato Pereira da Silva; Eva da Silva Alves	

Capítulo 4	71
A identidade cultural da infância indígena gavião	
Maxson José Barzani Jardim; Francisco Allan Alberto dos Santos; Antônio Carlos Maciel	

Capítulo 5	91
As raízes culturais da Antiga Mutum Paraná: um patrimônio imaterial	
Francisco Allan Alberto dos Santos; Odete Burgeile; Maxson José Barzani Jardim	

Parte II

Das cidades, festividades e fé

Capítulo 6	111
Identidades silenciadas: a repressão da beleza negra	
Lilian Maria Moser	

Capítulo 7	137
O rap em Rondônia: MC Nanda – mulher, cabocla, marxista e praticante do rap como tática revolucionária do proletário	
Tarciso Pereira da S. Júnior; Sérgio L. de Souza; Eva da S. Alves; Michelly da S. Mendes	
Capítulo 8	153
Arraial Flor do Maracujá: representação da identidade cultural portovelhense	
Jéssica Caroline Gomes de Souza Ferreira; Lilian Maria Moser	
Capítulo 9	167
A formação sociocultural amazônica presente na estrutura mitológica do boi-bumbá	
Elcias Villar de Carvalho; Antônio Carlos Maciel	
Capítulo 10	181
O boi-bumbá em porto velho: da tradição histórica à dramatização contemporânea	
Elcias Villar de Carvalho	
Capítulo 11	203
O descarte de resíduos sólidos e sustentabilidade: o caso do aterro sanitário de Porto Velho	
Itamar Elói Schlender; Antônio Carlos Maciel; Lilian Maria Moser	
Capítulo 12	219
A identidade cultural do idoso em Porto Velho-Rondônia, a partir da formação sociocultural amazônica	
Josimeire Souza de O. Andrade; Wilma Suely B. Pereira; Jéssica Caroline G. de S. Ferreira	
Capítulo 13	237
Libras e Kaapor: identidades linguísticas na configuração sociocultural amazônica	
Maria de Lourdes Vargas; Júlio César Barreto Rocha	
Capítulo 14	255
“A nossa preocupação é a preservação da doutrina”: fé, ideologia e sujeito no discurso religioso (análise de uma carta de superiores a um pastor no ambiente pentecostal)	
Josué Passos de Melo	
Capítulo 15	271
A prática da benzeção como elo entre o divino e o homem	
Paulo Kleber Borges da Silva; Maria Luzia Ferreira Santos; Lilian Maria Moser	
Capítulo 16	285
A Amazônia rondoniense, os mortos e as formas populares do culto às almas	
Marco Antônio Domingues Teixeira	

Apresentação

*Marco Antônio Domingues Teixeira*¹

Das Matas, Rios e Cidades se constitui numa coletânea de textos produzidos por especialistas em diversas áreas do saber em relação à Amazônia, seus ambientes, comunidades e povos. A obra tem como organizadores a professora Lilian Maria Moser, do Departamento de História e coordenadora do Mestrado em História e Estudos Culturais (PPGMHEC) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), o professor Renato Fernandes Caetano, doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas, além dos jovens mestres Eva da Silva Alves e Tarciso Pereira da Silva Júnior, formados pelo Programa de Mestrado em História e Estudos Culturais.

A obra é composta por 16 capítulos e apresenta-se como o resultado final dos trabalhos acadêmicos produzidos pelos alunos e jovens mestres da V Turma do PPGMHEC, por um doutorando em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas e por professores da Universidade Federal de Rondônia. Ao todo se envolveram na produção coletiva desta obra 2 mestrandas, 12 mestres, 03 doutorandos e 08 professores doutores e orientadores das pesquisas, sendo 07 da Universidade Federal de Rondônia e 01 da Universidade Federal do Amazonas.

Os temas versam sobre dados da realidade histórica, política, econômica, culinária, turística e sociocultural do estado de Rondônia, demonstrando as culturalidades e historicidades rondonienses, com as riquezas e os saberes dos povos e comunidades tradicionais (seringueiros, indígenas, ribeirinhos, pescadores, quilombolas etc.) e urbanos que

¹ Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

habitam as matas, os rios, as cidades e fronteiras “destas paragens do poente”.

As pesquisas registram, revelam e refletem sobre os mais variados aspectos que envolvem as culturalidades e historicidades rondonienses e visam registrar e preservar a história e a cultura rondonienses para as futuras gerações. A obra registra, de forma científica, as representações e papéis sociais dos envolvidos nas festividades populares em Rondônia, como: Boi-Bumbá, Flor do Maracujá, Carnaval, Batalhas de Rap e as influências que estas festividades têm nos aspectos econômicos, culinários, turísticos, sociais, políticos e culturais como um símbolo de expressão popular e formação da identidade do portovelhense e do rondoniense; ressalta a diversidade cultural do estado de Rondônia; dá voz e divulga a cultura popular, religiosa e tradicional rondoniense; demonstra as riquezas e os saberes dos povos e comunidades tradicionais que habitam as matas, os rios e as cidades rondonienses; documenta e reflete sobre os processos históricos de ocupação, de colonização, exploração e os conflitos ao longo da formação da história de Porto Velho e Rondônia e os desafios de um desenvolvimento sustentável; descreve a identidade cultural indígena, de modo especial a infância, dando enfoque à educação, aos costumes, práticas comuns, regras, normas, lúdico, rituais e às maneiras de ser do indígena rondoniense; demonstra a importância dos estudos linguísticos da Amazônia, em especial da cultura surda e da língua brasileira de sinais; levanta discussões sócio-político-culturais sobre a identidade da população idosa; por fim, se debruça sobre as formas populares do culto às almas e aos mortos em períodos diversos da história da Amazônia rondoniense, concentrando-se no período seringalista e da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

Como se pode notar, este árduo e brilhante trabalho só se tornou possível por ter sido produzido por várias mãos e cabeças que se organizaram para apresentar em forma de capítulos seus objetos e produtos de suas pesquisas ao longo dos cursos de Mestrado e de Doutorado. Os organizadores tiveram um grande trabalho na elaboração deste livro,

ficando com responsabilidades importantes, além da escrita de seus próprios textos aqui apresentados. Por isso, gostaria de apresentar os organizadores dessa coletânea.

A professora Lilian Maria Moser é a coordenadora do PPGMHEC, formada pela segunda turma História da Universidade Federal de Rondônia. Obteve a titulação de Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco e foi Doutorada em Ciências Socioambientais do Trópico Úmido pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/NAEA na Universidade Federal do Pará. Ao longo de sua carreira acadêmica, trabalhou em diversas áreas de pesquisas, tais como estudos indigenistas, migrações e colonizações em Rondônia, estudos de gênero e religiosidade popular. Dedicou-se também a várias cadeiras do magistério na Licenciatura em História, tais como Didática, Metodologia do Ensino, História Contemporânea, Teoria da História e outras. Seu trabalho à frente do PPGMHEC foi incansável e uma de suas realizações se materializa na presente obra que leva seu nome dentre os organizadores e autores.

O professor Renato Fernandes Caetano leciona no Curso de Filosofia da Faculdade Católica de Rondônia, na qual também é Coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia. Leciona, entre outras disciplinas, História da Filosofia e Epistemologia e Metodologia Científica. Formado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano, realizou seus estudos de Mestrado em Educação na Universidade Federal de Rondônia, trabalhando com a pesquisa denominada “Educação Ambiental na Formação Docente: A Concepção do Curso de Pedagogia na Universidade Federal de Rondônia”. Atualmente, está concluindo seu Doutorado em Antropologia Social, pela Universidade Federal do Amazonas, onde pesquisa sobre territorialidades, desterritorializações, conflitos socioambientais e identidade em Comunidades Ribeirinhas. Dentre os trabalhos produzidos pelo autor, destacam-se artigos como: “Os Decursos Históricos, Culturais e Legais da Constituição da Identidade Profissional do Pedagogo no Brasil”, publicado pela Revista Cocar, do Curso de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Estadual do Pará/UEPA, e “O Território como Elemento

Constituidor da Identidade Sociocultural dos Povos e Comunidades Tradicionais: a constituição sócio-histórica da Comunidade Ribeirinha de São Carlos (Baixo Madeira, Porto Velho/RO)”, publicado na Revista Saberes da Amazônia da Faculdade Católica de Rondônia.

A professora Eva da Silva Alves formou-se em Letras com habilitação em Língua e Literatura Portuguesa e Brasileira, no *campus* Guajará-Mirim da Universidade Federal de Rondônia, onde foi orientada pela Professora Dra. Auxiliadora dos Santos Pinto, que a incentivou a mudar-se para Porto Velho para dar prosseguimento aos seus estudos. Especializou-se em Psicopedagogia Clínica e Institucional pela Faculdade Santo André. Em 2018, concluiu o Mestrado em História e Estudos Culturais, defendendo dissertação sobre as Comunidades Tradicionais da RESEX Rio Ouro Preto em Rondônia, que abrange terras dos municípios de Guajará-Mirim e Nova Mamoré. Imediatamente ingressou no Doutorado em Educação pela Universidade do Vale do Itajaí/SC. Sua jovem carreira acadêmica já rendeu-lhe diversas publicações tais como “Memórias de Mulheres Seringueiras na Reserva Extrativista Rio Ouro Preto/RO: Linguagem, Cultura e Identidade” publicado na Amazônica - Revista de Antropologia da Universidade Federal do Pará e “O Território como Elemento Constituidor da Identidade Sociocultural dos Povos e Comunidades Tradicionais: a constituição sócio-histórica da Comunidade Ribeirinha de São Carlos (Baixo Madeira, Porto Velho/RO)”, publicado na Revista Saberes da Amazônia da Faculdade Católica de Rondônia.

O professor Tarciso Pereira da Silva Júnior é Capitão da Polícia Militar de Rondônia, é formado em Licenciatura em História e em Bacharelado de Segurança Pública pela Universidade Federal de Rondônia. Fez o Mestrado em História e Estudos Culturais, onde desenvolveu estudos sobre o *Rap* em Porto Velho, trabalho onde o autor analisa as origens do *Rap* em Rondônia, sua prática, as grandes batalhas, além de uma excelente reflexão sobre o histórico do movimento periférico do *Rap*, desde suas origens até seu estabelecimento em Porto Velho. Sua dissertação é rica em informações e possibilita uma ampla leitura dos

significados da oralidade musicalizada em comunidades negras. Em “O Rap em Rondônia: Mc Nanda – Mulher, Cabocla, Marxista e Praticante do Rap como Tática Revolucionária do Proletário”, o Mestre Tarciso Pereira da Silva Júnior oferece ao leitor mais do que um excelente aprendizado acerca da atualização das leituras acadêmicas em relação às culturas periféricas, como também deixa evidente seu comprometimento social em causas que importam à juventude negra regional. O texto é assinado por ele mesmo e por Eva Alves, que também foi autora de outros trabalhos aqui apresentados, e pelo orientador do jovem mestre, Dr. Sérgio Luiz de Souza.

Por fim, registro o capítulo que eu mesmo apresento neste livro. Como professor e orientador do PPGMHEC, fico feliz e honrado em escrever juntamente com meus pares, dentre eles, muitos que cursaram o referido Programa como também foram meus orientandos. Meu capítulo foi dedicado à História das Mentalidades ou História Cultural e aborda a questão da morte e do culto aos mortos no contexto religioso das comunidades tradicionais dos vales do Madeira, Mamoré e Guaporé. Tendo como título: “A Amazônia Rondoniense, os Mortos e as Formas Populares do Culto às Almas”, o capítulo se debruça sobre as formas populares de devoção das populações tradicionais em períodos diversos da história local, concentrando-se no período seringalista e da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

Após apresentar os autores, convido você, leitor, a navegar neste grande barco amazônico, pelas águas barrentas de nossos rios e de nossas histórias. Certamente, você não se decepcionará. Aproveito, por fim, para parabenizar a turma que organizou este trabalho e reconheço seu valor como uma das mais importantes contribuições deixadas para o âmbito da produção acadêmica na Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

A breve trajetória do PPGMHEC deixou um rastro de ótimas dissertações, formação de profissionais competentes e dispostos a produzir intelectual e socialmente, valorizando o conhecimento regional sem se desvincular de considerar o local como uma visão micro de toda a história.

Uma feliz e gratificante leitura é o que você tem adiante! Desejo a cada leitor a mesma satisfação que tive ao ler cada capítulo e, em seguida, ter a honra de apresentá-los.

Porto Velho, setembro de 2019.

Parte I

Das matas, rios e comunidades

Capítulo 1

A presença da mulher nos seringais da Amazônia e as representações em jornais expostos no museu municipal de Guajará-Mirim/RO ¹

Eva da Silva Alves ²

Renato Fernandes Caetano ³

Tarciso Pereira de Silva Júnior ⁴

Marco Antônio Domingues Teixeira ⁵

“A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente.” (SAID, 1995).

¹ A primeira versão desse texto foi apresentada durante o Fórum Internacional sobre a Amazônia, organizado pela Universidade de Brasília (UnB), em 2017.

² Doutoranda em Educação pela Universidade do Vale do Itajá (Univali) – Dinter com a Faculdade Católica de Rondônia. Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), *Campus* de Porto Velho. Pós-graduada em Psicopedagogia Clínica e Institucional, pela Universidade Santo André, Pólo de Guajará-Mirim/RO. Graduada em Letras e Respectivas Literaturas, pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), *Campus* de Guajará-Mirim/RO. Membro do GEIFA – Grupo de Estudos Interdisciplinares das Fronteiras Amazônicas da UNIR e Membro do grupo de Pesquisa: “Desafios Socioambientais, Saberes e Práticas na Amazônia” (DGP-CNPq). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa de Rondônia (FAPERO). E-mail: evaalvesgm@yahoo.com.

³ Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Especialista em Filosofia: Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Rondônia (FCR). Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano (CEUCLAR). Professor e Coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia da Faculdade Católica de Rondônia. Pesquisador e Líder do Grupo de Pesquisa: “Desafios Socioambientais, Saberes e Práticas na Amazônia” (DGP-CNPq). Bolsista e Coordenador de Projeto com apoio financeiro de custeio pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Rondônia (FAPERO). E-mail: renato@fcr.edu.br.

⁴ Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Graduado em História e em Segurança Pública pela (UNIR). Membro do Grupo de Pesquisa: “Desafios Socioambientais, Saberes e Práticas na Amazônia” (DGP-CNPq). E-mail: historiadorpsi@hotmail.com.

⁵ Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Leciona nos Mestrados de História e Estudos Culturais/PPGHEC; Direitos Humanos e Exercício da Justiça/PPGDHJUS e no Doutorado de Educação PPGDED. Coordenador do Grupo de Estudos e pesquisas Interdisciplinares Afro Amazônicas/GEPIAA. E-mail: marcoteixeira204@gmail.com.

1 Introdução

Desde a criação dos primeiros museus “modernos” ainda no século XVII, houve uma profunda mudança no papel social do museu diante da sociedade. A partir do século XVIII, com a criação do Louvre, na França, o museu deixou de ser um local onde se guardava objetos de “arte” ou obras valiosas doadas por colecionadores, passando a ser um espaço com finalidades recreativas e culturais. Embora denominado “público”, esses locais eram frequentados, geralmente, por pessoas da alta burguesia.

A concepção de museu como local onde são guardados patrimônios históricos que vão além dos materiais é muito recente. Na atualidade, esses lugares guardam, também, artefatos e fragmentos da “história da humanidade”, pois mostram diferentes povos, suas práticas e saberes, tornando-se um espaço importante para a preservação das memórias, das representações sociais e identitárias dos povos, não só de forma coletiva, mas, sobretudo, de forma individual. Nesse contexto, podemos afirmar que os museus “[...] são janelas, portas e portais, elos poéticos entre a memória e o esquecimento, entre o eu e o outro; elos políticos entre o sim e o não, entre o indivíduo e a sociedade”. (MUSAS, 2007, p. 06).

No Brasil, o primeiro museu foi criado no século XIX em Pernambuco, e foi denominado Museu do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano. Os demais museus do País foram criados somente a partir do século XX. Todos com características mais aproximadas as que vemos atualmente. Considerados como instituições sem fins lucrativos, os museus são destinados a atender todos os tipos de público a fim de preservar o patrimônio histórico e cultural da sociedade, visitas e pesquisas.

Para cumprir tais funções junto à sociedade, os museus expõem uma variedade imensa de objetos de arte, artesanatos, artefatos, fotos, documentos, selos, moedas, esculturas, pinturas etc. Geralmente, eles apresentam um acervo que trata de temas variados num contexto mundial ou acervos mais voltados à história da sociedade local. Neste contexto, destacamos o

Museu Histórico de Guajará-Mirim, em Rondônia, que, além dos itens acima mencionados, também mantém em seu acervo recortes de jornais antigos, os quais serão objetos de estudo desta pesquisa.

Os jornais representam uma das formas de veiculação de notícias, sendo considerados por muitos o quarto poder do Estado, pois exercem um poder substancial à formação da opinião pública. Nesse sentido, é possível dizer que a imprensa é mais um dos “Aparelhos Ideológicos do Estado” (ALTHUSSER, 1987, p. 63). Ela é capaz de ditar regras, modas, tendências, disseminar a paz e suscitar a violência. Veicula o conhecimento, a educação, divulga a arte, a cultura etc. Tudo em decorrência do poder que exerce no imaginário social.

Nesta perspectiva, espera-se que as matérias jornalísticas não estejam em desacordo com a democracia, mas, sim, contenham conteúdos sem “censura”, imparciais, sem partido, laicos, voltados à divulgação de temas de interesse público, com informações comprometidas com a verdade e significativas à sociedade, o que nem sempre corresponde à veracidade do que ocorreu.

Este trabalho tem como objetivo observar, analisar e mostrar como as mulheres que viveram/vivem no contexto dos seringais são retratadas nos jornais expostos no Museu Histórico de Guajará-Mirim, quais as diferenças entre o que (não) é dito sobre elas e o que é dito sobre os homens que viveram e trabalharam no mesmo período histórico e no mesmo contexto.

As análises dos resultados da pesquisa foram fundamentadas pelos estudos de Teixeira (2009), os quais mostram as formas de extração da borracha na Amazônia, contudo, os dados coletados pelo autor evidenciam o trabalho feminino na floresta; Santos (2014), que percorre alguns seringais no Vale do Mamoré e Guaporé, registra as práticas e os modos de vida tanto de homens quanto de mulheres no contexto dos seringais da região. As entrevistas coletadas pelo autor evidenciam, ainda, a exploração das mulheres seringueiras, que eram até mesmo comercializadas nos seringais; Nascimento (1996), por sua vez, destaca o papel social que as mulheres exerceram no contexto dos seringais amazônicos, além de outros.

2 Museu histórico de Guajará-Mirim/RO

A história do Museu Histórico de Guajará-Mirim está indissociavelmente atrelada à história da cidade gêmea Guajará-Mirim/RO, que faz fronteira com Guayaramerin/Beni- Bolívia. Para compreender a importância do referido museu no contexto sócio-histórico e cultural do município de Guajará-Mirim, é necessário fazer uma breve retrospectiva histórica do processo de ocupação da Amazônia e da formação do Estado de Rondônia, pois, desde os séculos XVI e XVII, de acordo com Teixeira & Fonseca (2001), os rios amazônicos foram percorridos a fim de serem explorados por causa de suas riquezas minerais e vegetais. Os autores afirmam que a mais antiga expedição no vale do Rio Madeira de que se tem registro foi a de Raposo Tavares, em 1647. Também há registros de que, desde o século XVIII, a região dos vales do Guaporé e Madeira já havia sido explorada por estudiosos como Alexandre Rodrigues Ferreira, em 1778; Severiano da Fonseca, o padre Jesualdo Machetti, dentre outros. Há, ainda, registros da presença de missões religiosas que se instalaram na região por volta do século XVII e no século XVIII, com o intuito de catequizar os povos indígenas que habitavam essas terras. Assim, ao longo dos séculos, as nações indígenas foram pouco a pouco sendo dizimadas pelo homem ‘branco’ e também devido a guerras tribais. Diante desses acontecimentos, os povos indígenas foram recuando para as áreas mais afastadas das cidades que, atualmente, compõem o Estado de Rondônia, passando a viver em áreas ou reservas delimitadas pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Devido à existência de riquezas minerais e vegetais e também à exuberância das belezas naturais, aconteceram inúmeras expedições na região. Teixeira & Fonseca (2003) nos dão uma dimensão de tamanha riqueza, ao se referirem aos rios da região:

O rio Guaporé, que nasce na extremidade setentrional da Serra dos Parecis em Mato Grosso, forma uma sub-bacia hidrográfica, que se integra à grande

bacia amazônica através da união do Guaporé com o Madeira, que é um dos formadores do Madeira, um dos grandes afluentes do Amazonas pela margem direita. (TEIXEIRA & FONSECA, 2003, p. 28-29).

Ao longo das margens desses rios de vasta fauna e flora diversificada, formaram-se pequenas comunidades, cujas áreas são habitadas por pessoas provenientes de lugares diversos tanto do Brasil, bem como de outros países. Todavia, pode-se afirmar, ainda, que, naquela época, a quantidade de habitantes nos contextos rurais ribeirinhos, por muito tempo, como se sabe, “[...] o Vale do Guaporé caracterizou-se como uma região erma, habitada somente por grupos indígenas e negros”. (TEIXEIRA & FONSECA, 2003, p. 85).

Por ocasião das atividades de extração do látex, deu-se início a mais um ciclo econômico e exploratório que resultou na ocupação local a partir do ano de 1877. Neste período, a região recebeu um grande número de pessoas vindas, em sua maioria, do Nordeste do País para trabalhar nos seringais. O fim desse ciclo de exploração e ocupação coincide com o término da construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM), em 1912.

Com a construção da ferrovia, cumpriu-se o Tratado de Petrópolis, firmado entre o Brasil e a Bolívia. No ponto final da Ferrovia, surgiu o município de Guajará-Mirim – A pérola do Mamoré – no ponto inicial, Porto Velho, atualmente capital do Estado. Segundo Oliveira (2004), cerca de 21.817 operários trabalharam na construção da EFMM, dentre eles, estão homens de diferentes lugares do Brasil, assim como de outros países: Espanha, Portugal, Alemanha, Itália, Colômbia etc.

Após o término da construção, iniciou-se novamente mais um período de estagnação econômica e abandono da região. Ainda existem poucos registros que retratam o que ocorreu no intervalo entre 1912 e 1939, quando, por conta da Segunda Guerra Mundial, é retomada a exploração nos seringais da Amazônia brasileira. Este último período de intensa exploração do látex durou aproximadamente três anos.

Assim, em meio a crises no comércio de exportação da borracha brasileira, a estação ferroviária da EFMM, desativada em 1972, foi transformada em museu no ano de 1980. Projeto idealizado pelo francês Cláudio Giuseppe Furlanetto, que veio para o Brasil ainda muito jovem e, após trabalhar em diversos lugares no país, fez morada em Guajará-Mirim.

O Museu já passou por alguns problemas que abalaram tanto a sua arquitetura quanto o acervo cultural e histórico. O último deles ocorreu em 2014, por ocasião da cheia histórica no rio Madeira, que deixou o Museu parcialmente inundando. Após mais uma reforma, foi reinaugurado em 2015, mas parte do acervo foi perdida devido às más condições de armazenamento durante o período em que o Museu ficou desativado.

Além do Museu Histórico de Guajará-Mirim, existem, ainda, em Rondônia, o Museu Rondon, no município de Ariquemes; Museu da Imagem e do Som, no município de Cacoal; o Centro de Pesquisas, no município de Presidente Médici; Museu Regional de Arqueologia de Rondônia, Museu das Comunicações, no município de Ji-Paraná, e o Museu Estadual de Rondônia, o Museu Estrada de Ferro Madeira Mamoré, Museu da Memória Rondoniense e o Museu Internacional do Presépio em Porto Velho, capital do estado de Rondônia.

Assim como o museu de Guajará-Mirim, os demais museus citados também contêm em seu acervo uma vasta amostra da história do estado de Rondônia. Cada um demonstra, com certa peculiaridade, traços históricos, seja com objetos de arte, artesanatos, documentos, apresentações musicais, vídeos etc.

3 A mulher no contexto dos seringais amazônicos

Autores como Wolff (2011), Santos (2014), Teixeira & Fonseca (2003), dentre outros, nos fornecem informações relevantes quanto à presença feminina nos seringais da Amazônia. Contudo, podemos fazer o seguinte questionamento: tais registros são suficientes para dar às mu-

lheres o reconhecimento devido pelos serviços prestados no contexto dos seringais, de tal forma a serem representadas no Museu que retrata esse período da História do Estado, no qual elas contribuíram diretamente, não só na extração, mas também na produção da borracha nos seringais do Estado, bem como de outras regiões amazônicas?

Para Wolff (2011), “As mulheres perfaziam aproximadamente 25% da população não indígena do Alto Juruá, na época da implantação do Território Federal” (WOLFF, 2011, p. 30), no início do século XX, período áureo da exploração do látex. A autora ressalta, ainda, que “[...] as famílias fugiam juntas da seca e da miséria do sertão nordestino e costumavam ficar em lugares próximos de Manaus ou de outra cidade. (2011, p. 29)”.

Nesse período do início do século XX, que compreende parte do chamado 1º Ciclo da Borracha (1879-1912), tanto na região rondoniense como em outras áreas da região amazônica, a presença feminina era pequena, mas não se pode dizer que não existia, tampouco podemos desconsiderar os papéis desenvolvidos pelas existentes.

Na obra de Santos (2014), resultado da pesquisa de campo desenvolvida em seringais da Amazônia rondoniense no início da década de 1990, o autor traz relatos significativos que descrevem os saberes, os modos de vida e as práticas de mulheres nesses contextos. O estereótipo de fragilidade feminina automaticamente ressalta as “qualidades” do homem como indivíduo forte, corajoso, capaz de enfrentar floresta e todos os seus perigos, que convenhamos não eram poucos. Bourdieu (2012) nos adverte, porém, sobre os riscos de se naturalizar, eternizar “[...] as representações conservadoras das relações entre os sexos”. (BOURDIEU, 2012, p. 10).

Na obra de Teixeira & Fonseca (2003), os autores ressaltam a exploração da mão de obra indígena, bem como de bolivianos, de forma significativa antes da chegada do grande contingente de nordestinos no final da década de 70 do século XIX. O mínimo de consciência não nos deixa aceitar que as mulheres pudessem ter sido poupadas dos serviços,

tampouco dos maus-tratos a que os homens eram submetidos. Assim como aconteceu com os indígenas na região do Putumayo/Peru, também por ocasião da extração do látex, conforme relatos na obra traduzida por Rocha (2016), escrita por Walter Hardenburg, onde homens e mulheres trabalhavam em regime de escravidão.

Sendo assim, é possível afirmar que, nos seringais da Amazônia, a mulher atuou como mão de obra significativa contribuindo ativamente para o desenvolvimento da região. Mesmo diante das dificuldades impostas pela floresta, muitas mulheres trabalharam em todos os processos de extração do látex e produção da borracha, sem deixar de cumprir também outras funções, completando, assim, as jornadas duplas de trabalho, seja quando ainda jovem para ajudar seus pais ou quando já na companhia do “marido” para ajudar a criar os filhos. Muitas vezes, assumiram sozinhas as frentes de trabalho por ocasião da morte do marido ou quando este adoecia.

Depois que os seringais foram transformados em reservas extrativistas, durante a última década do século XX, e da desvalorização do preço da borracha, sua produção tornou-se irrisória. As famílias que vivem nos antigos seringais, denominados de Reservas Extrativistas, reclamam que o preço não compensa o esforço que o processo de produção exige. Muitas vivem da economia de subsistência, dedicam-se à plantação da mandioca, à produção da farinha e à coleta da castanha.

No entanto, os papéis desenvolvidos por mulheres no contexto das reservas extrativistas são significativos, pois elas representam mão de obra indispensável nas mais diversas atividades, como: roçar, plantar mandioca, retirar a mandioca da terra, colocar de molho, descascar, colocá-la na prensa e, por fim, peneirar a massa até que esta esteja pronta para ser torrada. Ou seja, durante todo o processo de fabricação da farinha, que se estende desde o momento da derrubada para o plantio até o momento da venda do produto, homens e mulheres se revezam. Porém, a tarefa de torrar a massa no forno é mais praticada pelos homens, momento em que as mulheres se dedicam às atividades domésticas.

As mulheres também são indispensáveis durante a coleta de castanha, pois trabalham não somente no processo de coleta bem como são responsáveis por cuidar das crianças e da alimentação de toda família.

Assim, podemos concluir, então, que, embora as atividades de extração e produção da borracha tenham diminuído nesses contextos, os papéis sociais desenvolvidos pelas mulheres, as práticas, os saberes, os modos de vida, são relevantes para a preservação da cultura e da identidade nos seringais da Amazônia rondoniense.

4 Apresentação e análise dos resultados da pesquisa

Para efeito desse estudo, realizou-se a leitura do referencial teórico/metodológico. Na literatura voltada para a temática (romances, livros, periódicos, teses, dissertação, revistas, filmes, fotos etc.) encontramos diversas obras que mostram a presença feminina nesses contextos e exercendo diferentes papéis. Contudo, ainda havia a inquietação para descobrir de que forma essas mulheres, de maneira geral, eram representadas nos museus.

A hipótese inicial era de que a presença da mulher no contexto dos seringais sempre existiu, em maior ou menor escala e, sendo assim, elas teriam participado ativamente no processo histórico de ocupação, exploração e constituição do estado de Rondônia, bem como de outras regiões da Amazônia.

Nesse contexto, em consonância à investigação bibliográfica no tocante à presença da mulher no contexto dos seringais foram realizadas visitas aos museus, casas de memória, exposições e memoriais no país: Museu Regional de Arqueologia de Rondônia, em Presidente Médici; Museu das Comunicações Marechal Rondon, em Ji-Paraná; Museu da Memória Rondoniense, em Porto Velho; Museu Municipal de Guajará-Mirim, em Guajará-Mirim; ao Museu Amazônico e Museu do Seringal Vila Paraíso, em Manaus/AM e, também, visita ao Museu Nacional em Brasília/DF.

O Museu de Guajará-Mirim tornou-se o *locus* da pesquisa pelos seguintes critérios: por ter sido, durante o primeiro e segundo período da borracha, a estação ferroviária da Estrada de Ferro Madeira Mamoré (EFMM), e por ter uma sala dedicada à memória do seringueiro.

Os dados da pesquisa foram coletados a partir da leitura e análise dos jornais expostos no Museu Municipal de Guajará-Mirim. Os exemplares dos jornais analisados fazem parte do acervo cultural da Sala do Seringueiro, que foi inaugurada em maio de 2016. Vale ressaltar que não são exemplares completos, apenas alguns recortes ou folhas que foram emoldurados; assim, estão disponíveis ao público que visita o Museu Histórico de Guajará-Mirim apenas alguns recortes publicados na última década do século XX e início do século XXI.

O recorte da edição publicada pelo jornal Alto Madeira em 19 de agosto de 1995, ano LXXVIII, nº 22135, com a manchete ‘Seringueiros denunciam desmatamento irregular’, traz a fotografia de Chico Mendes. A reportagem noticia a movimentação política que tem à frente o líder sindicalista representante dos seringueiros em mais uma tentativa de proteger a floresta e defender o território ocupado por seringueiros e seus familiares.

No entanto, Chico Mendes não costuma ofuscar aqueles que lutavam pela mesma causa. Cruz (2008), ao mostrar os resultados do seu estudo intitulado “Perspectiva de gênero acerca de experiências cotidianas no seringal Cachoeira – no Acre (1964-2006)”, nos mostra a figura de um líder que se preocupa com aqueles a quem defendia, inclusive com as mulheres, independente da função que exerciam, seja com aquelas que foram para as frentes dos “empates”, seja aquelas que ficaram nos acampamentos trabalhando como cozinheiras para os homens, mulheres e crianças que enfrentavam os longos e perigosos “empates” em defesa dos seringais acrianos.

O próximo recorte traz como manchete ‘OSR⁶ realiza primeira experiência de manejo florestal sustentável’. Há também outros dois

⁶Organização dos Seringueiros de Rondônia

recortes, nos quais não é possível identificar quem os publicou, nem a data (a não ser pelo contexto da matéria). As manchetes são: ‘Reserva extrativista: Uma proposta de desenvolvimento sustentável na Amazônia’ e ‘Seringueiros terão treinamento no rio Ouro Preto’. Em nenhum dos recortes são feitas qualquer referência à presença feminina nos seringais.

Ressalta-se que os exemplares por nós observados e analisados com mais afinco fazem parte da mesma edição publicada no dia 13 de setembro de 2001 em Porto Velho/RO, pelo Diário da Amazônia, fls. 20 e 21.

Na folha 20, lemos a manchete ‘Só na imensa floresta’. Na primeira imagem denominada ‘O seringueiro na estrada com o paneiro às costas, na cabeça, a “poronga” e na mão a machadinha com a qual faz as incisões na seringueira contém apenas figura de homem’. Todavia, nas narrativas coletadas por Teixeira (2009), observa-se que as mulheres também participavam dessas atividades.

Era mesmo que ter dois homens em cada Colocação. Só se sabia que tinha uma mulher porque de noite eu tinha que vestir o caminhão (...), mas de dia ele ia pra uma estrada e eu ia pra outra (...) ele não queria que eu cortasse, mas eu aprendi escondido. (TEIXEIRA, 2009, p. 76)

O texto da folha 20 enfatiza as diferenças entre o seringueiro nascido na região amazônica, “o caboclo”, que aprendeu o ofício de seringueiro com pai e aquele que veio do Nordeste, “o brabo ou arigó⁷, como eram chamados até aprenderem o ofício”; este outro aprendeu com os seringueiros que já estavam na região e retrata o cotidiano de trabalho do homem que acorda bem cedo

Antes do nascer do sol, ele equipa-se para o trabalho. Calça botinas de borracha que ele mesmo fabrica fazendo coagular o látex sobre uma forma de madeira que ele mesmo fez do tamanho do seu pé. A tiracolo ou na mão, uma arma, que tanto pode ser uma espingarda, uma fogo central ou uma Winchester 44, denominada rifle. Às costas um cesto de cipó [...]. Um balde para colher o látex das tigelas, e também um saco de anagem revestido de

⁷ Eram chamados assim enquanto não aprendiam o ofício.

borracha, para recolher o látex [...]. Uma machadinha especial para fazer as incisões nas seringueiras. Um terçado [...]. Na cabeça uma lanterna a querosene denominada “poronga”.

Contudo, muitas vezes ao voltar para casa, já cansado de tanto caminhar por quilômetros e “sangrar” as seringueiras, o homem conta com a participação da família para concluir o processo de fabricação da borracha, como podemos observar na narrativa oral presente na pesquisa de Teixeira (2009)

O patrão, diz o seringueiro, quer que o camarada se esforce. Que produza vinte latas de leite... Mas eu tinha minha roça. Chegava da estrada com o leite, entregava pra mulher e as crianças e ia plantar roça. Por isso ele não proibia d'eu cortar. (TEIXEIRA, 2009, p. 85).

A partir dessa narrativa, percebe-se que toda família se envolvia no processo de fabricação da borracha, pois, ao receber o balde de leite das mãos do marido, a mulher junto com os filhos o levava ao fogo para defumar. Um sacrifício a que todos se prestavam para que o homem tivesse tempo para plantar.

Em seguida, o texto descreve como o homem divide o processo de corte da seringueira, da coleta do látex e, depois, da defumação dele até que se transforme na ‘pela’ de borracha. Na notícia, o processo de extração do látex é descrito da seguinte forma: primeiro ele segue por uma longa estrada no meio da mata cortando as seringueiras que tem o retorno no terreiro da sua colocação. Então, “Ele agora toma café e recomeça a percorrer a mesma estrada”. Quando terminar de coletar o látex, de acordo com o texto, ele “almoça e reinicia a segunda parte do seu trabalho”. A segunda parte é defumar o leite.

No relato, não fica definido quem preparou as refeições, porém, sabe-se que, quando o seringueiro era casado, a mulher acordava ainda mais cedo que o companheiro para preparar o quebra jejum⁸. De acordo

⁸Alimento matinal.

com Tedeschi “[...] o trabalho produtivo feminino não é reconhecido pela sociedade como mão de obra produtiva, e sim, como ‘ajuda’ ao trabalhador principal, o homem”, neste caso, essa função é sequer mencionada como ‘ajuda’. (TEDESCHI, 2009, p. 191),

Dessa forma, pode-se presumir que, em muitos casos, a produção ficaria comprometida se não houvesse a presença da mulher para, no mínimo – isso desconsiderando o trabalho nas estradas de seringa – preparar refeições, lavar as roupas, cuidar das crianças e dos animais domésticos. Nesse sentido, escreveram Montysuma e Cruz (2008): “O trabalho importante das mulheres cozinheiras geralmente se torna invisível no processo de luta, assim como na vida em geral”. (MONTYSUMA & CRUZ 2008, p. 224)

Quando a quantidade de mulheres aumenta nos seringais da Amazônia, há uma mudança significativa na vida dos seringueiros, pois a escassez de mulheres como acontecia durante o 1º Ciclo da Borracha tornava a vida ainda mais difícil, considerando a solidão a que eram submetidos em meio à vasta floresta. O estereótipo de fragilidade feminina que se cria no imaginário social deixa, por muito tempo, boa parte dos homens que trabalhavam na extração do látex sozinhos na floresta.

No subtítulo ‘Na fumaça da fornalha’, o texto descreve o processo de defumação do látex recolhido até que este se transforme pouco a pouco nas pelas de borracha. Nota-se que, tanto no texto quanto na imagem, não há referência à mulher nesse processo.

Na matéria intitulada ‘Vivendo a léguas dos vizinhos’, a oração que inicia a sessão reafirma a manchete da folha 20 ‘Só na imensa floresta’ ao enfatizar “O seringueiro é um homem que vive só no meio da mata”, observa-se, porém, que há uma contradição entre o texto e a imagem que ilustra a sessão, na qual aparecem duas crianças. Uma menina na janela e um menino sentado na escada que dá acesso à casa. Nesse contexto, reformula-se a indagação de Bhabha (2003, p. 81): Qual é o segredo da Invisibilidade que permite à mulher “seringueira” olhar sem ser vista? Ela está ali, assiste e participa de tudo, mas não é vista.

Podemos ressaltar, então, que houve novamente um apagamento da presença feminina, bem como seu papel de mãe, esposa e dona de casa, dentre outros. Ao referir-se à importância da presença feminina no contexto dos seringais, Nascimento (1996) afirma que “[...] o seringal deixa de ser um acampamento só de homens”. (NASCIMENTO, 1996, p. 4). A imagem ilustra bem essa importância, pois nela é possível notar a constituição de um lar.

Os relatos de história oral encontrados na pesquisa de Santos (2004), também nos trazem evidências das dificuldades enfrentadas no cotidiano dos seringais pelas mulheres

Aquele fulano tá trabalhando pouco... vamo ter que tirar ele de lá... tomar a mulher dele... dar pro fulano que tem uma boa produção e mandar ele pra Guajará. (...) As mulheres não podiam fazer nada... a lei da mulher vigorou tá com poucos ano... por ela ser sexo feminino... mais fraco que o homem... não tinha poder... eles faziam do jeito que queria. Eles tinham várias pessoas que eram conhecidas por capanga... que nos chama de jagunço. Eles pegava a mulher do sujeito... entregava pra outro e mandava ele pra Guajará. (SANTOS, 2004, p. 213)

O autor desde relato, encontrado na pesquisa de Santos (2004), é nascido e criado no mesmo seringal da matéria do jornal Diário da Amazônia. A partir dessa evidência, podemos afirmar que houve uma escolha daquilo que seria publicado, e nessa escolha deu-se o apagamento da presença feminina.

Embora a pesquisa tenha se restringido a analisar os exemplares dos jornais expostos na sala do seringueiro, nas quais são descritas as práticas, os saberes e os modos de vida de homens “seringueiros”, no que tange ao final do século XX e a primeira década do século XXI, sentimos a necessidade de observar como a imprensa noticiou a inauguração, em maio de 2016, pela Secretaria Municipal de Cultura, Esporte e Turismo, de um espaço no qual esses homens foram homenageados com um memorial exclusivo dentro do museu municipal da cidade, a qual já teve os “olhos” do mundo voltados para ela por ter sido personagem importante

no cenário histórico, principalmente, durante a construção da EFMM e o 2º Ciclo da Borracha.

Nesse contexto, destacamos que a reportagem publicada no dia 29/05/2016 “Seringueiros ganham Memorial em Museu Histórico de Guajará-Mirim”⁹ no site G1 Rondônia, foi dedicada a mostrar a inauguração de um memorial dedicado ao seringueiro como fato importante para a preservação da história e da cultura dos seringueiros que trabalharam na região guajaramirense.

A reportagem traz imagens de parte do acervo que compõe a Sala: duas porongas; uma pintura na parede, retrato da beleza da fauna e da flora local e a figura de dois homens no momento do corte da árvore da qual se extrai o látex; uma escultura que mostra dois homens defumando o leite, desse processo surge pouco a pouco as pelias de borracha; e duas folhas de jornal, nos quais foram publicadas reportagens sobre o trabalho nos seringais rondonienses.

É possível encontrar na reportagem, também, recortes da entrevista feita à presidente da Associação Municipal dos Seringueiros Missilene Augusto, na qual ela frisou: “Muitos deles agora vão poder se olhar e dizer que fizeram parte dessa história. A maioria das pessoas ouve falar, mas não tinha nada que representasse eles mesmos”.

Na publicação do dia 19/05/2016, também do G1, “14ª Semana Nacional dos Museus tem programação em Guajará”¹⁰ a reportagem menciona que “cerca de 40 turistas e visitantes passam pelo local para conhecer os itens que contam a história da região, como a fauna e flora, além de artesanatos indígenas, EFMM e a saga do seringueiro”

Todavia, notamos que o jornal *online* não faz referência à figura feminina. As pessoas que foram entrevistadas pelo G1 para comentar a respeito da inauguração do memorial também não fazem nenhuma refe-

⁹ Disponível em: <<http://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2016/05/seringueiros-ganham-memorial-em-museu-historico-de-guajara-mirim.html>>. Acesso em: 30/06/2016.

¹⁰ Disponível em: <<http://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2016/05/14-semana-nacional-dos-museus-tem-programacao-especial-em-guajara.html>>. Acesso em: 20/06/2016.

rência à presença feminina no contexto dos seringais, tampouco à ausência delas no memorial.

4 Considerações finais

A partir de meados do século XX, tornaram-se mais significativas as pesquisas e literaturas que tratam de temas sobre as desigualdades de gênero e o poder que a cultura patriarcal exerce nas relações entre homens e mulheres. Foi na perspectiva de encontrarmos mudanças na forma como são vistos e considerados os papéis sociais desenvolvidos por mulheres no contexto dos seringais da Amazônia brasileira que iniciamos as leituras dos referenciais teóricos e, posteriormente, fizemos visitas ao Museu Histórico de Guajará-Mirim/RO e demais museus.

O objetivo principal foi observar e analisar como a figura feminina fora retratada nos jornais expostos no Museu, para registrarmos quais as diferenças daquilo que (não) é dito sobre as mulheres e o que é dito sobre os homens no mesmo contexto. O museu de Guajará-Mirim foi escolhido por duas razões significativas. Primeiro por ter sido a estação da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, construída durante o Primeiro Período da Borracha, e, depois, por ter, enquanto museu, um memorial dedicado aos “homens seringueiros”.

O estudo evidenciou, a partir da análise realizada em textos dos jornais do Diário da Amazônia e Alto Madeira, expostos no Museu Histórico de Guajará-Mirim, que os textos foram escritos de forma a enaltecer a figura do “seringueiro” como homem trabalhador, que passa por privações, vive isolado e, por vezes, é explorado na hora de vender a produção; mas não fazem referência à coragem da mulher que vive no meio da floresta, não mencionam os papéis sociais por elas desenvolvidos na agricultura familiar, na extração do látex, na coleta da castanha, tampouco valorizam a sua importância para a realização dos serviços domésticos e os cuidados com os filhos. Não mencionam as dificuldades que elas enfrentavam ao terem que “dar a luz” sem a ajuda de um médico. Não

mencionam também as práticas e os saberes por elas desenvolvidos, as formas de preparar o alimento, os remédios, a forma de educarem os filhos, além da participação efetiva de muitas delas como mão de obra na extração do látex ou em outros momentos do processo de produção da borracha.

A Secretaria Municipal de Cultura, Esporte e Turismo, que está à frente da administração do Museu Histórico, ao criar um memorial em homenagem ao seringueiro SEM destacar também a participação da mulher, presença inegável na tessitura que moldou a história do País, a tornou invisível, tornando invisíveis também as identidades, as culturas, as histórias, as memórias, de forma individual e coletiva.

O Museu de Guajará-Mirim, embora contendo um grande acervo em relação à cidade e seus moradores, é, por excelência, um museu regional e vinculado à Estrada de Ferro Madeira Mamoré. Em um estado que se destacava pelo desprezo à memória e ao Patrimônio Histórico, o Museu de Guajará-Mirim é uma referência de preservação, interesses da população e preservação, tanto do patrimônio, quanto no acervo de documentos, mapas, mobiliários, etc. Neste sentido, Guajará-Mirim é um modelo a ser seguido pelo resto do Estado de Rondônia, incluindo-se a capital, Porto Velho, onde a memória histórica e o trato com Museus jamais são levados a sério e não recebem, por parte do Estado, os cuidados necessários para a preservação do Patrimônio Histórico e Cultural do seu povo. Dito isso, justifica-se a preocupação de que os responsáveis pelo Museu Histórico de Guajará-Mirim, que se sucedem, não deixem de ter o mesmo zelo dos gestores anteriores pela preservação do patrimônio histórico e cultural, e, assim, ao organizar o acervo do Museu, possam olhar para os autores da história dando a cada um a devida valorização e importância. Assim, inevitavelmente, as mulheres não serão invisibilizadas, independente do papel social que tenham desenvolvido ao longo da História.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro. Trad. Maria Helena Bertrand Brasil, 2012
- BHAHBA, Homi K. **O Local da Cultura**. Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2003
- BRASIL. Lei 11.904, de 14 jan. 2009. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 15 jan. 2009. Seção 1, p. 1. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L11904.htm Acesso em 27 mar de 2017.
- CUNHA, Euclides da. 1967. *À margem da história*. São Paulo: Editora Lello Brasileira S/A.
- CRUZ, Tereza Almeida, MONTYSUMA, Marcos. **Perspectivas de gênero acerca de experiências cotidianas no seringal Cachoeira – Acre (1964-2006)**. Revista História. v. 12, nº 3, 2008.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006
- FERREIRA, Maria Leige Freitas. **Mulheres no seringal: submissão, resistências, saberes e práticas (1940-1945)**, 2014. Disponível em: <<http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sitesanais/anas8/artigos/MariaLiegeFreitasFerreira.pdf>> Acesso em: 10/03/2016.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: CEJUP, 1995.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Análise da conversação**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1991.
- MOSER, Lilian Maria et. al. **Museu Histórico Municipal de Guajará-Mirim**, seu idealizador e fundador. Revista Veredas Amazônicas. v. 3, Nº 1, 2014.

MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia, n. 3. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Departamento de Museus e Centros Culturais. 2007.

NASCIMENTO, Maria das Graças. **O espaço Ribeirinho**: migrações nordestinas para os seringais da Amazônia. Dissertação de Mestrado, FFLCH-DG/USP, São Paulo, mimeo. 1996.

NEVES, Marlúcia Caândida de Oliveira. **A colocação e a casa de seringueiro**: *Exemplo de arquitetura vernácula da Amazônia*. Rio Branco: Gráfica TJ/AC. 2007.

OLIVEIRA, Ovídio Amélio de. **História Desenvolvimento e Colonização do Estado de Rondônia**. Porto Velho: Dinâmica Editora e Distribuidora Ltda, 2003.

TEDESCHI, Losandro Antônio. **Limites de gênero, limites do mundo**: memórias de mulheres agricultoras e a luta por direitos sociais. *Revista História Oral*, v. 12, n. 1-2: 177-206. 2009.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da. **História Regional: Rondônia**. 2 ed. Porto Velho: Rondoniana, 2003.

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia**: natureza, homem e tempo: uma planificação ecológica. Rio de Janeiro. 1982.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Nilson. **Seringueiros da Amazônia**: sobreviventes da fatura. Curitiba: Appris, 2014.

WOLFF, Cristina Schaeibe. **Mulheres da floresta**: outras tantas histórias. *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. VI, n.º. 1: 21-40, 2011.

Capítulo 2

Reserva extrativista Rio Ouro Preto/RO: a língua (gem) como elemento constituidor de identidade ¹

Bethânia Moreira da Silva Santos ²

Eva da Silva Alves ³

1 Introdução

Atualmente, no Brasil, inúmeros estudos linguísticos são realizados com a intenção de descrever a realidade linguística do país. Em geral, esses estudos procuram entender as relações que se estabelecem entre língua, cultura e sociedade, tendo em vista que a língua se diversifica à medida que há a interação social. As pesquisas dialetais, em especial as lexicais, estão entre os estudos que mais evidenciam o comportamento linguístico e cultural das comunidades de falas, pois através do léxico (vocabulário), as singularidades das pessoas e dos grupos sociais podem ser caracterizadas e identificadas.

¹ Neste artigo, pretende-se divulgar parte dos resultados da pesquisa de dissertação realizada pela primeira autora durante estudos de Mestrado, cuja dissertação intitula-se: *Aspectos do Ecossistema Linguístico da RESEX Rio Ouro Preto: um estudo lexical*. SANTOS, Bethânia Moreira da Silva. Dissertação de Mestrado – UNIR-2015.

²Doutoranda em Educação pela Universidade do Vale do Itajá (Univali) – Dinter com a Faculdade Católica de Rondônia. Mestre em Ciências da Linguagem, pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR, *Campus* de Guajará-Mirim/RO. Graduada em Letras e Respectivas Literaturas, pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR, *Campus* de Guajará-Mirim/RO. Membro do Grupo de Estudos Interdisciplinares das Fronteiras Amazônicas – GEIFA.

³Doutoranda em Educação pela Universidade do Vale do Itajá (Univali) – Dinter com a Faculdade Católica de Rondônia. Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), *Campus* de Porto Velho. Pós-graduada em Psicopedagogia Clínica e Institucional, pela Universidade Santo André, Pólo de Guajará-Mirim/RO. Graduada em Letras e Respectivas Literaturas, pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), *Campus* de Guajará-Mirim/RO. Membro do GEIFA – Grupo de Estudos Interdisciplinares das Fronteiras Amazônicas da UNIR e Membro do grupo de Pesquisa: “Desafios Socioambientais, Saberes e Práticas na Amazônia” (DGP-CNPq). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa de Rondônia (FAPERO). E-mail: evaalvesgm@yahoo.com.

O presente estudo foi desenvolvido com base nos pressupostos das Ciências do Léxico e dos estudos culturais amazônicos e objetivou a elaboração de uma breve caracterização e a reconstituição da memória social da comunidade rural da RESEX Rio Ouro Preto, no município de Guajará-Mirim/RO.

Pretende-se destacar, a partir do estudo lexical, as representações construídas por essas populações sobre o seu espaço vivido, assim como a importância dos saberes e práticas desses sujeitos na constituição da cultura e da identidade local. As razões para a escolha do léxico utilizado na região foram: a) a importância do léxico (vocabulário) local para a constituição do ecossistema linguístico da Amazônia brasileira; b) o fato do léxico (vocabulário) pertencer a uma variedade em uso há décadas e ainda não-sistematizada; e c) a carência de pesquisas e publicações científicas nesta área de investigação.

Estudar o léxico dessa comunidade linguística permitiu-nos compreender a forma como esses indivíduos se organizam no espaço em que estão inseridos, uma vez que o léxico abriu-nos possibilidades de conhecer um pouco mais da história social do povo que a constitui e o ecossistema linguístico da comunidade em questão.

Para esse estudo, levamos em conta os pressupostos apresentados por Aragão (2008) que diz: “Os modernos estudos linguísticos relativos ao léxico vêm se estendendo além das fronteiras da lexicologia, da lexicografia, da terminologia e da terminografia, chegando a outros ramos da linguística como a dialetologia, a sociolinguística e a etnolinguística.” A pesquisa foi norteada pelos estudos de Matoré (1953) que considera a Lexicologia uma disciplina próxima da sociologia; Loureiro (2001): pela noção de cultura Amazônia e das múltiplas representações dos sujeitos amazônicos apresentadas; Hall (1998), que destaca as instituições culturais, símbolos e representações como elementos constituidores de identidade; Teixeira & Fonseca (2001-2014) que, há muitos anos, estudam a história das comunidades tradicionais dos Vales do Guaporé e do Madeira e outros.

Pretendemos elencar algumas unidades do léxico reunido para mostrar, a partir da linguagem, as práticas, modos de vida, os saberes e a identidade próprios de populações rurais-ribeirinhas. Desta forma, acreditamos que contribuimos tanto para os estudos realizados na área da Lexicologia quanto para a historiografia da região supracitada.

2 A RESEX Rio Ouro Preto: constituição geográfica e sócio-histórica

Este tópico apresenta uma breve caracterização da RESEX Rio Ouro Preto, priorizando-se alguns aspectos relacionados à sua contextualização histórica e regional, destacando: o processo de colonização e povoamento da Amazônia e do Estado de Rondônia; as características sociodemográficas da unidade de conservação; e a localização geográfica e constituição sócio-histórica das populações rurais-ribeirinhas da RESEX.

2.1 Uma breve contextualização histórica regional: colonização e povoamento da Amazônia e do estado de Rondônia

De acordo com dados históricos recentes, publicados por estudos arqueológicos, a colonização da Amazônia teria iniciado por volta de oito a treze mil anos a.p. por indígenas. “Junto a essas primeiras populações seguiram diversas outras ondas migratórias que contribuíram para a demografia encontrada pelos europeus no século XVI”. (TEIXEIRA & FONSECA, 2014).

A cultura local se formou a partir da interação dessas populações com o ambiente amazônico. Sobre isso, Teixeira & Fonseca (2014) é muito instintivo ao afirmar:

Os processos adaptativos resultantes da interação dessas populações (*índigenas e europeus*⁴) com o ambiente amazônico durante séculos resultaram na distinção de dois tipos de cultura: a dos povos de várzea e de terra firme. Na várzea, ambiente rico em recursos naturais tais como pesca e fertilidade do

⁴ Grifo nosso.

solo, desenvolveu-se um tipo de cultura que a historiografia habituou-se a denominar complexa. Na terra firme, viviam os grupos denominados de estrutura mais simples. Embora em ambas as culturas houvesse a prática da agricultura de coivara, algumas outras características as diferenciavam. (TEIXEIRA & FONSECA, 2014).

Os primeiros europeus a navegarem o rio Amazonas em todo o seu curso foram os espanhóis. Outros povos instalaram entrepostos comerciais na Amazônia, seguidos pelos portugueses a partir da segunda década do século XVI que passaram a efetuar uma intensa campanha de expulsão desses povos. Finalmente, coube aos portugueses o domínio da maior parte da região.

O Estado de Rondônia⁵ tem sua história de colonização e povoamento inserida no contexto histórico da Amazônia, sendo motivados por fatores de ordem diversa, “prevalecendo sempre a busca contínua de riquezas minerais, vegetais e a consolidação de uma base própria, mercantilista, que garantisse lucro imediato às metrópoles”. (TEIXEIRA & FONSECA, 2014). Em termos gerais, a região é caracterizada como uma região multicultural, devido à diversidade sociocultural que apresenta e a grande influência populacional que sofreu durante todo seu processo de formação.

De acordo com alguns historiadores, estima-se que os primeiros povos a entrarem nessa região foram de origem *tapuia*⁶ do litoral brasileiro, mais precisamente de Belém do Pará, que vieram através do rio Madeira e rio Guaporé para a região do Arraial de Bom Jesus, onde atualmente é o município de Cuiabá, no Estado de Mato Grosso. Junto a eles seguiram os viajantes estrangeiros (portugueses e espanhóis) à procura de ouro e drogas do Sertão.

Com a descoberta de lavras de ouro no Guaporé e em seus afluentes, o interesse da Coroa Portuguesa em ocupar a região aumenta,

⁵ O Estado de Rondônia localiza-se na porção oeste da Região norte do Brasil, com uma extensão territorial de 237.576.167 quilômetros quadrados. O Estado limita-se ao nordeste e norte com o Amazonas, leste e sudeste com o Mato Grosso, oeste faz fronteira com a Bolívia e noroeste com o Estado do Acre.

⁶ As populações *tapuias* seriam a mistura de índios e colonos.

considerando, estrategicamente, a questão geográfica. (TEIXEIRA & AMARAL 2009, p.115). Nessa época, imperava no Brasil Colônia o regime de escravidão. Questões que contribuíram para que o Vale do Guaporé fosse refúgio de negros rebelados e dos demais negros cativos, que após serem abandonados⁷ à própria sorte por seus senhores, tornaram-se donos de seus destinos, juntando-se aos quilombos. (TEIXEIRA & PINTO, 2013). E assim, várias comunidades foram fixadas às margens do Guaporé.

Além da população negra, a sociedade do Vale do Guaporé/Mamoré foi composta por nordestinos, índios, mestiços, europeus e outros que sobreviveram durante o Primeiro Ciclo da Borracha como população extrativista contribuindo grandemente para a constituição do ecossistema multicultural e plurilinguístico da região do Rio Ouro Preto, pois grande parte da população que lá reside originou do rio Guaporé/Mamoré e seus afluentes. Isso porque, no século XIX, em razão da exploração do látex, teve início a crescente colonização de neobrasileiros na região do Vale do Guaporé/Mamoré. Esse período ficou conhecido como o Primeiro Ciclo da Borracha⁸. Conforme afirma Teixeira & Fonseca (2001), o povoamento e exploração dos seringais da região, que hoje corresponde os municípios de Porto-Velho e Guajará-Mirim, iniciou-se com o I Ciclo da Borracha. A região tornou-se um polo atrativo de migrantes para região em busca de trabalho na extração do látex. Contudo, a partir 1920, a borracha brasileira sofreu grande desvalorização no mercado internacional, isso porque na Malásia, houve um elevado crescimento da produção do látex. Assim, encerrou-se o Primeiro Ciclo da Extração da Borracha na Amazônia brasileira.

Com a 2ª Guerra Mundial, no século XX, e os mercados mundiais pela goma elástica (látex), foram determinantes para que o estado brasileiro promovesse uma nova política de colonização na Amazônia

⁷ Com o esgotamento das minas auríferas da Bacia do Guaporé, a Coroa Portuguesa abandona a região, deixando aos negros a responsabilidade de proteger a região conquistada. (TEIXEIRA & AMARAL 2009, p. 115).

⁸O primeiro Ciclo da Borracha se deu quando o processo de vulcanização da borracha é descoberto por Charles Goodyear e Macintosh (1800-1960) em 1839. Período em que a borracha conquistou os mercados mundiais.

enviando para as áreas extrativistas um grande número de migrantes nordestinos, denominados “Soldados da Borracha”, a fim de realizarem a exploração vegetal na região.

Além dos trabalhadores atraídos de várias partes do Brasil para os seringais, naquele período, entraram em Rondônia milhares de pessoas de diferentes partes do Brasil e do Mundo para trabalhar na construção da ferrovia Madeira-Mamoré. Entre elas destacaram-se: bolivianos, indianos, chineses, gregos, barbadianos, cubanos, espanhóis, norte-americanos, libaneses, portugueses e migrantes nordestinos, contribuindo, assim, para a formação do perfil social que temos hoje no estado de Rondônia, mais especificamente na RESEX Rio Ouro Preto.

Até o início do século XIX, a bacia do rio Ouro Preto era apenas uma indicação geográfica de seringais do Município de Guajará-Mirim. Naquele período, a região era habitada por indígenas de várias etnias, sobretudo Pacaás Novos. Conta-se que foi a partir da segunda metade do século XIX que a região cresceu demograficamente com as entradas de diferentes migrantes e imigrantes que vieram para Amazônia em busca de melhores condições de vida.

Apesar de ainda não haver registros e dados históricos precisos sobre a data de ocupação da região que hoje pertence à RESEX rio Ouro Preto, acreditamos que ela tenha sido ocupada, em consonância à construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, uma vez que há relatos, nas narrativas orais de atuais moradores locais, que confirmam a presença de imigrantes trabalhadores da Estrada de Ferro na região, naquele período.

2.2 Os primeiros habitantes do rio Ouro Preto

Conforme relatos dos moradores do rio Ouro Preto, os primeiros habitantes do rio Ouro Preto foram: indígenas, bolivianos, indianos, gregos, remanescente quilombolas, norte-americanos, sírios, libaneses e imigrantes nordestinos, denominados “soldados da borracha”, que em

culminância, compartilharam culturas, saberes, crenças, vivências, línguas entre outras peculiaridades, formando uma população tipicamente Amazônica.

Dispostos ao longo das várzeas do rio Ouro Preto, esses grupos chegavam às áreas do rio Ouro Preto ou para abrir seringais ou para produzirem borracha que seriam escoadas pela Ferrovia Madeira Mamoré. Os “soldados da borracha” trabalhavam com base no regime dos “patrões” de seringa e através do sistema de aviamento.

Conhecidos na época como “barriga gorda”, os patrões eram responsáveis pelo domínio das relações comerciais dos seringueiros e, muitas vezes, de suas vidas privadas. Sobre este aspecto Campos (2009, p. 52) afirma:

Embora legalmente os seringalistas não tivessem a titulação das “colocações” sob seu domínio, controlavam todo o uso e acesso aos recursos naturais nas áreas que estabeleciam como “seus” seringais, controlando também a entrada dos seringueiros, que eram por eles *colocados*, daí a origem do termo *colocação* para designar sítios que incluem estradas de seringa, mediante acordo de trabalho. (CAMPOS, 2009, p. 52).

Com relação à extração e venda do látex, o seringueiro só podia extrair o produto em sua colocação e só tinha permissão para vender seu produto (látex) no barracão do seringalista. A compra das mercadorias de que necessitava também neste barracão, por preços bem elevados em comparação ao comércio de Guajará-Mirim.

De acordo com Campos (2009), a ocorrência de conflitos envolvendo indígenas e seringueiros era frequente até os anos sessenta. Conhecidos como homens da mata, “os indígenas, às vezes, derrubavam as cuias de látex das seringueiras e penduravam-nas ao longo do caminho, ou ainda perfuravam-nas com flechas” e, muitas vezes, praticavam atos canibalescos com os seringueiros (CAMPOS, 2009).

Os conflitos envolvendo extrativistas e indígenas só diminuíram no período da Segunda Guerra Mundial. Esse período é marcado pelo aumento do contingente migratório na região. A estimativa nesta época era

que havia na área do rio Ouro Preto cerca 250 colocações algo em torno de seiscentas facas (seringueiro).

Com a “queda da borracha”, os seringueiros procuraram outros meios de sobrevivência. Alguns voltaram para sua terra natal, outros, em grande maioria descendentes desses seringueiros, buscaram oportunidade de trabalho na cidade; alguns, porém, optaram em permanecer às margens do rio Ouro Preto e desenvolver a agricultura de subsistência e complementarmente a caça e a pesca.

Em 1970, a exploração da borracha comprometeu o desenvolvimento da Amazônia, pois era uma economia sem perspectiva de estruturação de uma sociedade, não havia desenvolvimento da agricultura e, conseqüentemente, de seu povo. Diante desse cenário, foram criados pelo INCRA os primeiros assentamentos dirigidos com o fim de reforma agrária. Naquele período, observou-se o ciclo econômico expansionista da Amazônia, incentivado por uma série de medidas adotadas pelo Estado para a dinamização econômica, com a implantação dos grandes projetos em setores estratégicos de energia, mineração, agroindústria e agropecuária.

Iniciaram-se também os projetos de colonização na região, em decorrência da tensão criada com o processo de transformação capitalista ocorrido na agricultura e o crescimento da organização social no campo (MICHELOTTI, 2001 *apud* DORIA &AZEVEDO RAMOS, 2007). “Esses projetos de desenvolvimento da Amazônia [...] impuseram enormes ônus sociais, culturais e ambientais, convertendo terras, floresta e rios em estradas, [...], desmantelando o que tornava a região singular.” (ARNT, 1994 *apud* DORIA &AZEVEDO RAMOS, 2007, p.21).

Em 1985, foi lançado o Plano Nacional de Reforma Agrária, configurando-se como “a reforma agrária dos seringueiros”, com o objetivo de legitimar a posse e reconhecer os direitos à terra àqueles que nela viviam e trabalhavam há muitos anos.

Em 1989, as Reservas Extrativistas foram legitimadas, através da Lei nº 98.897, de 30 de janeiro de 1990, tendo como executor o IBAMA.

Esta lei tinha como objetivo proteger o espaço territorial de interesse social e ecológico, garantindo os meios de vida, sustentabilidade e condições de reprodução física e cultural da população extrativista que tradicionalmente habitava naquelas áreas.

De acordo com Campos (2009 p.13): “O zoneamento econômico-ecológico de Rondônia definiu a Zona IV (Guajará-Mirim e Nova Mamoré) como base para o assentamento e desenvolvimento do extrativismo em Rondônia”. Essa divisão, somada à vontade dos moradores daquelas áreas, fez com que fosse definido, definitivamente, o tão sonhado zoneamento agrário.

2.3 Características sociodemográficas da RESEX Rio Ouro Preto

A RESEX Rio Ouro Preto abrange uma área de 204.583 hectares e localiza-se no extremo Oeste do estado de Rondônia, nos municípios de Guajará-Mirim e Nova Mamoré. Limita-se ao Norte com a República da Bolívia, Terra Indígena Lage e Parque Estadual de Guajará-Mirim, ao Sul e oeste com a Reserva Biológica Estadual do Rio Ouro Preto e Reserva Extrativista Estadual do Pacaás Novos, e ao Leste com a Terra indígena Uru-eu-wau-wau. Sua história de colonização e povoamento está inserida no contexto histórico de ocupação da Amazônia Brasileira, sendo marcada pelos ciclos da borracha, pelo ciclo da agricultura ocorrida nos anos 70 e pela formação do estado de Rondônia.

A RESEX Rio Ouro Preto foi criada em 13 de março de 1990, sob o decreto nº. 99.166, em Guajará-mirim e Nova Mamoré, com o objetivo de assentar ribeirinhos, seringueiros, pescadores e seus moradores antigos, dando-lhes o direito de posse e utilização da terra com autossustentabilidade e conservação dos recursos naturais renováveis.

A população da RESEX Rio Ouro Preto é composta, naturalmente, por pessoas caracterizadas como populações tradicionais. Esses sujeitos amazônicos estão intimamente ligados à preservação dos valores culturais, de tradições históricas sociais originárias de seu processo de

formação⁹, sem, contudo, deixar de aderir ao que é novo, ao que é moderno, estando, portanto, sempre em sintonia com as mudanças que ocorrem na região e com as que chegam até ela.

De acordo com o último diagnóstico socioeconômico realizado no ano de 2009 pelo ICMBio, a estimativa de populações tradicionais ribeirinho-extrativistas é de 642 habitantes e cerca de 175 famílias, distribuídas nas comunidades de: Nova Colônia, Ramal do Pompeu, Nossa Senhora dos Seringueiros, Nova Esperança, Ramal dos Macacos, Floresta, Divino Espírito Santo, Três Josés, Ouro Negro, Petrópolis e Sepitiba. E, ainda, por populações não extrativistas que moram nas áreas de propostas de exclusão e práticas pecuaristas, sobretudo, não consideradas “beneficiárias” não incluídas no índice de números populacionais (CAMPOS, 2009).

Tratando-se da questão cultural, a RESEX Rio Ouro Preto tem um demonstrativo de vários fatores que influenciam o maior ou menor envolvimento dos moradores em atividades festivas, recreativas e políticas. Pode-se dizer que, além das atividades coletivas ou cooperativas relacionadas às atividades produtivas e/ou de subsistência observadas na RESEX Rio Ouro Preto, acontecem outras manifestações: festejos, encontros religiosos, campeonato de futebol, reuniões políticas e familiares.

Nesse contexto, na RESEX Rio Ouro Preto, a cultura que se distingue pelo modo de vida particular, pela identidade, pela história da formação das comunidades, pelos valores culturais de uma população tradicional ribeirinha, cujas ações são propícias para a conservação do meio em que os sujeitos vivem. O perfil social observável nas comunidades é formado por indígenas, agricultores, seringueiros e ribeirinhos.

As práticas extrativistas são ecologicamente sustentáveis e a exploração dos recursos naturais é apontada como melhor forma de valorização da região, garantindo o controle do acesso aos recursos naturais por seus usuários, assegurando, assim, o direito e reconhecimento regional.

⁹ Conforme já foi mencionado, a população da RESEX é formada por diversas etnias: índios, negros, europeus e sertanistas formando uma população cabocla.

2.4 Aspectos geográficos

Em relação aos aspectos naturais, a RESEX Rio Ouro Preto é rica em biodiversidade marcada pela presença de diferentes espécies vegetais e animais, planícies inundáveis de floresta de várzea, onde se multiplicam no verão dunas de areias muito finas e brancas. “O clima da área da RESEX é quente e úmido, com temperatura média anual de 25°C, média máxima de 32°C e média mínima de 21°C” (CAMPOS, 2014). Notavelmente, é uma região de natureza exuberante onde a “mata” evidencia características peculiares.

Vale destacar que o Rio Ouro Preto contribuiu, significativamente, no processo de colonização e desenvolvimento das antigas comunidades do Rio Ouro Preto e do Município de Guajará-Mirim. Suas rotas fluviais fortaleceram a economia das regiões, uma vez que, por elas, escoavam o látex dos antigos seringais do Rio Ouro Preto para o município de Guajará-Mirim, antes da decadência da “borracha” na região nos últimos anos do século XIX. Além disso, essas rotas favoreceram o crescimento demográfico da região uma vez que transitaram pela bacia do Rio Ouro Preto diferentes etnias¹⁰.

3 Língua(gem), cultura e sociedade: as identidades sociolinguísticas em questão

Língua(gem), cultura e sociedade estão intimamente relacionadas, pois não é de hoje que essas instituições sociolinguísticas vêm sendo estudadas pelos linguistas e por outros estudiosos das Ciências Humanas. Conforme Mussalim & Bentes (2008, p.21), “[...] a história da humanidade é a história dos seres organizados em sociedades e detentores de um sistema de comunicação oral, isto é, de uma língua”. A língua como

¹⁰ Entre eles destacamos: indígenas, remanescentes quilombolas, gregos, barbadianos, turcos, sírios, libaneses, bolivianos e nordestinos denominados “soldados da borracha”.

mecanismo de comunicação social constitui uma rede de referências e valores culturais, passíveis de modificação à medida que surgem novas necessidades de comunicação, e/ou por processos socioculturais e linguísticos.

Para Bagno (2007, p. 36): “A língua é um processo, um fazer-se permanente e nunca concluído. A língua é uma atividade social, um trabalho coletivo empreendido por todos os seus falantes, cada vez que ele se põe a interagir por meio da fala ou da escrita.” Nesse contexto, podemos afirmar que a língua ou linguagem é relevante para a formação da cultura de nossa comunidade, em particular da RESEX Rio Ouro Preto, pois nas interações sociais, os falantes apresentam peculiaridades linguísticas do contexto que estão inseridos.

Isto porque, segundo Bagno (2007, p.47), “[...] toda língua é um feixe de variedade. Cada variedade linguística tem suas características próprias, que servem para diferenciá-la das outras variedades”. Cada variedade se torna resultado das peculiaridades das experiências históricas do grupo que a fala. As relações que se estabelecem entre língua, sociedade e cultura se manifestam no léxico, nas palavras e nos termos.

Como bem diz Aragão (2008) ao citar Lévi-Strauss (1975, p. 86):

A relação entre cultura e linguagem (incluindo a língua como modo de manifestação de linguagem) nem sempre é bem definida, podendo ser vista sob os seguintes aspectos: a) produto da cultura – isto é “uma língua, em uso na sociedade, reflete a cultura geral da população”; b) parte da cultura – ou seja, “constitui um de seus elementos, dentre outros”; e c) condição da cultura – é por meio da linguagem que o indivíduo adquire a cultura de seus grupos.

Por meio da língua(gem) podemos destacar características identitárias de um determinado grupo dentro da sociedade, e também evidenciar aspectos sociais, históricos, culturais e linguísticos deste grupo e as motivações inerentes a ele dentro de um contexto social.

Sobre identidade, Rajagopalan (1998, p. 41) afirma: um indivíduo se constrói na língua e através dela. Para o autor, a identidade é o conjunto de características singulares que identificam as pessoas atribuindo a elas

a individualidade. “[...] a construção da identidade de um indivíduo na língua e através dela depende do fato de a própria língua em si ser uma atividade em evolução e vice-versa”. (RAJAGOPALAN, 1998. p. 41)

No mundo atual, dito moderno, a globalização proporciona constantes mudanças, onde as práticas sociais ditas tradicionais são examinadas e reformuladas à luz de novas informações recebidas sobre velhas práticas mudando seu caráter.

No caso da RESEX Rio Ouro Preto, as populações que as constituem são, naturalmente, pessoas caracterizadas como populações tradicionais. Esses sujeitos amazônicos estão intimamente ligados à preservação dos valores culturais, de tradições históricas sociais originárias de seu processo de formação¹¹, sem, contudo, deixar de aderir ao que é novo, ao que é moderno, estando, portanto, sempre em sintonia com as mudanças que ocorrem na região e com as que chegam até ela.

Stuart Hall em “*A identidade cultural na pós-modernidade*” discute “como as identidades modernas estão sendo descentradas”, isto é, “deslocadas ou fragmentadas nas sociedades contemporâneas”. Segundo o autor, as mudanças estruturais sob as práticas culturais e a noção do que é cultura estão transformando as sociedades modernas. O que implica na descentralização de indivíduos e na constituição de novas identidades nas sociedades contemporâneas.

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentralização do sujeito. (HALL, 2006, p.06).

¹¹ Conforme já foi mencionado, a população da RESEX é formada por diversas etnias: índios, negros, europeus e sertanistas formando uma população cabocla.

Nesse contexto, a identidade e a língua em particular não são vistas apenas como algo direcionado ao que é tradicional dentro de uma sociedade, mas como algo dinâmico que adere o que é tradicional e moderno ao mesmo tempo.

O caráter da mudança de identidade na modernidade tardia revela que sociedades tradicionais estão em processos de transformações do tempo e do espaço. Neste ponto, a identidade é vista como fragmentação ou resultado de pluralização de aspectos sociais, culturais, ideológicos e particulares do indivíduo, uma vez que diferentes fatores externos e internos a ele podem ser relacionados. Assim, temos identidade como representação de ideologias, raça, cor, gênero, cultura, classe social etc.

A ideia de que as identidades eram plenamente unificadas e coerentes e que agora se tornaram totalmente deslocadas é uma forma altamente simplista de contar a estória do sujeito moderno. [...] a época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de individualismo, no centro da qual erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade. [...] As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. [...] a história moderna do sujeito individual reúne dois significados distintos: por um lado, o sujeito é “indivisível” — uma entidade que é unificada no seu próprio interior e não pode ser dividida além disso; por outro lado, é também uma entidade que é “singular, distintiva, única”. (HALL, 2006, p.06).

Se destacarmos que a linguagem é um dos principais elementos constituidores de identidade, perceberemos que a língua ou linguagem é relevante para a formação da cultura de nossa comunidade, pois, nas interações sociais, o falante apresenta diversas peculiaridades do contexto em que vive.

Ainda sobre a identidade, Stuart Hall (2006) afirma:

A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Contudo, existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada” e “transformada”. (HALL, 2006, p. 06).

É, portanto, no espaço social, através da língua que ela pode ser formada.

Para Bagno (2007, p. 36): “A língua é um processo, um fazer-se permanente e nunca concluído. A língua é uma atividade social, um trabalho coletivo, empreendido por todos os seus falantes, cada vez que ele se põe a interagir por meio da fala ou da escrita.” A língua como elemento constitutivo de identidades também vai se construindo e reconstruindo, à medida que há interação dos falantes na comunidade permitindo, a cada dia, a criação de novas identidades sociolinguísticas.

Cada enunciado é, para o falante, um ato de identidade. Assim sendo, as variações linguísticas exercem um papel importante na sociedade, pois correspondem ao legado da humanidade, expressando, para cada época e espaço, traços singulares em uma cultura plural.

Nesse contexto, pode-se afirmar que o léxico representa as marcas identitárias dos falantes e os traços que indicam sua origem geográfica, *status* socioeconômico, graus de escolarização, idade, sexo, mercado de trabalho e redes sociais. Em relação a isso, Antunes (2007, p.42) explica que:

[...] o léxico é mais do que uma lista de palavras à disposição dos falantes. É mais do que um repertório de unidades. É um depósito dos recortes com que cada comunidade vê o mundo, as coisas que o cercam, o sentido de tudo [...] o léxico expressa magistralmente a função da língua como elemento que confere às pessoas identidades: como indivíduo e como membro pertencente a um grupo. (ANTUNES, 2007, p.42).

Portanto, como parte das populações amazônicas, os sujeitos ribeirinhos da RESEX Rio Ouro Preto estão propensos a variações linguísticas lexicais condicionadas por fatores extralinguísticos de relevância histórica, cultural, política e social, marcadas, principalmente, pelos contatos dos moradores com outras comunidades linguísticas, permitindo a formação do ecossistema linguístico da comunidade em estudo.

4 As marcas identitárias culturais encontradas no léxico na RESEX Rio Ouro Preto

Após o registro e análise dos dados das entrevistas, identificamos algumas marcas identitárias culturais presentes nas falas dos moradores da RESEX Rio Ouro Preto. Para exemplificar as ocorrências, apresentamos, abaixo, alguns fragmentos das entrevistas, enfatizando os sentidos atribuídos às marcas identificadas.

4.1 Ancestralidade

(68) “[...] meu pai era índio [...] eu não sei nem onde ele nasceu, sei que ele veio dá [...] quando eu nasci ela já era bem civilizado [...]”. (S57ML)

(69) “Eu vim cum meu pai [...] eu vim de lá cum meu pai nu tempo dos arigós. Meu pai era cearense”. (S59PP)

Pelo contexto, compreendemos que o informante do enunciado (68) faz referência à sua ancestralidade indígena e o informante do enunciado (69) à ancestralidade nordestina. Eles as reconhecem por meio de antecedentes históricos. No processo de construção do sentido de pertencimento, tais grupos são considerados como diferentes da maioria da população da região onde vivem. Isso se expressa no uso de categorias classificatórias: “*meu pai era índio*”, e “*Meu pai era cearense*”. Conforme Hall (2005, p. 11): “Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos”.

A região do Rio Ouro Preto é cercada de terras indígenas. Além disso, os *índios* foram os primeiros habitantes a ocupar a região. Dessa forma, contribuíram e ainda contribuem com o patrimônio cultural e linguístico que temos hoje na região.

Ao analisarmos as lexias *arigós* e *cearense* percebemos que a configuração identitária parte de um conjunto mais amplo de ressignificação pelo processo histórico-social. Os *arigós*, embora sejam categorizados como todos aqueles que exercem “função intelectual, e, sim, tem direito a

seu salário por exercer trabalho braçal, árduo, bruto, independente de inteligência”, é no contexto local, referenciados como aqueles protagonistas originários das regiões nordeste do Brasil, em maioria do Ceará, que, no período Áureo da extração da *Borracha*, reconfiguram seus modos de vidas e constituem novas identidades no interior da Amazônia.

4.2 Relação com a biodiversidade

As populações rurais-ribeirinhas do rio Ouro Preto têm uma relação profunda com a natureza. Os seus modos de vida estão ligados à dinâmica dos ciclos naturais. Possuem, dessa forma, saberes sobre o ecossistema, a biodiversidade e os recursos naturais como um todo. O reconhecimento sobre o espaço natural em que vivem é “materializado através de um conjunto de técnicas e sistema de uso e manejo dos recursos naturais, adaptados às condições do ambiente em que vivem”. (CRUZ, 2012). Vejamos um fragmento da fala de uns dos informantes onde esse aspecto é evidenciado:

(69) “[...] Os animais realmente é único vivente que vive junto com a gente, e a gente, certo, a gente abate mais com cuidado, assim, pra (para) não acabar [...]”. (S09DN)

Embora a *floresta/mata* e os animais sejam essenciais para a sobrevivência e economia, a conservação é visível. Isto porque a biodiversidade tem, para esses grupos, importância material (fonte de recurso e valor simbólico e afetivo) e é referência para a construção das identidades dessa comunidade.

4.3 Trabalhos e reciprocidade

Na pesquisa, foram apontados pelos entrevistados alguns itens lexicais característicos para identificação da racionalidade econômico-produtiva da região. Essas palavras fazem parte do uso da linguagem

cotidiana dos informantes e são utilizadas em torno das atividades agro-extrativistas, ribeirinhas e do meio ambiente em que vivem. Nos fragmentos a seguir, podemos evidenciar algumas dessas atividades:

(70) Minha atividade de vida é a seringa e roça, fazer farinha, levo pá (para) rua (cidade) vendo [...] essa é minha atividade, café também né, que eu tenho um cafezinho ali também que me ajuda, também, então é isso aí. (S09DN).

Como já mencionado, a floresta/mata é essencial para a sobrevivência econômica e manutenção da identidade cultural da população tradicional da RESEX. É nela que se encontram diferentes espécies vegetais com potencial de uso e alimentação.

A *seringa*, por exemplo, foi uma das primeiras atividades desenvolvidas na região, sendo depois substituída por outras práticas produtivas. “[...] logo que eu nasci meu pai já trabalhava aqui numa colocação que nem existe mais, que era aqui em baixo [...] ele já morava aí e *cortava seringa* [...]”. (S07AT)

A *roça*, nome localmente utilizado para denominar áreas de pequenas plantações de produtos agrícolas, é hoje, como já especificado, uma das principais atividades desenvolvidas na região.

A diversidade de animais silvestre é grande na área da Reserva. Por conta disso, a pesca e a caça desempenham um papel significativo em termos de alimentação familiar. Contudo, o destino da produção dessa comunidade ribeirinha é prioritariamente o consumo próprio.

Dentre as *lexias* que denotam as práticas produtivas de caça e pesca destacam-se: Linhada, Flecha, Caniço, Zagaia, Espinhel, Fachear, Tarrafa, Agaiar, Varais-de-anzóis, Jogar zagaia, Zagaiar, Trambuco, Armadilha, Batição, Alçapão, Caça acuada, Paca, Cutia, Queixada, Anta, Porcão, Java-li, Tatu, Nambu, Jacu, Veado, Terra firme, Baixo, Minha área, Espera, Montar, Dormir no trepeiro.

As populações tradicionais ribeirinhas da RESEX Rio Ouro Preto mantêm inter-relações com outros grupos similares na região onde vi-

vem. Relações de natureza cooperativa e é mediante essa forma de interação que constroem sua própria identidade.

4.4 Territorialidade

A relação com o território é outra característica marcante do grupo cultural da RESEX Rio Ouro Preto. Foi possível identificar, através do léxico, relações de pertencimento e reconhecimento em relação a certos lugares específicos. É o que podemos evidenciar nos fragmentos a seguir:

(71) “Rapais [...] já tive por esse meio de mundo: *Guaporé*, *Mamoré* [...] Eu morei no *Poção* oito anos, no *Pacaás Nova* [...] meus filho tudo pequeno”.

(72) “Ah, já morei em um *bocado de lugar*. Só *aqui dentro* morei mais de [...] são três *colocação* que eu morei [...] lá o *Cajueiro* é uma, outra lá no *Estreito*”.

Como bem afirma Cruz (2012, p. 596), as populações tradicionais “normalmente têm longa história de ocupação territorial sobre o espaço em que vivem”. Essas histórias, segundo o autor, são expressas numa relação de ancestralidade, memórias e sentimentos de pertencimento em relação a certas áreas e lugares específicos. Sendo, neste caso, o território fonte de forte valor simbólico e afetivo. Dessa forma, lexias como *Estreito*, *Poção*, *Pacaás Nova*, *bocado de lugar*, *aqui dentro*, *colocação*, *Cajueiro*, *Guaporé* e *Mamoré* determinam a constituição dos modos de vida e das identidades da comunidade em questão.

4.5 Cultura Ribeirinha

No contexto da RESEX Rio Ouro Preto, a hidrografia é um dos elementos marcantes no desenvolvimento e na constituição da identidade e da cultura do homem ribeirinho. A relação de homem/rio proporciona a criação de uma cultura ímpar, constituída em torno da realidade local, dos rios e dos animais, possibilitando, desta forma, que esses sujeitos amazônicos se constituam como seres singulares, revelando suas formas de vida.

No contexto amazônico, a hidrografia é um dos elementos marcantes no desenvolvimento e na constituição da identidade e da cultura do homem ribeirão. Discutindo sobre esse tema, Amaral (2009 p.133) afirma que: “Os rios da Amazônia podem representar muito mais que um referencial geográfico, podem revelar um significado maior, de um rio personificado que constrói memórias, [...] que repassa ensinamento transmitido pela oralidade [...]”. Essa transmissão da oralidade é o que constitui os sujeitos amazônicos. Para Loureiro (2001, p.126), “O rio é tudo. Ele está intimamente ligado à cultura e à sua expressão simbólica”.

Essa representação singular permite que o homem ribeirão expresse, através da linguagem, suas crenças, ideologias, seus saberes e suas memórias, contribuindo, assim, para a constituição do espaço em que vive. Sobre esse tema, Kozel (2009 *apud* Souza, 2004, p. 06) afirma que: “[...] a representação é uma forma de linguagem impregnada de significados e valores sociais refletindo a realidade ou vivência social dos sujeitos”. Assim sendo, os sentidos, culturalmente construídos por intermédio das paisagens, das imagens, transformam-se em signos que evidenciam o cotidiano dos práticos¹² ribeirinhos.

4.6 Identidade rural-urbana

Destacam-se variantes linguísticas lexicais determinantes para constituição da identidade rural-urbana local, resultantes de um diferencial linguístico influenciado sócio e culturalmente por fatores diversos. É possível encontrar, através do léxico dessas populações extrativistas, traços de ruralidade e de urbanização que possibilitam a identificação de elementos da realidade local que são determinantes para representar aspectos de sua constituição sócio-histórica. Conforme Cruz (2012, p. 597), é mediante a interação de natureza cooperativa ou construtiva que as comunidades constroem, de maneira relacional, suas próprias identidades.

¹² Termo utilizado por Souza (2004) para designar o sujeito, nascido ou não na área ribeirinha da Amazônia, que conhece, orienta, navega e pilota os barcos nas épocas das cheias e vazantes.

5 Considerações finais

Os resultados da pesquisa evidenciam que, nas interações sociais, no contexto ribeirinho-extrativista, os sujeitos preservam marcas identitárias linguísticas e culturais de uma sociedade com características rurais tipicamente amazônicas, mas que são influenciadas socialmente e culturalmente pelas comunidades urbanas, permitindo que haja, entre os falantes, a oscilação entre o falar rural e o falar urbano. Observou-se que, no ato de interação comunicativa, as populações tradicionais da RESEX Rio Ouro Preto transformam e adéquam os sentidos das palavras de acordo com a realidade vivida e com seus objetivos comunicativos.

Os estudos em literaturas especializadas: história regional e local, obras técnicas, que caracterizam e descrevem o ambiente da pesquisa; aspectos ambientais, socioeconômicos, culturais, institucionais, práticas produtivas, uso e manejo dos recursos naturais proporcionaram a compreensão constitutiva das unidades lexicais, as quais foram de utilidade incontestável para o desempenho deste trabalho.

Referências

- ANTUNES, Irlandé. **Muito além da gramática**: por um ensino de línguas sem pedras no caminho. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.
- ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de. **O Léxico das Plantas Medicinais no Nordeste**: Uma Abordagem Etnolinguística. Universidade Federal do Ceará - UFC. Fortaleza-CE, 2008. Acessado em: <http://www.profala.ufc.br/ProjetoPlantasMedicinais.pdf>
- BAGNO, Marcos. **Nada na língua é por acaso**: por uma pedagogia da variação linguística. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.
- CAMPOS, Simone Vieira de. **Caracterização da Reserva Extrativista Rio Ouro Preto**. São Paulo: Ministério do Meio Ambiente – ICMBio, 2009.
- CAMPOS, Simone Vieira de. **Plano de Manejo Reserva Extrativista do Rio Ouro Preto/RO**. BRASÍLIA: Ministério do Meio Ambiente – ICMBio, 2014.

CRUZ, Valter do Carmo. Povos e comunidades tradicionais. In: CALDART, Roseli et al. (Org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro/São Paulo: EPSJV/Expressão Popular, 2012. p. 594-600.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaraciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

LOUREIRO, João Jesus Paes: **obras reunidas. Poesia I**. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

MATORÉ, George. (1953), **La Méthode en Lexicologie**: domaine français. Paris: Marcel Didier, 1953.

MUSSALIM, Fernanda; Bentes, Anna Christina: **Introdução à Linguística** – v.1: domínios e fronteiras. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

MUSSALIM, Fernanda; Bentes, Anna Christina: **Introdução à Linguística** – v.2: domínios e fronteiras. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **O conceito de identidade em linguística**: é chegada a hora de uma reconsideração radical? Tradução de Almiro Pisetta. In: SIGNORINI, Inês (Org.). *Lingua(gem) e Identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1998.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da. **História Regional: Rondônia**. 2ª ed. Porto Velho: Rondoniana, 2001.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; AMARAL, Gustavo Gurgel do. As populações negras da bacia do Guaporé: formação etno-histórica, espaço e natureza. In: AMARAL, Nair Ferreira Gurgel do (Org.). **Multiculturalismo na Amazônia**: o singular e o plural em reflexões e ações. Curitiba: CRV, 2009.

TEIXEIRA, Reginilson dos Santos. PINTO, Auxiliadora dos Santos. Metáforas na fala de remanescentes de quilombos do vale do guaporé: um estudo semântico-lexical. **Revista Eletrônica Igarapé**- Nº 02, Setembro de 2013- ISSN 2238-7587. Disponível em: <<http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/745/797>> Acesso em:

Capítulo 3

Comunidade ribeirinha de São Carlos: identidade e o fluir das bases – “Quem nós podemos nos tornar”? ¹

Renato Fernandes Caetano ²

Raimundo Nonato Pereira da Silva ³

Eva da Silva Alves ⁴

“Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual *algo começa a se fazer presente*”. (HEIDEGGER, epígrafe usada BHABHA, 2014).

¹ Este artigo apresenta reflexões e olhares preliminares sobre o tema e faz parte da pesquisa de tese intitulada “COMUNIDADE DE SÃO CARLOS (BAIXO MADEIRA, PORTO VELHO/RO): Deslocamento, Conflitos Socioambientais, Identidade e Territorialidade”, conduzida pelo primeiro autor e que conta com apoio financeiro de custeio pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Rondônia (FAPERO). Registramos os agradecimentos ao licenciado em Filosofia Emmanuel Abraham Lugo Nuñez pela leitura, críticas e sugestões a este trabalho.

² Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Especialista em Filosofia: Ensino de Filosofia pela Faculdade Católica de Rondônia (FCR). Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano (CEUCLAR). Professor e Coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia da Faculdade Católica de Rondônia. Pesquisador e Líder do Grupo de Pesquisa: “Desafios Socioambientais, Saberes e Práticas na Amazônia” (DGP-CNPq). Bolsista e Coordenador de Projeto com apoio financeiro de custeio pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Rondônia (FAPERO). E-mail: renato@fcr.edu.br.

³ Doutor em Ciência Política (UFRGS) e Professor do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu Doutorado em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Manaus, Amazonas, Brasil. E-mail: acopia-nonato@gmail.com.

⁴ Doutoranda em Educação pela Universidade do Vale do Itajá (Univali) – Dinter com a Faculdade Católica de Rondônia. Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), *Campus* de Porto Velho. Pós-graduada em Psicopedagogia Clínica e Institucional, pela Universidade Santo André, Pólo de Guajará-Mirim/RO. Graduada em Letras e Respectivas Literaturas, pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), *Campus* de Guajará-Mirim/RO. Membro do GEIFA – Grupo de Estudos Interdisciplinares das Fronteiras Amazônicas da UNIR e Membro do grupo de Pesquisa: “Desafios Socioambientais, Saberes e Práticas na Amazônia” (DGP-CNPq). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa de Rondônia (FAPERO). E-mail: evaalvesgm@yahoo.com.

1 Introdução

Para Leach, “[...] as sociedades reais não podem jamais estar em equilíbrio” (1995, p. 68), pois essas sociedades “[...] existem no tempo e no espaço. A situação demográfica, ecológica, econômica e de política externa não se estruturam num ambiente fixo, mas num ambiente em constante mudança” (LEACH, 1995, p. 69). Da mesma forma, devemos entender a identidade, ou seja, as situações externas fazem com que a identidade esteja em processo contínuo de mudança, de transformação e em processo de diferenciação.

Stuart Hall (2014) e Homi K. Bhabha (2014) constatam uma completa desconstrução das perspectivas identitárias e colocam que “encontramo-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão.” (BHABHA, 2014, p. 19). Nessa direção, se fala em crise de identidade e que as identidades modernas estão sendo descentradas, deslocadas ou fragmentadas. Neste cenário, pode-se pensar a fronteira como o espaço desta diferenciação, espaço onde algo começa, se faz presente. É neste sentido que, para Bhabha, estamos vivendo nas “fronteiras do ‘presente’” e, de certa forma, nas “fronteiras da destituição étnica” (BHABHA, 2014, p. 19-20).

Neste contexto, este ensaio tem por objetivo discutir, a partir do pensamento dos autores Stuart Hall e Homi K. Bhabha, em que consiste o conceito de identidade e o fluir de suas bases, na perspectiva da indagação “quem nós podemos nos tornar?”. Essa preocupação parte do pressuposto que vem sendo objeto de estudos no projeto de tese sobre a Comunidade Ribeirinha de São Carlos (Baixo Madeira, Porto Velho/RO), no qual se objetiva abordar os aspectos que envolvem a identidade desta comunidade, dentre outras características socioculturais e o vínculo com o território como um espaço que assegura essa identidade. Observa-se que os territórios das comunidades tradicionais estão passando por mu-

danças, por “invasões”, redefinições e aberturas, tornando-se fronteiras nas quais algo novo começa a se fazer presente.

A Comunidade Ribeirinha de São Carlos é considerada por historiadores a localidade mais antiga da colonização de Rondônia e de Porto Velho, fundada em 1723 pelo padre jesuíta João Sampayo. Hoje, São Carlos é uma das principais e maiores comunidades do Baixo Madeira, com aproximadamente 370 famílias e 1500 habitantes e sua infraestrutura auxilia e agrega outras comunidades do entorno. É um Distrito do município de Porto Velho, capital do Estado de Rondônia, e fica localizado no encontro das águas do Rio Jamari com um dos principais rios da bacia amazônica: o Rio Madeira.

No entorno, há duas unidades de conservação de uso sustentável: a Reserva Extrativista do Lago do Cuniã e a Floresta Nacional do Jacundá. Atualmente, a comunidade se encontra em um processo de incertezas devido aos impactos das Hidrelétricas de Jirau e Santo Antônio e pela última grande cheia (2014), gerando conflitos socioambientais e de identidade. Há, ainda, um projeto de deslocamento territorial e uma inércia dos poderes públicos no atendimento das necessidades dos que ali constituíram suas memórias e histórias de vida. Portanto, conclui-se que é fundamental documentar em vídeo as memórias e a história desta Comunidade Ribeirinha, visando fortalecer a sua identidade e importância sociocultural para o Estado de Rondônia.

Primeiramente, o objetivo de analisar o conceito de identidade visa contribuir para iluminar os estudos e análises em curso sobre a realidade e a identidade, ou identidades, presentes na Comunidade Ribeirinha de São Carlos. Assim, mesmo que no texto essa aplicabilidade não apareça de forma explícita e contínua, este viés permeia o olhar do autor, considerando que as luzes da teoria que aqui são elucidadas visam ajudar a entender essa complexa realidade de constituição e transformação das identidades.

Historicamente, de forma lamentável, não raras vezes, as comunidades ribeirinhas da Amazônia passam por processos de invisibilização e

seus territórios e identidades são desconsiderados, ofuscados e negados para, então, se descaracterizar os direitos com os quais se identificam como comunidades ribeirinhas.

[...] a história do homem na Amazônia é marcada por silêncios e ausências que acentuam a sua **relativa invisibilidade** e **velam os traços configurativos da sua identidade**. Desse modo, **adentrar o universo identitário** dos povos amazônicos implica considerar um mundo de ambiguidades, trata-se de percorrer caminhos que se cruzam e se contrapõem, mascaram diferenças sociais que têm entravado processos de emancipação social e política. (FRAXE; WITKOSKI; MIGUEZ, 2009, p. 30; negritos nossos).

Mas, afinal, o que constitui este “universo identitário” dos povos amazônicos? O que vem a ser identidade? Como podemos falar de invisibilização da identidade de uma comunidade? É possível transformar ou negar a outro a sua identidade? Quais as relações de poder perpassam esse processo? Visando responder a estas e outras perguntas e indagações subjacentes a esta problemática, dar-se-á prosseguimento nas discussões conceituando o que se entende por identidade e os processos de produção da identidade e da diferença.

2 Identidade e seus desafios

Em termos de conceituação de identidade, os autores Laburthe-Tolra e Warnier afirmam:

A *identidade* é um princípio de coesão interiorizado por uma pessoa ou um grupo. Permite-lhes reconhecerem-se e serem reconhecidos. A identidade consiste num conjunto de características partilhadas pelos membros do grupo, que permitem um processo de identificação das pessoas no interior do grupo e de diferenciação em relação aos outros grupos (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997, p. 409).

Coadunando com estes princípios e a partir de reflexões sobre o pensamento de Woodward (2014, p. 14), os pesquisadores Teixeira, Fonseca e Casseb (2009, p. 78) assim destacam a importância da identidade:

A questão da identidade coletiva, seja ela qual for, é algo que se impõe como de fundamental importância nas sociedades modernas. A **percepção de si e dos outros** é um problema enfrentado cotidianamente em todas as sociedades, com os mais graves tipos de implicação. O estado e as sociedades modernas, fundados após o Iluminismo e, portanto, laicos em seu modo de perceber a existência, formulam um amplo processo de estruturação das identidades a partir de três grandes pressupostos: o **indivíduo, a classe e a nação. Toda identidade é relacional, isto é, depende de algo fora dela para existir ou, posto de outra forma, depende de outra identidade que possa estabelecer a diferença** (WOODWARD, 2014, p. 9). [...] Traduzem também uma **constituição nas relações de produção e do espaço ou território**, em que o indivíduo reside e se relaciona, com um determinado grupo de agentes. (negritos nossos).

Observa-se que a identidade, antes de ser positiva, ser o que alguém possui, na verdade, é um conjunto de negações, ou seja, por ser relacional, a identidade pressupõe sempre a presença de um outro, de características que são diferentes, até antagônicas, para então se firmar, se declarar. Conforme Hall,

[...] as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*, que o significado ‘positivo’ de qualquer termo – e, assim, sua ‘identidade’ – pode ser construído (HALL, 2014, p. 110).

Por isso, as identidades não são nunca unificadas e são discutidas na modernidade tardia como cada vez mais fragmentadas, fraturadas, múltiplamente construídas por discursos, práticas e posições. Assim, as identidades estão sujeitas à história e, por isso, em processo de mudança e transformação contínuo (HALL, 2014, p. 108). Prova disso são os pro-

cessos de globalização e de migração forçada (ou “livre”), que têm nos colocado frente a mudanças constantes e feito com que as perguntas tradicionais passem por modificações, nos fazendo indagar: “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios” (HALL, 2014, p. 109).

É neste sentido que nos indagamos sobre o fluir ou ruir das bases sobre as quais se assentava a identidade na modernidade. Como nos aponta Bhabha (2014, p. 25) os “próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas [...] estão em profundo processo de redefinição”. Tudo isso tem dado a sensação de um residir “no além”:

[...] residir ‘no além’ é ainda [...] ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; *tocar o futuro em seu lado de cá*. Neste “sentido, então, o espaço intermediário ‘além’ torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora.” (BHABHA, 2014, p. 28).

Daí que, no entender de Hall, os sujeitos pós-modernos carregam dentro de si “identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. [...] somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis” (HALL, 2015, p. 12). Assim, para Bhabha (2014, p. 23), a obra de Rennée Green “expõe e desloca a lógica binária através da qual identidades de diferença são frequentemente construídas – negro/branco, eu/outro.” Uma vez que “nenhuma cultura é jamais unitária em si mesma” (BHABHA, 2014, p. 71), há sempre uma relação dualista de um Eu com o Outro. Como aponta Silva (2014, p. 82): “afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora”.

Por isso, a afirmação da identidade é uma marca do poder, do poder de classificar, de hierarquizar. Laclau (*apud* HALL, 2014, p. 110) tem razão ao argumentar que “a constituição de uma identidade social é

sempre um ato de poder”. Porém, esse poder será bem mais identificável, “aceito”, se o desejo parecer emanar daquele que se quer mudar.

Neste sentido, Silva está certíssimo ao afirmar que “a identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes.” (SILVA, 2014, p. 81). De fato, por trás das definições e redefinições de identidades há sempre a marca do poder e do domínio que se deseja impor.

Razões que confirmam o fato de que as sociedades reais jamais podem estar em equilíbrio, como destacado do pensamento de Leach (1995), pois as relações de poder e de estabelecimento e produção das identidades nunca são inocentes, estão sempre a serviço de ideais, de forças políticas e sociais do ambiente externo.

3 Ação nociva do poder no processo de construção da identidade, identificação e do poder

Assim, fica compreensível e, de fato, pode-se falar sobre o processo de invisibilização da identidade pelo qual passam as comunidades tradicionais, pois há sempre interesses econômicos, políticos e de poder por trás dos processos de transformação e negação das identidades e territórios destas comunidades. Portanto, Hall (2014, p. 110) está plenamente certo ao afirmar que “[...] toda identidade tem necessidade daquilo que lhe ‘falta’ – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado”, ou seja, as comunidades tradicionais são invisibilizadas para que possam ter suas riquezas, culturas, saberes e práticas apropriados pelos interesses econômicos e políticos externos.

Neste contexto que, para Hall, identidade significa o ponto de encontro, de “sutura”, entre, de um lado, os discursos e as práticas que nos convocam a assumir nossos lugares de sujeitos sociais de discursos particulares e, de outro, os processos que produzem subjetividades, que nos

constroem como sujeitos (HALL, 2014, p. 111-112). Por esse motivo Hall se utiliza do conceito de *identificação*, pois “as identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir” (HALL, 1994, p. 112), cabendo ao sujeito que passa pelos efeitos da suturação investir nesta articulação.

Aprofundando essa questão, Bhabha (2014, p. 83-84) aponta três condições deste *processo de identificação*.

Primeiramente, “existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade, seu olhar ou *locus*. É uma demanda que se estende em direção a um objeto externo e, como escreve Jacqueline Rose, ‘É a relação dessa demanda com o lugar do objeto que ela reivindica que se torna a base da identificação’”. (BHABHA, 2014, p. 83). E, para ilustrar esse processo, Bhabha usa a imagem da troca de olhares entre o nativo e o colono, pensando o primeiro que eles “querem o nosso lugar”, mas, mesmo assim, não há um só nativo que não sonhe um dia estar no lugar do colono, isto é, o lugar e posição do outro acabam por despertar o processo e desejo de identificação, de se tornar igual a ele.

E o sistema dominante quer justamente isso; em outras palavras, o objetivo é fazer com que o outro queira ser igual a mim, para, então, poder dominá-lo: é preciso que o ribeirinho “deseje” o que a sociedade tem de “mais moderno”, de mais agradável e de fácil acesso. Com isso, o seu espaço se torna suscetível de ser mudado, apropriado, modificado, com a justificativa de que ele quer isso, que ele se identifica com esse outro, com essa outra identidade, como lembra Bhabha em suas inúmeras referências a Fanon, as “peles negras, máscaras brancas”:

A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor enquanto mantém seu lugar no rancor *vingativo* do escravo. ‘Pele negra, máscaras brancas’ não é uma divisão precisa; é uma imagem duplicadora, dissimuladora do ser em pelo menos dois lugares ao mesmo tempo [...]. [...] ser diferente daqueles que são diferentes faz de você o mesmo (BHABHA, 2014, p. 84).

A identificação se torna uma maneira de forçar o outro a assumir aquela imagem:

Finalmente, a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação – isto é, ser *para* um Outro – implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. (BHABHA, 2014, p. 84).

O sistema capitalista, mais que qualquer outro, soube se valer deste processo de identificação e com os processos de globalização e processos de migrações forçadas (ou “livre” – HALL, 2014, p. 108) tem cada vez mais unido o mundo à casa e fazendo das formas de identificação atos de poder, de controle, de disciplinação dos corpos que são autopolicados, racializados e etnicizados pelo sistema (FOUCAULT; BUTLER *apud* HALL, 2014, p. 120-130).

Por isso, se constata que estamos vivendo um período em que “o pessoal-é-o político, o mundo-*na*-casa” e a “existência fronteiriça habita uma quietude do tempo e uma estranheza de enquadramento que cria a ‘imagem’ discursiva na encruzilhada entre história e literatura, unindo a casa e o mundo” (BHABHA, 2014, p. 34.38). Por isso, a vivência de identidades contraditórias, pois ora somos casa (família, tradição, valores domésticos etc.) ora somos mundo (comunidade, mudança/relativismo, valores mais amplos e conflitantes com a casa etc.).

É justamente nestas tensões e ambivalências que, para Silva, as identidades devem ser pensadas, questionadas e problematizadas, pois questionar a identidade e a diferença como relações de poder perpassa por questionar os binarismos nos quais elas se organizam e produzem (“nós/eles”; “feminismo/masculino”; “branco/negro”; “heterossexual/homossexual” etc.). Portanto, deve-se problematizar a identidade e a diferença como questões de política e que, assim sendo, devem ser transgredidas, subvertidas, questionadas, restando a síntese que segue:

Nessa perspectiva, podemos fazer uma síntese, descrevendo o que a identidade – tudo isso vale, igualmente, para a diferença – *não* é e o que a identidade é. Primeiramente, a identidade não é uma essência; não é um da-

do ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder. (SILVA, 2014, p. 96-97).

Mesmo diante destas estreitas relações de poder, para Bhabha, é justamente aí que reside e se deve afirmar o mais profundo desejo de solidariedade social, mesmo que se esteja vivendo neste “mundo estranho”, com suas “ambivalências e ambiguidades encenadas na casa da ficção”, deve-se proclamar: “Estou buscando o encontro... quero o encontro.... quero o encontro” (BHABHA, 2014, p. 46). Pois, para lembrar Fanon “no mundo em que viajo, estou continuamente a criar-me” (FANON *apud* BHABHA, 2014, p. 30) e o que devemos deixar em aberto “é como haveremos de nos repensar [...]” (BHABHA, 2014, p. 115), continuamente, sobre o fluir das bases das identidades, indagando sempre: “quem nós podemos nos tornar” (HALL, 2014, p. 109) e assim “reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; *tocar o futuro em seu lado de cá.*” (BHABHA, 2014, p. 28).

4 Identidade e a comunidade de São Carlos... Olhares preliminares

Em síntese, essas reflexões a respeito da identidade nos ajudam a pensar como as comunidades tradicionais, e, no caso específico aqui, a Comunidade Ribeirinha de São Carlos (Baixo Madeira, Porto Velho/RO) tem passado por estes processos de identificação e como suas identidades têm sido afetadas, modificadas de forma até violenta, pois os processos de globalização e desenvolvimentos econômicos impostos pelos grandes projetos têm apresentado cada vez mais uma imagem duplicada daquilo que as comunidades tradicionais não são, para, então, despertar o desejo e tornar-se o ideal a ser seguido.

Por exemplo, na Comunidade Ribeirinha de São Carlos, até uns 8 anos, a forma de acesso à comunidade se dava por embarcações através do Rio Madeira, sendo o tempo de percurso da cidade de Porto Velho até a comunidade mais longo, demorado, porém, com todo o imaginário e poética que o rio propicia; e, deste tempo para cá, o mesmo se dá também por uma estrada, o que tem mudado diversos outros acessos, construções das casas (a frente das casas já não é mais voltada para o “rio”, mas para a “estrada”), o ritmo de vida, o acesso a produtos industrializados etc. Tudo isso tem ocasionado, como se pode observar em visitas e diálogos na comunidade, mudanças significativas nos modos de vida e nos modos de ser ribeirinho. Até mesmo no imaginário, observado nas falas quando eles se referem ao “rio” e à “estrada”, como sendo constituintes de identidades totalmente diferentes e carregadas de sentidos ambivalentes. Por fim, entender estes processos de produção das identidades e de como elas são transformadas foi e continuará sendo essencial para ajudar a entender o objeto em estudo e suas nuances.

Referências

- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto; WITKOSKI, Antônio Carlos; MIGUEZ, Samia Feitosa. O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade. **Cienc. Cult.** [online]. 2009, vol.61, n.3, pp. 30-32. ISSN 2317-6660. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v61n3/a12v61n3.pdf>> Acesso em: janeiro de 2017.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade?** In SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: perspectivas dos Estudos Culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia – Antropologia**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.
- LEACH, Edmund R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1995.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In* SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: perspectivas dos Estudos Culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da; CASSEB, Almeida. Remanescentes de Quilombo de Santo Antônio do Guaporé, Identidade e Territorialidade Adversas. *In* ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). **Conflitos Sociais no “Complexo Madeira”**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2009.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In* SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: perspectivas dos Estudos Culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

Capítulo 4

A identidade cultural da infância indígena gavião

*Maxson José Barzani Jardim*¹

*Francisco Allan Alberto dos Santos*²

*Antônio Carlos Maciel*³

1 Introdução

Os estudos sobre a infância indígena ainda são restritos, principalmente na Região Norte, por isso, procurou-se, no presente texto, compreender como a infância é concebida pelos índios Gavião; buscou-se fazer uma análise sócio-cultural-descritiva da aprendizagem prática das crianças Gavião. Com isso, procurou-se definir a sociabilidade que configura a infância dessas crianças, descrever como se desenvolve o aprendizado das crianças na prática. Para conhecer detalhadamente sobre o tema infância, procurou-se também compreendê-la sob à luz de contribuições antropológicas, sociais e psicológicas de diversos pesquisadores como: Freyre (1987), Hall (2000), Nunes (2003), Cohn (2005), Instituto socioambiental (2012), Malinowski (1978) e outros.

¹ Mestre em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia – UNIR. E-mail: maxsonbazane@hotmail.com.

² Mestre em História e Estudos Culturais e membro do Grupo de Estudos Linguísticos, Literários e Socioculturais-GELLSO na Universidade Federal de Rondônia – UNIR. E-mail: allan.albertosantos@gmail.com.

³ Pós-Doutor em Educação e Professor de Formação Sociocultural da Amazônia, no Mestrado em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Email: maciel_ac@hotmail.com

2 Concepções sobre a infância

A quantidade de estudo tornou-se expressiva nas décadas de 70 e 80; cresceu também a mobilização de cientistas sociais interessados pelo tema infância. Dados foram publicados; sentia-se, porém, a necessidade de uma conceituação de uma nova epistemologia sobre a infância.

Em 1990, Allison James, antropóloga, e Alan Proust, sociólogo, fizeram uma revisão sobre os estudos realizados anteriormente e definiram uma proposta metodológica e teórica de investigação e verificaram a emergência contemporânea de um novo paradigma sobre o estudo social da infância; esse se constitui de seis princípios:

- 1- A infância deve ser entendida como construção social, fornecendo, assim, um quadro interpretativo para os primeiros anos da vida humana. Por oposição à imaturidade biológica, ela não é nem uma característica natural, nem universal dos grupos humanos, mas, sim, um componente específico estrutural e cultural das várias sociedades.
- 2- A infância deve ser considerada como variável de análise social, tal com o gênero, a classe ou etnicidade, pois estudos comparativos revelam mais de uma variedade de “infâncias” do que um fenômeno único e universal.
- 3- As relações sociais e a cultura das crianças são merecedoras de estudos em si mesmas independentemente da perspectiva e dos interesses dos adultos.
- 4- As crianças devem ser vistas como ativas na construção e determinação da sua própria vida social, na dos que as rodeiam e na sociedade na qual vivem. Elas não são apenas sujeitos passivos de estruturas e processo sociais.
- 5- A etnografia é um método particularmente útil ao estudo da infância. Permite à criança uma participação social e voz mais diretas na produção de dados sociológicos do que normalmente é possível através das pesquisas experimentais.
- 6- A infância é um fenômeno em relação ao qual uma dupla hermenêutica das ciências sociais está presente, ou seja, a proclamação do novo paradigma da sociologia da infância também deve incluir e responder ao processo de reconstrução da infância na sociedade. (*apud* NUNES, 2003.p. 69-70).

A sistematização dessas ideias trouxe orientações às novas investigações sociológicas e antropológicas sobre o tema infância. Tal fato gerou

uma repercussão internacional. Atualmente, os antropólogos tendem a considerar as crianças como sujeitos ativos nos processos sociais nos quais se encontram inseridos. Épocas passadas, a Antropologia não deu primazia ao tema infância, os(as) pequenos(as) foram vistos constantemente como “imatuross”, seres em formação que ainda não teriam alcançado a condição plena de sujeitos sociais, visão que não estimularia uma investigação sistemática sobre a infância. À criança era negada a condição de sujeito dotado de agência na consolidação e definição de seu lugar na sociedade (COHN, 2005).

Ainda segundo Cohn (2005), para compreender o universo infantil, é necessário desvencilhar-se das imagens pré-concebidas e retratar esse mundo e essa realidade tentando compreender o que há de fato neles. É preciso entender a criança e seu mundo a partir do seu ponto de vista.

Atualmente, diversos estudiosos que pesquisam sobre a infância recorrem ao método da Antropologia, principalmente a etnografia, alegando ser o melhor meio para estudar a criança, porque permite observá-la diretamente, em seus afazeres, de seu ponto de vista e uma compreensão sobre o mundo em que se encontra inserida. Nota-se a necessidade de aprender o universo infantil no que lhe é próprio e ao mesmo tempo em que:

os processos de educação e aprendizado próprios das sociedades analisadas podem ser melhor aprendidos ao se abdicar da busca de realizações de um desenvolvimento cognitivo universal em favor de uma análise de como essas sociedades concebem e refletem esse processo. (COHN, 2005, p.234).

A infância abordada por Nunes (2003) em território Xavante tem essas categorias subdivididas, com observação no comportamento da criança, de acordo com o desenvolvimento cognitivo, e não por classificação etária, como de costume na sociedade ocidentalizada, isto é, com referência à criança não índia. No modo que Nunes observa, as fases são avançadas sob os olhares atentos dos mais velhos, que habilitam, com base na observação do comportamento, o infante indígena a ingressar na

fase mais avançada. Ademais, não há um padrão simétrico na verticalização das categorias, já que o avanço para a inicialização da fase adulta vai depender de um critério subjetivo, avaliado com base no comportamento, capacidade cognitiva, e de acordo ainda com a complexidade corporal.

Do tratamento da infância entre os Xavantes se tem mais um traço da resignificação da cultura e da interculturalidade no sistema pedagógico das escolas voltadas para educação e alfabetização dos índios.

Antonella Tassinari (2007), ao observar a etnia Kayapó, pôde perceber a liberdade das crianças dentro da comunidade. Conforme a autora, tal liberdade dada às crianças indígenas parece atrelada a um reconhecimento de suas habilidades de aprendizagem. Segundo a pesquisa de Tassinari (2007), as crianças Kayapós podem percorrer todos os espaços da aldeia, e, por esse motivo, eles costumam dizer que “elas sabem de tudo, porque tudo veem”. Há espaços reservados para os homens e outros às mulheres, de famílias distantes e outros de famílias próximas, que aos adultos não é dada a permissão de circular. Ainda nesse contexto, esse processo de permitir à criança circular em toda a área da aldeia para observarem tudo faz parte da pedagogia nativa.

Dada a importância da criança no cenário da comunidade indígena, o correto é investir na educação, em preparo dos professores, estudos e pesquisas, a fim de que sejam criadas legislações específicas para a proteção do índio e seus costumes, e para que, conseqüentemente, num processo educacional, o impacto da interculturalidade seja minimizado para preservação da cultura e tradição de cada povo.

2.1 Infância indígena brasileira

2.1.1 O Processo Civilizador dos Jesuítas aos Pequenos Curumins

As crianças protagonizaram um papel de destaque no estudo linguístico. No início da colonização do Brasil, Nóbrega mandou vir de Lisboa várias crianças órfãs para cá, com intuito de promover a socializa-

ção, de conviver com os curumins (crianças indígenas), constituindo uma inteligente estratégia pedagógica, pois enquanto as de Lisboa ensinavam o português aos curumins, aprendiam o tupi usado por eles e vice-versa. E ainda alcançavam os adultos. Gilberto Freyre (1987) acrescenta ainda que os jesuítas utilizavam principalmente do curumim para adquirir de sua boca material e catalogá-los. Com esse procedimento, deu origem à formação da língua tupi-guarani, o instrumento imprescindível e mais poderoso de intercomunicação entre as duas culturas. Intercomunicação que ele denomina de moral, cultural e religiosa, a qual também serviria de base para as trocas comerciais futuramente.

O tupi-guarani promoveu a aproximação entre tribos e povos indígenas, em cultura e até inimigos de guerra, para posteriormente aproximá-los dos colonizadores.

As crianças tinham lugar de destaque nas aldeias e vieram a ocupar, por algum tempo, a centralidade na catequese jesuítica. Elas poderiam ser empregadas como instrumento para a expansão do Cristianismo por várias pretensões, observadas sagazmente pelos padres. Em primeiro lugar, não tinham tanta influência dos pajés e dos antigos costumes, provavelmente por não terem atingido tempo suficiente para que essas tradições costumeiras fossem arraigadas. Conforme fossem atingindo a maturidade e sendo doutrinados pelos jesuítas ao Cristianismo, poderiam se tornar os novos porta-vozes do Catolicismo e influenciar os demais meninos e homens da tribo.

Freyre (1987, p.227) alega que a instrução do menino era vantajosa para os padres, pois destruiriam no “selvagem, o mais breve possível, tudo o que fosse valor nativo em conflito sério com a teologia e com a moral da Igreja”. Assim que chegou ao Brasil, Nóbrega observa que as crianças deixavam transparecer interesse em aprender os rudimentos da leitura e escrita e deixa registrado que:

O irmão Vicente Rijo ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem *escolas* de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os índios desta *terra*, os *quaes* tem grandes desejos de aprender e, perguntados si que-

rem, mostram grandes desejos. Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé até serem hábeis para o *baptismo* (NÓBREGA, 1988, p. 72).

Eram introduzidos na cultura de seus familiares desde a tenra idade, em que seguiam inicialmente as mães, mas também, quando ficavam um pouco maiores, acompanhavam os pais e ainda tinham tempo para brincar e correr livremente. Segundo o posicionamento da Companhia da Jesus, as crianças deviam ser afastadas desde cedo da convivência dos demais de sua tribo para que não absorvessem influências e demonstrassem resistência à doutrinação. Narra Gilberto Freyre:

O curumim, o padre ia arrancá-lo verde à vida selvagem: com dentes apenas de leite para morder a mão intrusa do civilizador; ainda indefinido na moral e vago nas tendências. Foi, pode-se dizer, o eixo da atividade missionária: dele o jesuíta fez o homem artificial que quis. (FREYRE, 1987, p.147).

A criança, aprendiz dos jesuítas, nos tempos primórdios da evangelização auxiliavam os demais interessados, além dos da sua casa a compreender os ensinamentos, e no período das missões continuou sendo um instrumento primordial nas engrenagens da evangelização.

O processo civilizador dos jesuítas consistiu principalmente nesta inversão: no filho educar o pai; no menino servir de exemplo ao homem; na criança trazer ao caminho do Senhor e dos europeus a gente grande (FREYRE, 1987, p.147).

A língua geral ou NHEENGATU predominou de forma hegemônica até o século XIX entre a população regional amazônica. Mas seu declínio ocorreu com a adesão do Grão-Pará à Independência do Brasil que cedeu lugar para o idioma português. Deixou de ser uma língua amplamente divulgada e concentrou-se ao alto do Rio Negro, onde preservou sua hegemonia, falada por indígenas de diferentes línguas e representantes da sociedade regional como meio de interação. Ficou conhecida como a “língua do índio”, por causa de sua origem.

Em contrapartida, os indígenas a viam como “idioma de branco”. Uma vez que foram os jesuítas que a introduziram onde antes não existia nenhuma língua tupi. (FREIRE, 2011, p. 17)

Nas escolas, jesuítas ensinavam aos pequenos gentios cantar e tocar instrumentos com o intuito de difundir a doutrinação cristã e os bons costumes europeus. Essa prática tornou mais intensa com a chegada dos meninos do Colégio de Jesus e dos Meninos Órfãos de Lisboa, entre 1550 e 1551; vinham para auxiliar a catequese e torna-se a evangelização mais eficaz. De acordo com os pesquisadores Mary Del Priore e Renato Venâncio (2010), eram chamados de meninos língua, cabia-lhes a função de aprender o tupi-guarani, com o intuito de promover a conversão das crianças indígenas. (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2010)

O Brasil colonial fundava sua política econômica no sistema Colonial Mercantilista, isto é, deveria ser vista como uma consumidora dos produtos metropolitanos e, em contrapartida, abastecer a metrópole de suas riquezas. Em outras palavras, a colônia servia para desenvolver a metrópole, principalmente através do acúmulo de riquezas, seja através do extrativismo ou de práticas agrícolas mais ou menos sofisticadas.

Mas, para conseguirem seus objetivos, fazia-se mister escravizar os índios. Para os Jesuítas, a escravidão deveria ter um objetivo religioso e não econômico. A escravização do índio era para cristianizá-los, e não apenas para obter lucros; sem evangelização a escravização era considerada cobiça, prática abominada pela igreja. (CHAVES, Lázaro Curvêlo, 2018)

A fé era representada pela igreja e pelo clero. A honra era representada pela nobreza. O interesse, pelos comerciantes. A busca de interesse ou de lucro não poderia sobrepor a fé e a honra. Exemplo: se um povoador escravizasse os índios buscando explorá-los sem se preocupar em cristianizá-los, e, através da riqueza assim obtida, procurasse igualar-se à nobreza, esse povoador seria considerado um homem cobiçoso.

E, por essas razões, foram implementadas tantas estratégias jesuítas de cristianização dos povos indígenas.

Os aldeamentos, que também foram organizados pelos jesuítas nessa época, nas aldeias, consistiam em negar valor às culturas indígenas tradicionais e buscavam impor uma nova ordem social. Tal fato fez com que muitos aldeamentos provocassem a convivência entre povos distintos e facilitavam casamentos interétnicos. O ensino tinha como objetivo primordial a catequese, sendo amplamente destituído de valores da educação indígena, assim como as línguas, crenças, costumes e as culturas desses povos. Em consonância com Freire:

Quando a escola foi implantada em área indígena, as línguas, a tradição oral, o saber e a arte dos povos indígenas foram discriminados e excluídos da sala de aula. A função da escola era fazer com que estudantes indígenas desaperdessem suas culturas e deixassem de ser indivíduos indígenas. Historicamente, a escola pode ter sido o instrumento de execução de uma política que contribuiu para a extinção de mais de mil línguas. (2004. p.23).

Ferreira (2001) frisa que os jesuítas difundiram a educação escolar, entre outros afazeres, para fomentar a escolarização obrigatória em português, como maneira de introduzir os indígenas à civilização religiosa. Nesses internatos, a instrumentalização de português era imperativo em detrimento do uso das línguas originárias. Crianças eram retiradas do convívio, era, fundamentalmente, incentivada a capacitação profissional como maneira de produzir mão de obra barata para “civilização” não indígena das redondezas.

Assim, na primeira década do período republicano, é retomada a oferta às populações indígenas de ensino suplementar associado ao ensino de ofícios, voltados às necessidades locais, sob o comando das missões.

2.1.2 Educação Escolar das Crianças Indígenas na Atualidade

A Lei de Diretrizes e Bases normatiza que a escola indígena seja singular, diferenciada, intercultural e bilíngue, conciliando conhecimentos agregados com ciência, favorecendo a construção da identidade cultural e

com um processo de saber sistematizado estabelecido: educação escolar indígena, que tem como principal objetivo dialogar com esses dois aprendizados tão distintos, com o intuito de que a criança indígena compreenda o que é ser índio (a) e, simultaneamente, adquira habilidades para conviver com os desafios do mundo atual. A escola indígena, na atualidade, pode ser considerada um dos benefícios mais valiosos da aldeia, pois procura preparar os alunos indígenas para os desafios internos e externos da aldeia, estabelecendo um diálogo permanente ou com os conhecimentos tradicionais ou os saberes adquiridos no contexto da socialização primária com novos saberes globais. Os membros da comunidade indígena percebem que o saber sistematizado, nos dias atuais, é uma necessidade e traçam como grande objetivo atrair melhorias para a reserva.

Nos dias atuais, percebe-se que existe um movimento crescente de mudança cada vez mais positiva, um jeito diferente de pensar a escola indígena, valorizando e preservando o conhecimento tradicional do seu povo, a partir de seus princípios e concepções; um bom exemplo são professores indígenas capacitados a atuar no Ensino Fundamental Menor nas aldeias, promovendo a socialização da criança indígena e a apreensão desses novos conhecimentos e deste “ambiente novo”.

As contribuições da educação indígena para a construção da identidade das crianças, bem como suas concepções de vida, são valores pautados no exemplo dos mais velhos e na oralidade como transmissão de conhecimento; nesse sentido, a educação escolar é um instrumento para a compreensão e reflexão do mundo exterior e para o domínio de conhecimento e tecnologias específicas que elas podem favorecer, proporcionando o aprendizado escolar.

O professor possui o papel de organizar e dialogar com os saberes tradicionais e os conhecimentos universais. E cabe ao aluno indígena o poder de apreendê-los e transformá-los, tal postura o conduzirá à construção do seu próprio eu, que sempre estará em constante aprendizado. Como é bem oportuno citar os dizeres de Hall, nas suas palavras, a abor-

dagem discursiva vê a identificação como uma fase de construção permanente, como um processo nunca completado:

A identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, mesmo idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Do ponto de vista do “eu coletivo”, nacional, não há um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma unidade imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças... As identidades estão sujeitas a uma historicização radical (HALL, 2000, p. 108).

Nesse sentido, cabe salientar que a identidade cultural não é “natural”, nem inerente ao ser, ela é preexistente a ele, e, como a própria cultura se transforma, a identidade cultural do sujeito não é estática e permanente, mas é dinâmica, fluída, móvel, está sujeita a transformações e, principalmente, não é uma imposição inocente, nem uma apropriação, de todo, inconsciente. A identidade cultural é, por sua vez, construída, transformada, manipulada.

Acredita-se que a criança indígena, como qualquer outro ser humano, passa por um processo de evolução, adquirindo novos valores, preservando outros. Cabe ao professor promover uma educação libertadora com intuito de refletir e rever as atitudes do homem atual, por exemplo, no que diz respeito à degradação do meio ambiente, ao consumismo desenfreado, à falta de equidade entre seres humanos e passar a difundir uma nova forma de enxergar a realidade às crianças indígenas, caboclas, mamelucas, ribeirinhas e outras, pois só assim surgirão sujeitos mais humanos, ativos, reflexivos, transformadores, seres capazes de edificar, transformar e recriar uma sociedade mais justa.

2.1.3 A Identidade Cultural da Infância Indígena Gavião

Esta pesquisa evidencia como vivem e como se processa a aprendizagem na prática das crianças Gavião, quais são as concepções de

infância que se fazem presentes entre os membros dessa comunidade e como as crianças se socializam entre si. Para atingir esses fins, observou-se a infância nos mais diversos contextos da aldeia. O pesquisador foi recebido por algumas crianças que circulam por perto e quando observaram a presença de um estranho, ficaram com olhos atentos, desconfiadas, algumas se escondiam, outras foram chegando aos poucos com determinada cautela. Ao vê-las, solicitou em que lugar poderia encontrar o cacique. Ao chegar à casa do cacique, as famílias se encarregaram da recepção.

Percebeu-se como os indígenas dão importância às regras de hospitalidade. Quando se encontrou o cacique, foi feita a apresentação do pesquisador como demonstração de respeito e aproveitou-se o momento inquirindo licença para realização do trabalho. As crianças que estavam por perto acompanharam em diversas ocasiões a conversa; foi, a partir desse momento, que deu início à pesquisa. Notou-se o quanto era importante lançar um olhar infantil sobre a realidade das crianças para compreendê-las com os olhos de uma criança. Com essa postura, passamos a observá-las.

2.1.3.1 Circulando livremente

Notou-se que as crianças circulam livremente pela aldeia em constante processo de aprendizagem, que acontece de forma ininterrupta, não se separa a vida em momentos específicos para adquirir conhecimento. As crianças se fazem presentes em todos os lugares da aldeia e se relacionam entre si e com os adultos também, numa interação contínua e sem censura, pois constitui parte importante de sua educação, uma vez que quando se tornam adultos, os indivíduos tomam conhecimento da vida na sociedade, embora não seja mais permitida sua circulação livremente por todos os lugares da aldeia.

A liberdade experimentada pelas crianças no período da infância lhes permite maior compreensão e partilha social. Elas são praticamente

onipresentes em todos os espaços da aldeia. As punições são quase inexistentes. Os adultos assistem a todas as atividades logradas pelas crianças com complacência e paciência, são lhes praticamente cúmplices.

Nesses momentos, vai se desenvolvendo o processo de socialização, como o fato de levar recados, com isso, as crianças aprendem logo cedo o caminho da casa dos parentes. Quando ainda são pequenas, elas acompanham os pais, entretanto, assim que adquirem uma idade maior, vão sozinhas ou em pequenos grupos, fazendo rápidas visitas, levando e trazendo recados, pedidos. Constatou-se que, assim que chegavam à casa do destinatário, cumprimentavam os adultos com muito respeito e iam direto transmitir o recado à pessoa designada. As visitas foram quase sempre rápidas, mas ainda lhes sobrava tempo para convivência entre primos, conversas e brincadeiras. E, geralmente, as casas entre os familiares são próximas, fazendo com que as crianças as frequentassem constantemente, fato esse que pode tornar ainda mais intensa a convivência. As crianças transitavam pela casa mais até que os próprios adultos, porque, além de levarem os recados aos parentes a pedido dos adultos, iam também para se encontrar com seus grupos.

Nunes aborda sobre a questão:

Assim, perante a cumplicidade dos adultos e, em simultâneo, sem que isto ocorra isento de uma certa coerção sobre os mesmos, cria-se uma esfera de atuação e trocas onde as crianças, mensageiras, aprendizes e investigadoras, valendo-se da sua genuína curiosidade e flexibilidade, desempenham um papel social fundamental. (NUNES, 2003, p. 35).

Essa liberdade da criança, a complacência e a tolerância por parte do adulto, as ações infantis são formas de socialização encontradas pela comunidade indígena Gavião, através das quais as crianças aprendem a identificar os limites que regem sua sociedade, as regras que todos seguem, as concepções que estão na base e que lhes permitem situar-se no mundo e interpretá-lo.

2.1.3.2 Brincando e trabalhando

As crianças fazem pequenos trabalhos como: lavar a roupa, as louças, tomar conta do irmão menor, levar água, enxotar galinhas de dentro de casa, aprendem a fazer arcos, flechas, cestos, atividades físicas grupais, reunir pequenos feixes de gravetos para o fogão, juntar porcos, descascar milho ou feijão, confecção de artesanatos e outros. Sendo que as meninas geralmente ficam encarregadas dos serviços relacionados à casa e de cuidar do irmão mais novo; enquanto os meninos trabalham na confecção de instrumentos utilizados na caça e na pesca. Procuram realizar essas tarefas quase sempre de forma lúdica, ou seja, executam-nas enquanto brincam. Um exemplo foi quando uma criança maior cuidava de um bebê, passava horas brincando com os outros do grupo, mas não descuidava de seu irmão menor, procurava inseri-lo em todas as brincadeiras. Ora ela exercia o papel de “mamãe” e o bebê era o seu “filhinho”, tudo que comia também repassava ao irmão. E quando iam tomar banho no rio, todos banhavam livremente, ela, com maior cuidado, ficava sempre atenta ao comportamento do irmão na água, que ainda não sabia nadar, então o colocava na sua frente e o conduzia por cima das águas rasas.

Outro fato observado, constantemente, nas tarefas do dia a dia dos índios Gavião é sempre a presença de uma criança mais velha ou um adulto acompanhando os menores, como ocorreu diversas vezes em que as mães levavam seus bebês para a coleta da castanha. Enquanto elas trabalhavam, as crianças as observavam em tudo. Havia sempre um intervalo para alimentá-las e também recebiam afagos de suas mães, que ora as alimentavam com leite materno ora com uma merenda (macaloba) preparada com antecedência em casa.

Passavam horas brincando debaixo dos pés de árvores com instrumentos pequenos semelhantes aos usados pelos pais, como exemplo: réplicas miniaturas de um “totorahv”, instrumento utilizado comumente nas festas tradicionais.

Conforme Cohn:

A criança atuante é aquela que tem um papel ativo na constituição das relações sociais em que se engaja, não sendo, portanto, passiva na incorporação de papéis e comportamentos sociais. Reconhecê-lo é assumir que ela não é um “adulto em miniatura”, ou alguém que treina para a vida adulta. É entender que, onde quer que esteja, ela interage ativamente com os adultos e as outras crianças e com o mundo, sendo parte importante na consolidação dos papéis que assume e de suas relações (COHN, 2005, p. 27-8).

Sendo assim, as crianças Gavião são seres participativos, atuam ativamente no processo ensino-aprendizagem, possuem consciência de mundo e têm capacidade de compreender e transformar conhecimento numa interação constante com meio social onde está inserida. O fato é que essas crianças, desde cedo, participam das situações cotidianas da comunidade, os adultos as trazem para perto de si, transmitindo lhes a sua identidade social e cultural.

2.1.3.3 Educação escolar da criança Gavião

Com base no professor Zavahpir, existe um horário específico para criança ir à escola; em algumas vezes, a educação é transmitida de forma assistemática, pois há dias em que as aulas são destinadas à caça ou à pesca no intuito de resgatar a cultura de seus antepassados; existem dias também em que as crianças praticam brincadeiras retratando os mitos folclóricos, que são contados pelos mais velhos; há outros que a educação passa a ser mais sistemática, ou seja, as aulas são ministradas em sala por professores brancos e indígenas, sendo que os últimos se encarregam da tradução da Língua Portuguesa para a língua tupi-mondé, fazendo com que as crianças aprendam os dois idiomas. As narrativas presentes no material didático estão relacionadas ao cotidiano indígena e as produzidas pelas crianças são guardadas para serem reutilizadas como material de apoio pelos professores.

Segundo ainda o professor, antes as crianças somente utilizavam o material proposto pelo MEC, não havia um comprometimento com sua realidade: “Era como se a gente devesse esquecer nossa origem e passar a agir e pensar como branco”, completou o professor. Observa-se que sua afirmação está condizente com os dizeres da pesquisadora Terezinha de Jesus Machado Maher:

A educação escolar indígena pode ser encaixada em dois paradigmas. Até muito recentemente – fim da década de 1970 – o paradigma predominante foi aquele denominado de paradigma assimilacionista. Neste paradigma, o que se pretende é, em última instância, educar o índio para que ele deixe de ser índio: o objetivo do trabalho pedagógico é fazê-lo abdicar de sua língua, de suas crenças e de seus padrões culturais e incorporar, assimilar os valores e comportamentos, inclusive linguístico da sociedade nacional (MAHER, 2005, p.87-8).

Nesse contexto, o educador Zacarias Gavião diz que: “A língua de instrução do professor indígena é a materna, por mais que a disciplina seja Português, História, Geografia. Em nenhum momento se separa da Língua Materna”.

Mediante as informações fornecidas pelo professor Zacarias, pode-se afirmar que, para a construção de um projeto educacional escolar indígena, é importante o compromisso de pensar, junto ao povo, uma proposta educativa que vise superar as dificuldades e atender às necessidades para alcançar a autodeterminação.

As atividades propostas buscam promover a cooperação, intercâmbio e comunicação; com o objetivo de desenvolvimento global, preparar o aluno para o convívio social, exercício do pensamento crítico, convívio de cooperação, para solidariedade, socialização, e universalidade.

O espaço escolar ao ser introduzido como um novo elemento que reorganiza o tempo e o saber no âmbito da aldeia é deslocado de seu sentido original em direção à constituição do espaço da hibridação. A este respeito, as narrativas dos professores Ikólóéhj Gavião ajudam a compre-

ender como a escola é concebida e traduzida enquanto espaço de ensino e aprendizagem (SCARAMUZZA, NASCIMENTO e KAPIAR 2015).

No passado, a escola não existia, entretanto, como os mais antigos chamam, existia o Bekáh, que era, em sua ideia, similar a uma escola. Nesse local, os mais velhos ensinavam a fazer arco, flecha, confeccionar artesanato entre outras coisas, portanto, não existia ensino de alfabetização. A escola, hoje, ensina a ler e escrever entre algumas coisas inseridas na cultura, o que substitui os antigos Bekáh.

Antigamente, os Bekáh ensinavam os valores culturais, sociais, organizativos e espirituais limitadas ao campo da oralidade. A educação existia, ainda que informalmente, e era repassada como lastro no conhecimento dos mais velhos, eram ensinamentos para o povo, para sobrevivência, para os rituais; porém, serviam para o modo de vida que se tinha antes do contato.

Assim, os professores indígenas não vivenciam o Bekáh, palavra que indica a realidade, por isso, conheceram-no por meio da memória. É uma simbologia do aprender que converge para ideia de escola. Esse conhecimento do real é tido como um lócus cultural de aprendizagem, presente na memória docente Gavião a qual foi irremediavelmente modificada por um modelo formativo da sociedade colonial, enfim, que se viveu nos últimos tempos – a escola é uma possível tradução desse espaço para esses professores, que a visualizam como um certo tipo de Bekah e, como tal, deveria responder aos anseios da ancestralidade, cuja educação se “dissipa” no tempo e no espaço de um passado reinventado pela transitoriedade da ação no presente, mas também responde às prerrogativas de novos significados que assinalam a necessidade de novos saberes que permitem sobreviver no mundo atual.

A escola como resultado é um híbrido, pois é vista no contexto Ikólóéhj Gavião como um novo Bekah “[...] ao articulá-la sintagmaticamente com uma série de saberes e posicionalidades diferenciais, que tanto afastam sua identidade como produzem novas formas de saber, novos modos de diferenciação, novos lugares” (BHABHA, 2003, p. 173).

O novo espaço construído dá margens à materialização de um novo projeto sociocultural em torno da escola que, embora seja um lugar inicialmente estranho, encontra na cultura Ikólóéhj Gavião elementos que o ressignificam como Bekáh, possivelmente porque “[...] é nesse espaço intersticial, onde o usuário da linguagem, por sua vez, está situado no contexto socioideológico da história e da enunciação, que surge a visibilidade do hibridismo” (SOUZA, 2004, p. 07)

Assim, pode-se dizer que a escola é espaço de tradução/negociação e de possível visualização do sujeito híbrido colonial que se constitui nos espaços intersticiais da diferença. A produção de novos sentidos para o Bekah é possível principalmente por meio de uma Educação Intercultural e Bilingue (EIB), como sugere Monte (2001, p. 48):

A emergência da discussão da EIB é a culminância de muitas décadas de pequenas experiências e projetos locais que buscaram novas alternativas para superar o etnocídio educativo e proporcionar novos meios para consolidar formas modernas de educação.

É possível afirmar que são esses elementos que possibilitam a interculturalidade, pois ao negociarem, traduzirem e se produzirem híbridos, a educação escolar transita entre tradição e não tradição, o estranho que é rejeitado ou acolhido na constituição do ser Ikólóéhj Gavião.

3 Considerações finais

No decorrer das observações realizadas na aldeia Gavião, com intuito de conhecer como a infância é concebida, pôde-se constatar que as crianças são seres ativos, reflexivos, sujeitos da aprendizagem, seres “fazedores”, “transformadores”, pois atuam constantemente, no seu contexto social, como indivíduos pensantes, questionadores, agentes do seu próprio aprendizado rumo ao conhecimento. São seres conscientes de sua realidade local e de sua possibilidade de transformá-la.

A aprendizagem, nesse processo, é resultado de uma interação com o mundo, as crianças estão se relacionando constantemente, se desenvolvem aprendendo e aprendem se desenvolvendo, por meio de atividades vinculadas com sua realidade, fato esse constatado no cotidiano desses pequenos, que estão aprendendo através de suas próprias ações, não são obrigados a terem uma atitude passiva, obediente, cega perante as atividades desenvolvidas. Ao contrário, os adultos os contemplam benevolmente, são coniventes em toda situação em que estão produzindo e/ou transformando conhecimento.

Embora existam diferenças culturais entre os povos indígenas, a forma como a infância é concebida apresenta muita semelhança, ou seja, as crianças participam ativamente do cotidiano da aldeia e são criadas de maneira parecida, com bastante liberdade, conforme observara na aldeia Gavião e também nas pesquisas realizadas por Cohn (2000) e Nunes (2003). A criança é socializada pela família e também nos contatos com os outros da aldeia, aprende fazendo, imitando os adultos, acompanha os pais nas tarefas diárias, levando consigo brinquedos que geralmente são réplicas menores dos instrumentos utilizados pelos seus pais e que, posteriormente, irão fazer parte de sua vida adulta.

Referências

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo horizonte: UFMG, 2003.

BAUMAN, Zygmund. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2015.

_____. **Leis e decretos**. Estatuto da Criança e do Adolescente. 11 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

CERVO, Arnaldo Luiz. BERVIAN, Pedro Alcino. **Metodologia Científica**. 5 ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2006.

COHN, Clarice. **A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado**. 2000. 187 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

_____. “A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia”. In: SILVA, Aracy Lopes da. NUNES, Angela. MACEDO, Ana Vera (orgs.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos** (Série Antropologia e Educação). São Paulo: Editora Global, 2005.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista**. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das crianças no Brasil**. 7º ed. São Paulo: Contexto, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1987.

HALL, Stuart. “Quem precisa de identidade?” In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Editora UFMG, 2004.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/index.html>>. Acesso em: 22 set. 2012.

LEONEL JÚNIOR, Mauro de Mello. **Relatório de avaliação da situação dos Gavião (Digüt)** – P.I. Lourdes. São Paulo: FIPE/USP, 1983.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. “A criança indígena do falar materno ao falar emprestado”. In: FARIA, Ana Lúcia Goulart de. MELLO, Suely Amaral (Orgs.). **O mundo da escrita no universo da pequena infância**. (Col. Polêmicas do Nosso Tempo). São Paulo: Autores Associados, 2005.

NÓBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988.

NUNES, Ângela. **Brincando de ser criança: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância**. 2003. 341 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE), Lisboa, Portugal, 2003.

Capítulo 5

As raízes culturais da Antiga Mutum Paraná: um patrimônio imaterial

*Francisco Allan Alberto dos Santos*¹

*Odete Burgeile*²

*Maxson José Barzani Jardim*³

1 Introdução

Mostra a experiência que, ao longo da história humana, quando alguém que pertença a um sistema capitalista se propõe a pesquisar e estudar as comunidades tradicionais, o foco tem sido quase sempre a exploração econômica dos conhecimentos dessas populações, sem demonstrar quaisquer interesses efetivos pelas comunidades tradicionais em si. Quando os interesses são ditados apenas pelo capital, esses verdadeiros tesouros culturais são considerados somente como uma fonte de conhecimentos passíveis de apropriação econômica (SANTANA & OLIVEIRA, 2015).

Na visão de Zigmunt Bauman, a maioria das transformações da vida atual visa o crescente engrandecimento das forças de mercado e estas, cada vez mais intensamente, chamam para si a função de condução da ordem

¹Mestre em História e Estudos Culturais e membro do Grupo de Estudos Lingüísticos, Literários e Socioculturais-GELLSO na Universidade Federal de Rondônia – UNIR. E-mail: allan.albertosantos@gmail.com

²Prof. Dra. em Filologia Inglesa, ministra disciplinas no Mestrado em História e Estudos Culturais e Letras, é Líder do Grupo de Estudos Lingüísticos, Literários e Socioculturais- GELLSO da Universidade Federal de Rondônia – UNIR.E-mail: odetebur@gmail.com

³Mestre em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia – UNIR. E-mail: maxsonbazane@hotmail.com

do mundo. A essa situação o autor qualifica como “a nova desordem do mundo” e reitera que, “o que quer que venha a tomar o lugar da política dos blocos de poder assusta por sua falta de coerência e direção e também pela vastidão das possibilidades que pressagia” (BAUMAN, 1998, p.33).

As pessoas comumente reconhecem a importância de preservar as memórias culturais representadas, normalmente, por monumentos, sítios históricos e paisagens culturais. Mas cultura vai além de bens materiais. Ela é, principalmente, imaterial. Os povos e comunidades tradicionais têm uma conformação de identidade moral e cultural dos indivíduos que os integram (CEVASCO, 2003).

A Constituição Federal de 1988 é uma das mais avançadas do mundo no que tange à proteção do patrimônio cultural, e estabelece, no seu artigo 216, como direito fundamental a proteção do patrimônio cultural material, e inova com a inclusão dos bens imateriais. Como bens culturais imateriais, o artigo 216, incisos II e III, elenca as formas de saber, fazer e viver, as criações científicas, artísticas e tecnológicas e prevê formas de acautelamento e preservação do bem cultural imaterial como, por exemplo, o registro, o inventário, a vigilância (BRASIL. CF1988).

Além da Constituição Federal, existem vários outros dispositivos legais, principalmente na proteção dos povos indígenas. O Decreto Federal nº 3.551/2000 é considerado um marco no Direito Ambiental, já que regulamenta a aplicação do artigo 216 da CF 1988 no tocante ao patrimônio cultural imaterial brasileiro; e o Decreto 6040/2007 onde está explícito que a política nacional dos povos e comunidades tradicionais tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

Há que se destacar também os esforços da UNESCO (2015, p.2) que liderou inúmeros embates internacionais no sentido de tutelar a proteção do patrimônio histórico-cultural da humanidade e criar mecanismos de

proteção e preservação entre as nações no sentido de se buscar instrumentos vinculantes da ação internacional de preservação junto aos governos locais.

Desde 1972, com a Conferência Geral da UNESCO na França, que deu origem à Convenção sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, em cujo conceito se restringia ao aspecto material até 2006, e culminando com o êxito na aprovação pelos Estados Membros, foi um árduo caminho (UNESCO, 2015).

2003, Paris, na 32^a Sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, foi aprovada a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, com caráter de acordo multilateral de caráter vinculante entre todos os Estados Membros, foi assinada em 17 de outubro de 2003, mas só entrou em vigor no âmbito internacional em 20 de abril de 2006. Traz, por fim, a proteção e o respeito ao patrimônio cultural imaterial deste bem e de seu reconhecimento recíproco, cooperação e assistência internacionais.

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, aprovada na 32^a. Sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura foi o primeiro documento internacional a definir, de forma clara e precisa, o patrimônio cultural de natureza imaterial. Seu artigo 2^o conceitua Patrimônio Cultural Imaterial:

Entende-se por 'patrimônio cultural imaterial' as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo, assim, para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos in-

ternacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.

Note-se que, em relação à descrição de “Obras Primas”, foram incorporados ao rol representativo do patrimônio cultural os novos elementos: “Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade”. E em documento recente, a UNESCO (2014) fala sobre patrimônio imaterial:

[...] Mas não só de aspectos físicos se constitui a cultura de um povo. Há muito mais, contido nas tradições, no folclore, nos saberes, nas línguas, nas festas e em diversos outros aspectos e manifestações, transmitidos oral ou gestualmente, recriados coletivamente e modificados ao longo do tempo. A essa porção imaterial da herança cultural dos povos, dá-se o nome de patrimônio cultural imaterial. Para muitas pessoas, especialmente as minorias étnicas e os povos indígenas, o patrimônio imaterial é uma fonte de identidade e carrega a sua própria história. A filosofia, os valores e formas de pensar refletidos nas línguas, tradições orais e diversas manifestações culturais constituem o fundamento da vida comunitária. Num mundo de crescentes interações globais, a revitalização de culturas tradicionais e populares assegura a sobrevivência da diversidade de culturas dentro de cada comunidade, contribuindo para o alcance de um mundo plural.

As principais comunidades tradicionais no Brasil são: os povos indígenas, os caboclos ribeirinhos, as caiçaras, os quilombolas, os pescadores artesanais, as comunidades tradicionais urbanas, dentre muitas outras (UNESCO, 2015).

Na opinião de Moser & Silva (2015, p. 8), citando Raymond Williams (2011), “*a análise da palavra cultura deve ser pensada pela ótica plural, em um diálogo interdisciplinar com a sociologia, a história e a antropologia, no sentido de compreender todo modo de vida de uma comunidade*”.

A antiga Mutum Paraná, dada sua localização privilegiada na confluência do Rio Mutum com o Rio Madeira, sempre foi visada, desde as explorações em busca de drogas do sertão, ciclo do ouro, primeiro ciclo da borracha, etc. Foi a 16ª Estação da Estrada de Ferro Madeira Mamoré,

e muito importante no segundo ciclo da borracha com a vinda dos “Soldados da Borracha”. A partir da Década de 1980, passa por um novo ciclo de exploração do ouro, pela exploração madeireira, pela implantação da pecuária e mesmo recentemente para o garimpo no Rio Madeira.

Foram muitos ciclos com seus inerentes processos de migração. Atualmente, esta mesma área vivencia os resultados de um grande processo de migração, devido à construção do Complexo Madeira. Pela sua antiguidade e pelos inúmeros processos de migrações recebidas, pelas comunidades e saberes tradicionais praticados, não tem como negar que se trata de uma localidade de populações tradicionais e sua maior riqueza são os saberes e experiências acumulados e amalgamados durante séculos (PINTO, 1993).

Todavia, o que o pesquisador constata em campo é que existe um enorme *gap* entre as propostas constantes do projeto apresentado pela empreiteira e a execução, entre o que consta no papel e a sua implementação prática. E a realidade acaba aparecendo: neste caso específico da queda de braço entre o capital, o poder público e a população, a corda sempre arrebenta do lado mais fraco, mas as consequências são evidentes, virtualmente impossíveis de serem camufladas ou escondidas. O resultado é uma Velha Mutum morrendo, e sua contrapartida, a Nova Mutum, sendo atualmente abandonada porque a realidade da vida se impõe.

As causas? O professor e pesquisador da Universidade Federal de Rondônia (Unir), Artur Moret, especialista em planejamento energético, afirma em entrevista concedida ao BRASIL DE FATO (BRASILDEFATO, 2018) que são vários os equívocos na construção de Nova Mutum, começando pelo fato de que a cidade não foi construída para o público que deveria atender: “Os moradores de Mutum-Paraná eram essencialmente rurais e eles foram colocados em um lugar com estrutura urbana. Se, de um lado, você tem o atrativo de ter estrada e ar condicionado, por outro, não tinha trabalho para que aquilo pudesse ser sustentado”. Outro fator foi à questão financeira, uma das que mais tiveram impacto na decisão dos moradores em abandonar Nova Mutum: “Não havia trabalho para

essas pessoas. Enquanto durou o período em que a empresa ajudava no custeio da vida das famílias com um salário mínimo, elas ficaram na cidade. Quando esse período terminou, simplesmente não havia emprego para os moradores. Não havia o que fazer, a não ser buscar trabalho fora dali” (BRASIL DE FATO, 2018).

O mosaico de fotos que formam a Figura 1, a seguir, confronta as diferenças entre a Velha e a Nova Mutum; por outro lado, prova, também, que o fator material não prevalece sobre o fator humano, e, por isso, as pessoas, seus saberes e experiências têm que ser levadas em conta em quaisquer projetos que as atinjam.

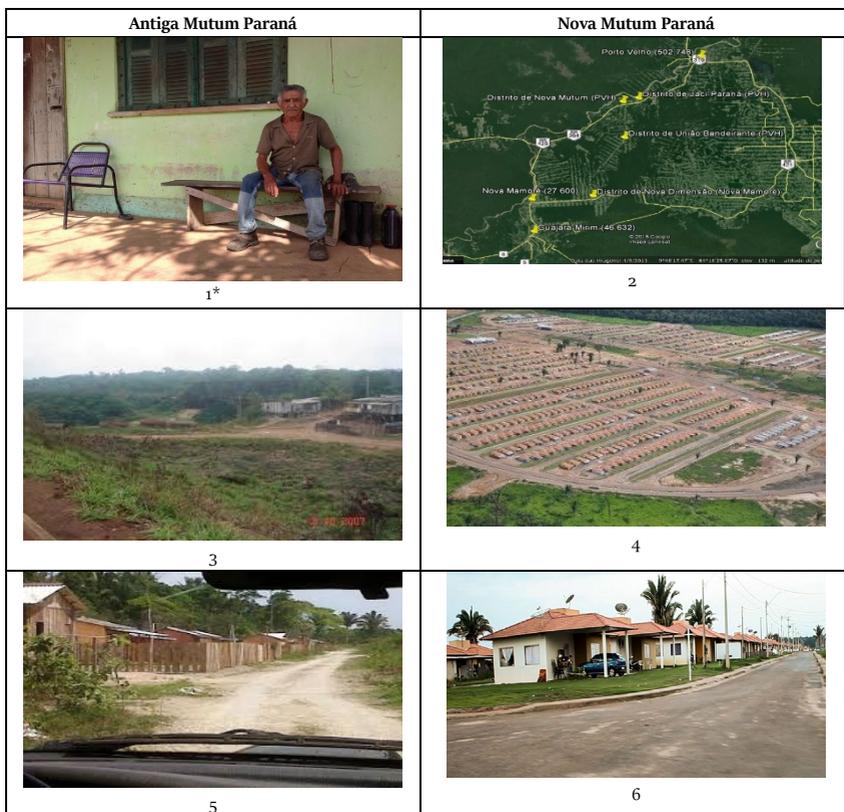


FIGURA 1: Imagens comparativas entre a Velha e a Nova Mutum Paraná.

*Jorge Pereira da Silva, 81 anos, conhece a história da Velha Mutum Paraná melhor que qualquer outro. Foi ele um dos fundadores da comunidade, ainda na década de 1960. Foto Créditos: Christyann Ritse

Analisando-se inúmeros documentos – EIA/RIMA, Relatório de Análise do IBAMA, relatórios dos Ministérios Públicos Federal e Estadual, Relatórios do Movimento dos Atingidos pelas Barragens - MAB; Relatório do Instituto de Desenvolvimento da Amazônia - Indam, Relatório da Cooperativa dos Garimpeiros do Rio Madeira – Coogarima, Relatório-Síntese Projeto Avaliação de Equidade Ambiental como instrumento de democratização dos procedimentos de avaliação de impacto de projetos de desenvolvimento – FASE, os Termos de Ajustamento de Condutas – TAC negociados, além de muitos outros, assim como as notícias veiculadas e visitas *in loco*, não se encontrou nenhuma iniciativa no sentido de salvaguardar os conhecimentos, os saberes, a história comunitária da antiga Mutum Paraná.

Na mesma entrevista já citada acima, Moret (BRASIL DE FATO, 2018) avalia que o deslocamento da Velha para a Nova Mutum Paraná quebrou uma estrutura social na qual os moradores estavam acostumados. “Eles tinham um senso de solidariedade muito forte na comunidade. Eram vizinhos. Se precisava cuidar do filho do outro, de um copo de arroz, de um pouco de sal, eles cuidavam uns dos outros. Em Nova Mutum isso não existia mais”.

O argumento inicial do projeto para a recomendação das obras do Complexo Madeira era a geração de energia para promoção do desenvolvimento local; porém, muitos aspectos deixaram de ser equacionados, daí a gênese dos conflitos.

Moret e Guerra (2009, p. 3), mostram que:

[...] pautada na concepção de que a cadeia produtiva da energia é estruturante da sociedade, porque influencia positiva e negativamente os aspectos econômicos, ambientais e sociais no local de interferência, mas também regional e nacional. Alguns indicadores justificam essas interferências:

- I. A grande dimensão dos empreendimentos;
- II. A quantidade vultosa de recursos utilizados desequilibra a economia local;
- III. A quantidade de mão-de-obra utilizada interfere na empregabilidade local;

- IV. Há deslocamento de trabalhadores de outras localidades;
- V. O uso intensivo de mão de obra ser temporário não proporciona a empregabilidade permanente;
- VI. Com a obra concluída, haverá um crescimento vertiginoso do desemprego;
- VII. Há a implantação temporária de serviços especializados;
- VIII. A falta de mão de obra especializada no local significa que os melhores salários serão destinados para migrantes e
- IX. Há definitiva interferência na dinâmica social, ambiental e econômica local.

A análise das relações sociais contribui para a compreensão das condições em que ocorrem os antagonismos de interesses e entendimento maior das possibilidades de mapeamento das áreas críticas de conflito e tensão social na região.

2 Revisão bibliográfica

2.1 O Ser humano na história econômica do Brasil

A cada ciclo econômico, uma gama específica de necessidades se delineia e se forma com vários contingentes de diferenciados perfis de forças de trabalho que são utilizadas. (HOLLANDA, 1998)

E as pessoas que, por algum motivo não se enquadram e não atendam as necessidades demandadas pelo capital, ou de alguma forma não conseguem permanecer dentro desse enquadramento, tendem a ser substituídos ou alijados do sistema. Sempre foram e continuam sendo descartados, como algo sem valor, sem traços nem rastros, e seus saberes e memórias para sempre apagadas (FASE, 2015; FARIAS JÚNIOR, 2009).

Os contingentes de trabalhadores, migrantes ou imigrantes, tiveram seus matizes e características próprias, ainda que estivessem sido arrancados de suas raízes, de seus lares, de suas famílias, de seus usos e costumes. O Brasil deve a ocupação de seu território à escravidão e à

exploração da força dos menos favorecidos. E isto ainda é uma realidade, presente no dia a dia. Estamos tão acostumados à normalidade da barbárie que nos quedamos insensíveis diante de muitas situações verdadeiramente vexatórias para qualquer um dotado de um mínimo traço de civilidade (CUNHA, 2006; FARIAS JÚNIOR et al, 2009).

2.2 Bases histórico-teóricas

Freyre (1998), adepto das teorias preconizadas pela Escola Cultura e Personalidade, reflete em sua obra o modo como umas culturas se impõem e sobrepõem às outras em todos os aspectos - social, étnico, econômico, etc. Em sua obra “Casa-grande e senzala”, relata inúmeras contribuições dos negros para a sociedade brasileira, tais como várias técnicas de mineração, domesticação do gado, entre outras contribuições positivas e efetivas para a cultura do Brasil.

Essa inter influência também ocorria entre europeus que se aventuravam pela Amazônia e as populações locais. Em função de muitos boatos, mitos e lendas, inclusive convenientemente criados e espalhados pelo próprio governo português que tinha interesse em ocupar o território e gerar impostos, os homens sonhavam encontrar o paraíso da natureza pura e intocada, o El Dourado, e a fonte da eterna juventude, entre outras maravilhas mais.

Segundo Moser & Ernesto (2013, p.11):

“Essa integração foi revestida com a ilusão do belo e do fantástico no imaginário do europeu” e seguem explanando que registros dessas “[...] manifestações e impressões sobre a criação da Amazônia que ora era de encanto com a grandiosidade do verde e colorido e ora de susto com o mistério dessa natureza.

Segundo Gondim (2011), um dos aspectos que mais povoavam o imaginário do europeu daquela época era o tamanho dos animais que poderiam habitar a floresta amazônica. Euclides da Cunha (2006), assim como Tocantins (1992) e Hardman (1988) fazem análises da ocupação da

floresta, da estrutura reinante onde a situação do quadro social é extremamente doloroso e inquietante, onde a solidão impera e é companheira inseparável dos oprimidos; onde a selvagem opressão do homem pelo homem prevalece no sistema instalado e não permite quaisquer alternativas, se configurando de tal forma que as amarras impostas pelo dominador sufocam e aniquilam a alma e a vontade do dominado, enredando-o de tal maneira que não lhe é mais possível nem a fuga. Euclides da Cunha também amplia sua análise utilizando-se de teses de antropólogos como Steward e Murphy sobre a regressão social de sociedades extrativistas.

São análises críticas sobre a atitude do opressor, vultosos investimentos falidos, obras inúteis, capitalismo selvagem, desrespeito à dignidade humana, etc. Muitos núcleos humanos se formaram com o trabalhador abandonado, pois era mais barato deixar o escravo negro, o índio e o nordestino pobres – para o opressor todos eles descartáveis – abandonados à própria sorte na imensa floresta úmida e quente do que arcar com os custos do regresso aos lugares de origem (GOMES, 2015).

A cultura brasileira é um grande mosaico formado pelo conjunto de culturas que sintetizam as diversas etnias que formam o povo brasileiro. Latentes em nossa sociedade, demandas reprimidas são relegadas ao descaso em nome de uma suposta e alardeada “democracia racial” (BOSI, 2002).

A releitura das crenças e valores tradicionalmente entendidos e aceitos, assim como visões inovadoras e inusitadas sobre cultura se fazem presentes em parte da maioria das agendas atuais. Um dos principais pensadores e pesquisadores na percepção dessas diferenças conceituais e mudanças conceptivas é Raymond Williams, que defende a pluralidade dos aspectos culturais. Sobre a importância da influência das ideias desse pesquisador no desenvolvimento dessas novas formas de abordagens sobre a cultura, dissertam Inácio Filho et al (2015, p. 5):

[...] (Williams) dá importante contribuição sobre o tema ao criticar a ideia de coesão e forma unitária, admitindo nossa pluralidade cultural como passo

importante para sua compreensão. O conceito de *circularidade cultural* encontra-se em sua obra como *entrelaçamento*, onde as culturas de classes populares, de massa e erudita se influenciam e, em tais imbricações, há ainda elementos de velhas culturas ibéricas, indígenas e africanas (todas elas também poliformas); culturas migrantes externas: alemã, italiana, síria, judaica, japonesa entre tantas outras e internamente penetrando fundo em nosso cotidiano material e moral: nordestinos, paulistas e gaúchos entre outras.

Bosi (2002) concorda com essa visão de Williams (2011) e complementa que essa aparência cultural de caos deve ser suplantada, ultrapassada pelo uso e sentido do tempo, onde os ritmos diversos das culturas no Brasil são acelerados por signos criados pela cultura de massas.

Kellner (2001) também reconhece a influência das ideias de Williams (2011), e que suas pesquisas evidenciaram uma característica inerente à teoria dos estudos culturais – hoje considerada um dos fundamentos basilares da teoria: a preocupação com a contextualização da investigação nas lutas e nos acontecimentos sociopolíticos.

Destaque-se que, como toda mudança de paradigma e toda evolução no entendimento conceitual, também este resultou em debates multifacetados e acalorados. De acordo com Santana & Oliveira (2015, p. 4):

Desde a ascensão dos movimentos de defesa do meio ambiente e do patrimônio cultural, sempre houve um “nó górdio” que atrelou ambos, esse nó foi a aparente incompatibilidade entre o ser humano e os patrimônios natural e cultural, onde um representava a negação do outro, constituindo o que seria, parafraseando Antônio Carlos Diegues, o “mito moderno da natureza intocada”. Na realidade, tal dicotomia é um falso conflito, principalmente, quando tratamos da relação entre as comunidades ou populações tradicionais e o meio ambiente cultural.

Entre prós e contras, há muito a ser feito e mais ainda a ser preservado; além de tudo, não se pode negligenciar os riscos de se comprometer a rica diversidade cultural sob a influência da globalização e consumo, em função de uma tendência de padronização. A esse respeito relata Hall (2006, p.71):

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem "flutuar livremente". Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha. Foi a difusão do consumismo, seja como realidade, seja como sonho, que contribuiu para esse efeito de "supermercado cultural". No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a identidade, ficam reduzidas a uma espécie de língua franca internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Este fenômeno é conhecido como "homogeneização cultural".

Para Hall (2006), o impacto da globalização sobre as identidades pode ser compreendido a partir de uma de suas principais características, a compressão espaço-tempo, provocando a sensação que o mundo é menor e as distâncias mais curtas. Dessa forma, o que acontece em um determinado lugar tem impacto imediato sobre as pessoas que estão à grande distância.

Na concepção de Prysthon (2010, p. 8):

O multiculturalismo, enquanto fenômeno ligado à disseminação de massa das culturas locais, não poderia mais ser visto sem reservas: mais do que iniciativas independentes nacionais e populares ou do que uma utópica rearticulação do local em escala global, ele também representava um jogo de interesses recíprocos por parte de empresas, grupos políticos e indivíduos. Outro receio provocado pela disseminação generalizada de culturas tão diversas e peculiares foi precisamente o efeito homogeneizador que poderia haver sobre as culturas locais.

O desafio então é aprender, ter bom senso e encontrar o ponto de equilíbrio.

3 Discussão e conclusão

A antiga Mutum Paraná, cujas raízes se perdem através dos séculos e dos ciclos que povoaram e despovoaram a região, foi o único núcleo populacional atingido pela construção da Usina Hidrelétrica de Jirau, uma das obras do Complexo Madeira e, hoje, já se encontra submersa, completamente destruída materialmente. Sua população já foi espalhada. De aproximadamente duas mil famílias atingidas pela barragem da usina naquela região, apenas 156 foram transferidas para uma nova localidade chamada Nova Mutum Paraná – cidade planejada, com água tratada, saneamento básico, energia elétrica, asfalto, posto de saúde, novo centro comercial etc., construída pelos empreiteiros construtores da Usina – o consórcio ESBR (Energia Sustentável do Brasil S/A); mas boa parte das famílias tomaram outros destinos: alguns voltaram para seus lugares de origem, dentro do Estado de Rondônia ou mesmo em outras Unidades da Federação. Outros, principalmente os agricultores e extrativistas tentam se adaptar – sem muito sucesso – a novas locações. Mas a maioria tenta voltar para o espaço físico o mais próximo possível do Rio Madeira e da Antiga Mutum Paraná, ainda que, para isso, apenas sobrevivam numa vida miserável e sejam enxotados diuturnamente.

Como visto, o arcabouço legal brasileiro e normas internacionais tratam da proteção e salvaguarda das populações tradicionais. Então a pergunta: porque não funcionam? Como grandes empreendimentos fazem para burlar a legislação e acabar por fazer as coisas a seu próprio jeito?

Sempre existiu, mas com o advento da Lei da Transparência isso tem ficado mais evidente, e temos assistido a ofensivas permanentes de setores dos governos em todas as suas esferas, e de um fortíssimo lobby de empreiteiras e demais empresas interessadas, em favor da flexibilização das leis de licenciamento ambiental e por consequência da tutela das normas de proteção cultural. É a forma de atender a interesses de aliados, travar inimigos, praticar o clientelismo.

O Relatório-Síntese Projeto Avaliação de Equidade Ambiental como instrumento de democratização dos procedimentos de avaliação de impacto de projetos de desenvolvimento (FASE, 2015, p. 32) elucida o porquê e o como:

A versão dos planejadores oficiais, bem como dos interesses empresariais que lhes são adstritos, prioriza delimitar uma região estratégica, em que se concentram ações governamentais de curto e médio prazo. Os planejadores definem a prioridade em termos emergenciais e justificam a intensidade das ações nesta região como imprescindível e inadiável.

Num estudo técnico bem elaborado, as exigências são equacionadas e resolvidas. Entretanto, para atender e solucionar todos os problemas que possam advir daquele projeto, vai também encarecê-lo. Assim, essas controvérsias são artificialmente resolvidas, em doses homeopáticas, através de dispositivos de postergação dos conflitos: os chamados “estudos complementares” e medidas “condicionantes”. Eles permitem que se aprove a licença e se defina uma série de condições a serem cumpridas até a liberação da licença seguinte.

Decisões cruciais sobre a obra são automaticamente lançadas para fases posteriores à obtenção das licenças, através destes procedimentos que se tornaram quase uma regra durante todo o licenciamento ambiental. Outro dispositivo que vem sendo amplamente empregado na regulação de conflitos ambientais engendrados por grandes projetos são os TACs (Termos de Ajustamento de Conduta), mecanismo extrajudicial que busca adaptar à normativa vigente a conduta de empreendedores que não estejam obedecendo à legislação. Os TACs, muitas vezes, permitem que um empreendimento continue causando danos ambientais sem que os responsáveis sejam submetidos às punições previstas em lei, uma vez que garante ao empreendedor infrator adequar-se à normativa ambiental através de condicionantes e compensações. Assim, abre-se um espaço de negociação em que é possível estabelecer acordos para a mitigação dos danos de um empreendimento.

Como se apressam em construir, às vezes até antecipando o cronograma, conseguem terminar a obra antes que todos os aspectos e

condicionantes tenham sido negociados e resolvidos. Depois da construção concluída e a entrada em funcionamento, “Inês é morta” e a empreiteira economiza muitos milhões de dólares. Quanto às vítimas, os atingidos, de quem é a voz que falará por eles?

Assim sendo, deve-se assumir que a solução passa necessariamente pela mobilização e organização social, por novas formas participativas centradas nas ideias de acordo, negociação e consenso, que têm como efeito a retirada da possibilidade de manobras evasivas daqueles que buscam se locupletar com as desgraças alheias, e como resultado concreto, a efetiva participação dos atingidos nos processos.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal Estar na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Disponível em <www.planalto.com.br>. Acesso em 01 OUT 2015

BRASIL. **Decreto Federal nº 3.551/2000**. Disponível em <www.planalto.com.br>. Acesso em 01 OUT 2015

BRASIL. **Decreto 6040/2007**. Disponível em <www.planalto.com.br>. Acesso em 01 OUT 2015.

BRASIL DE FATO. **Vila construída pela Usina de Jirau desconsidera cultura local e vira cidade fantasma**. Por Ismael Machado e Lui Machado, de Rondônia, publicada em 23 de Junho de 2016, Disponível em <<https://www.brasildefato.com.br/2016/06/23/vila-construida-pela-usina-de-jirau-desconsidera-cultura-local-e-vira-cidade-fantasma/>>. Acesso em 10 FEV 2018.

CEVASCO, Maria Elisa. **Dez lições sobre Estudos Culturais**. São Paulo: Bom tempo Editorial, 2003.

CUNHA, Euclides da. **Terra sem História (Amazônia)**. In: *À Margem da História*. São Paulo: Martins Claret, 2006.

FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida [et. al]. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Org); “Conflitos sociais no “Complexo Madeira” / **Cartografia Social da Amazônia** / UEA Edições, 2009.

FASE. **Relatório-Síntese Projeto Avaliação de Equidade Ambiental como instrumento de democratização dos procedimentos de avaliação de impacto de projetos de desenvolvimento**. Disponível em <<http://fase.org.br/pt/acervo/biblioteca/relatorio-sintese-projeto-avaliacao-equidade-ambiental/>>, acessado em 03 de outubro de 2015

FREYRE, Gilberto. “Características gerais da colonização portuguesa do Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida”. In: **Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GOMES, Emmanoel. **História Regional de Rondônia**. IEP/TCE-RO. Disponível em <<https://pt.scribd.com/doc/68013148/Historia-Regional-Em-PDF-1>>, acesso em 01 de outubro de 2015.

GONDIM, Neide. “Como o mar de águas doces e suas dilatadas províncias são percorridos pelo imaginário dos cronistas viajantes”. In: **A invenção da Amazônia**. Manaus: Valer, 2011.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. 11^a ed. (digitalizada) Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARDMAN, Francisco Foot. **Trem Fantasma, a Modernidade na Selva**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

INÁCIO FILHO, Lourival; LOEBLIN, Elaine Lucio; ARAÚJO, Jucicleide; SANTOS, Deives Nascimento dos; BUENO, José Lucas Pedreira. **OS ESTUDOS CULTURAIS E A TRADIÇÃO AVANT LA LETTRE BRASILEIRA: POSSIBILIDADES INTERDISCIPLINARES NOS ESTUDOS DA CULTURA**. Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente. Ano 7, Vol XIII, Número 2, Jul-Dez, 2014, Pág. 136-150.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia**: estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno, Bauru: EDUSC, 2001.

MORET, Artur de Souza; GUERRA, Sinclair Mallet Guy. **HIDRELÉTRICAS NO RIO MADEIRA: REFLEXÕES SOBRE IMPACTOS AMBIENTAIS E SOCIAIS**. Revista OÍDLES - Vol3, Nº 7.

MOSER, Lilian Maria; SILVA, José Williams Simplício da. **Os estudos culturais ingleses e a ideia da cordialidade na literatura brasileira**. Revista Labirinto, Porto Velho-RO, Ano XV, Vol. 22, p. 191-213, 2015.

MOSER, Lilian Maria; ERNESTO, Eduardo Servo. **Um estudo de meio ambiente**: a Amazônia na perspectiva da história. Dossiê “História e Literatura: olhares interdisciplinares”. Revista Labirinto, Ano XIII, Vol. 19, dezembro de 2013.

PINTO, Emanuel Pontes. **Rondônia, Evolução Histórica, A Criação do T. F. G, Fator de Integração Nacional**. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1993.

PRYSTHON, Angela. **Histórias da teoria**: os estudos culturais e as teorias pós-coloniais na América Latina. *In*: Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Linguagens. Universidade Tuiuti do Paraná, v. 9, n. 1, 2010.

SANTANA, Luciano Rocha; OLIVEIRA, Thiago Pires. **O patrimônio cultural imaterial das populações tradicionais e sua tutela pelo direito ambiental**. Disponível em <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/o-patrim%C3%B4nio-cultural-imaterial-das-popula%C3%A7%C3%B5es-tradicionais-e-sua-tutela-pelo-direito-ambie>>, acesso em 03 de outubro de 2015.

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia - Natureza, Homem e Tempo**: uma planificação ecológica. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército/Editora Civilização Brasileira, 1982.

UNESCO. **Patrimônio Cultural Imaterial**. Disponível em <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/world-heritage/intangible-heritage/>>, Acesso em 01 de outubro de 2015.

WILLIAMS, Raymond. “Uma tradição do século XIX”. *In*: **Cultura e Sociedade**: de Coleridge a Orwell. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

Parte II

Das cidades, festividades e fé

Capítulo 6

Identidades silenciadas: a repressão da beleza negra

*Lilian Maria Moser*¹

“(...) a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha dentre outras, mas tornar-se negra é uma conquista.” (Lélia Gonzalez)²

1 Introdução

A discussão desenvolvida neste texto refere-se ao projeto do Programa Institucional de Bolsas de Extensão Universitária-PIBEX/2010 da Universidade Federal de Rondônia-UNIR, intitulado, *A Mulher Negra na Zona Leste: Valorização de sua Cultura, Controle Social, Identidade e Educação para a Vida*, em parceria com a Casa Brasil, a colaboradora Sra. Ana Maria Ramos, de descendência afro, pesquisadora na área de saúde popular e atuante em movimentos populares e de mulheres negras desenvolvido juntamente com uma equipe de alunas do Curso de História/UNIR, no período de 2010 a 2012³, e também de duas pessoas voluntárias, um cabeleireiro⁴ e um maquiador profissional que era especialista em maquiagem para peles negras.

¹ Professora do Mestrado em História e Estudos Culturais/UNIR e no Curso de História/UNIR.

² Militante em defesa da Mulher Negra. Ajudou a fundar o Movimento Negro Unificado (MNU), o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), o Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga e o Olodum. Sua militância em defesa da mulher negra levou-a ao Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), no qual atuou de 1985 a 1989.

³ Amanda Rayery Soares, Fernanda H. Tenório e Zilmar Nascimento de Lima.

⁴ Ferrari Êmerson Rodrigues, com 30 anos de idade e há 15 anos trabalha como *hair desing* no salão H Studium e apresentava o programa CHARME na rede de televisão local e participou como colaborador do projeto “Amigos da Escola”.

O projeto implementado teve o principal objetivo em apresentar a originalidade e a beleza da mulher negra, aprofundando questões de gênero feminino, gênero feminino/mulher negra, negritude e a construção sobre a beleza da mulher pela mídia. Esses e outros temas fizeram-se necessários no estudo pelo fato de estarem inseridos numa complexidade e diversidade do contexto sócio-político-econômico-cultural e estrutural; e a mulher negra não encontra as mesmas expectativas e condições sociais que a mulher branca poderá conquistar. E, dentre estas temáticas, consistiu proporcionar, por meio de estudos, rodas de conversa, oficinas e também cursos instrumentais de penteado e maquiagem para mulheres negras com profissionais e não profissionais da beleza residentes dos bairros da Zona Leste da cidade de Porto Velho-RO.

Esse conjunto de estudos e atividades consistiu também proporcionar uma situação emancipadora para aquelas mulheres negras, através das orientações reflexivas, instrumentais e profissionais repassadas, no sentido de criar consciência de que é possível reconstruir sua dignidade, feminilidade, beleza e, principalmente, reencontrar o pertencimento étnico em que suas tradições compõem a base de sua identidade numa sociedade com alteridade cultural (POUTIGNAT, 1998).

O nosso trabalho de extensão elegeu como prioridade naquele momento a situação da mulher negra no Brasil atual, mais especificamente a mulher negra da Zona Leste de Porto Velho/RO, onde observamos que na sociedade considerada democrática, ainda apresenta dificuldades no que é pertinente ao respeito e ao acolhimento das diferentes raças, etnias, gênero e orientação sexual. Pois, no nosso entender, a aparência física não significa abandonar cada segmento à sua própria sorte, mas questionar as relações de poder que hierarquizam e oprimem as diferentes posições e culturas.

Assim sendo, podemos afirmar que para a população negra superar as situações de discriminação, constitui-se ainda um problema pelo fato de estar associado a uma redefinição de sua própria identidade. Porém, a força maior está na identidade da mulher negra que, ao passar por um

processo de redefinição e ao resistir organizadamente, rompe com as barreiras que a circunscreviam a determinados espaços e se redescobre como mulher negra, isto é, reconstrói a mulher feminina negra, com seu corpo, sua dança, seus ritos e danças, características peculiares da cultura negra; visto que, na década de 1950, quem representava a mulher *encantadora*, a *mulher-flor* era a mulher branca, de pele clara, de silhueta curvilínea e pés delicados, pois as de peles ditas “encardidas” deveriam passar por um processo de branqueamento (SANT’ANNA, 2012, p.112).

Nosso trabalho com esse grupo de mulheres negras da Zona Leste de Porto Velho/RO consistiu também em atuar com cursos de aprofundamento na área de alfabetização integrada à realidade, porque muitas delas eram alfabetizadas, mas não sabiam ler temas abordados relacionados aos Direitos da Mulher, Lei Maria da Penha, Identidade e Cotidiano da Mulher Negra em seu trabalho, na família e no emprego ou subemprego, proporcionando uma leitura mais consciente e corrente de textos e utilidades no seu dia a dia, bem como prepará-la para o enfrentamento da sociedade discriminatória no sentido de sua valorização como mulher, com sua beleza singular e sua autoestima, oferecendo possibilidades de acesso ao mercado de trabalho exigindo seus direitos nas diversas áreas na sua negritude.

Portanto, para a realização dessa pesquisa, utilizamos o método pertinente à pesquisa em ciências humanas (LAVILLE e DIONE, Jean 2009), em que requer uma abordagem mais ampla e requer análises subjetivas ALVES- MAZZOTTI, GEWANDSNJDER (1998), e indicam a descrição do contexto, o processo de seleção dos participantes, os procedimentos e o instrumental de coleta e análise de dados:

- a) Visitas às residências em bairros da Zona Leste da periferia da cidade de Porto Velho. Foram visitadas aproximadamente oitenta famílias;
- b) Aplicação de entrevistas com perguntas abertas sobre a temática da negritude, a situação da mulher negra na família, no mercado de trabalho, sua beleza negra e a situação socioeconômica da família;

- c) A entrevista abordava também perguntas referentes à saúde da família, sobre as doenças mais comuns, as formas de tratamento e se na residência havia plantadas ervas medicinais;
- d) Sistematização dos dados das entrevistas aplicadas.

Após a sistematização do resultado das entrevistas, foram detectados os pontos principais a serem tratados no presente projeto e os outros aspectos foram armazenados para serem analisados posteriormente. Pois, como se tratava de um projeto interdisciplinar no qual foram abordados vários temas, a fim de realizarmos um mapeamento da possível realidade da mulher negra nos bairros da Zona Leste de Porto Velho, elegemos, para aprofundamento, a beleza da mulher negra.

2 Conceitos, signos e significados de beleza

Ao longo da História, o conceito de beleza ganhou novos significados e sentidos, de acordo com os interesses, interpretações e objetivos em jogo. A beleza é construída e passa por mudanças tantas quantas forem necessárias, pois, segundo HUMBERTO ECO (*apud*, CARLOS, 2010), o conceito de beleza não é um dado absoluto, pronto, estático. Fatores econômicos, sociais, culturais e geográficos tecem vários conceitos e significados. Assim, a beleza foi assumindo um corpo, reunindo a beleza. Porém, vemos sempre um homem ou uma mulher, não o corpo propriamente dito. Para LE BRETON, 2007, o corpo não é simplesmente uma construção biológica, é uma construção social e também cultural. E nele são colocados adornos, signos e significados. Ele não existe de forma isolada, a sociedade o constrói de acordo com o seu tempo e cultura. Para o mesmo autor, (2007, p.34) “o corpo é aqui o lugar e o tempo no qual o mundo se torna homem, imerso na singularidade de sua história pessoal, numa espécie de húmus social e cultural de onde retira a simbólica da relação com os outros e com o mundo”.

Em se tratando da mulher, na materialidade de seu corpo são atribuídos conceitos, significados e modelos e também a cor ao longo da

história de seu tempo. Para MARY DEL PRIORE, a industrialização e a urbanização incutiram na sociedade novos valores e modelos de beleza diferenciados dos séculos anteriores, pois produtos de beleza foram sendo oferecidos para realçar sua beleza e preservar seu corpo; no caso, quem teve acesso a esses cosméticos era a mulher branca, principalmente no início do séc. XX. E com as novas tecnologias desenvolvidas, o lançamento de revistas e o cinema, iniciou-se a construção de um modelo de corpo e de beleza da mulher.

Nessa época, segundo DEL PRIORE, a mulher de corpo negro e de cabelos crespos, historicamente, não é lhe dado um espaço social. No séc. XVI, segundo os relatos de viajantes europeus, o seu corpo era visto como uma escultura, mas, “era boa para o sexo”, para os “homens brancos se divertirem”. O seu lugar, sua construção identitária cabia no espaço da cozinha da família tradicional branca, europeia, era a Ama de Leite, a cozinheira, a arrumadeira, conciliadora, curandeira, benzedeira e parteira. A ela foram atribuídas inúmeras tarefas, porém sem ser considerada mulher com um corpo belo e cabelos sedosos e bonitos.

O modelo de beleza, no início do séc. XX, foi construído a partir da mulher branca, porém, burguesa. Assim, a mulher branca se tornou a referência da mulher “modelo”, a comportada e recatada e sobre a mulher negra foram construídos estereótipos como a sensual e libidinosa, significava o símbolo sexual, em que a ideia difundida era da “mulher branca para casar, a mulata para f... e a negra para trabalhar”. (NEPOMUCENO, 2012, p.404)

Sobre construção do conceito do belo, recorreremos novamente a Humberto Eco que afirma que o belo não é uma qualidade intrínseca de um objeto ou de uma pessoa e, sim, algo que se inscreve no olho daquele que vê, na mão daquele que toca, no ouvido daquele que ouve, do significado naquele tempo e espaço ou naquela determinada cultura.

Na filosofia, de acordo com (FERRY, 1994), para Hegel, existe uma diferenciação fundamental entre o belo artístico e o belo natural. O belo da arte está diretamente relacionado com a pureza do espírito enquanto

que o belo natural encontra-se diretamente submisso à realidade da natureza. Assim, o "belo artístico exclui o belo natural", uma vez que para o espírito é preciso desenvolver as suas potencialidades, enquanto que a natureza já possui todas as condições determinadas e suas leis são duras.

Mas, o que é a beleza? Como defini-la? É objetiva? São as diversas perguntas que são elaboradas para a compreensão do conceito de beleza no mundo pós-moderno em que os paradigmas são determinados para um determinado padrão de beleza.

Nesse sentido, Duarte Júnior (1986) afirma:

Não. A beleza não é uma qualidade objetiva que certos objetos possuem. Se assim fosse, qualquer pessoa contemplando tais objetos deveria considerá-los sempre belos, o que não ocorre (...) Decisivamente: a beleza não se encontra nas coisas, não é um certo atributo objetivo que determinados objetos detêm e outros não. Poderíamos então pensar que a beleza seja produzida "no interior" do ser humano, ou seja, que ela nasça exclusivamente em nossa consciência. Todavia, se isso fosse verdade, não se precisaria mais ouvir discos, ir a concertos, a museus, ler poemas etc. (p.44-45).

Portanto, a beleza é uma construção que envolve pressupostos conceituais, culturais, políticos e também econômicos, em que padrões são elegidos e preferidos. Mas, o conceito de beleza era visto como supérfluo, vazio de conteúdo, principalmente pelo cristianismo em que se determinava o tipo de beleza ligada à espiritualidade e à boa moral.

Na sociedade contemporânea pós moderna, em que os valores são líquidos, segundo Bauman (2001), o modelo social construído e estabelecido pela sociedade embranquecida, revestida com os valores de uma sociedade globalizada, a mulher negra passa por um acelerado processo de desconstrução identitária em que se pode escolher modelos de roupa, tipos de cabelo, deixar crespo natural ou usar o sistema de relaxamento e alisamento e ainda escolher cores diversas, de preferência loiro, imitando as mulheres brancas.

2.1 A compreensão de beleza e cabelo pelo grupo das mulheres negras da Zona Leste

No início do séc. XX, perdurou na sociedade pós-moderna, no imaginário social, a construção do conceito de um modelo de mulher encantadora, de pele branca, de cabelos lisos, alta e magra. Criou-se uma homogeneização de beleza associada ao cabelo. O cabelo representa a estética, simboliza a beleza e é associado ao corpo. São dispensados e não aceitos os cabelos crespos e também trançados e adornados com turbantes, usando no corpo roupas coloridas no modelo afro, porém sem beleza. O modelo é considerado estranho e não usual na sociedade. E, ao cabelo crespo é atribuído o conceito de inferiorização da mulher negra e cuja moradia só poderá ser numa periferia de uma cidade. Fatores estes que observamos durante as nossas atividades de realização do projeto em pauta.

A “estranheza” desse conjunto de significados do cabelo crespo faz parte de um conjunto de símbolos que perpassam no imaginário social que é construído por interesses coletivos e também pela disputa e imposição do poder. De acordo com Bronislaw Baczko, *apud*, Wallace Lucas Magalhães:

...o imaginário social pode ser compreendido como um conjunto de representações coletivas associadas ao poder. Nesse sentido, o autor destaca a natureza política do imaginário social, marcado por um conflito que busca a apropriação e utilização das representações coletivas. (MAGALHÃES, 2016, p.94)

Nos encontros, nas rodas de conversa e oficinas, foram ouvidas várias expressões verbais e não verbais, em que se percebe esse conflito e disputa de poder pela ditadura do modelo ocidental imposto. E, dentre alguns registros, foram observadas as seguintes falas e expressões de mulheres negras que participaram ativamente das atividades, sendo algumas donas de salão de beleza e outras atuando em diversos trabalhos informais: “...Meu cabelo é ruim. Sempre tive cabelo ruim”. “...Há 30

anos eu acordava mais cedo para que meu marido não me visse com o cabelo ouriçado. Hoje não, depois que alisei e pintei de loiro não preciso me esconder do meu marido...”. Nessa e em outras expressões verbais e não verbais, percebemos a insatisfação dessas mulheres com a sua cor e seu cabelo, gerando uma crise identitária, isto é, criou-se em seu imaginário que, para ser aceita socialmente, é necessário assumir um outro modelo de beleza, fora dos padrões de suas raízes culturais. De acordo com Nilma Lino Gomes, 2010⁵,

O cabelo do negro, visto como “ruim”, é expressão do racismo e da desigualdade racial que recai sobre esse sujeito. Ver o cabelo do negro como “ruim” e do branco como “bom” expressa um conflito. Por isso, mudar o cabelo pode significar a tentativa do negro de sair do lugar da inferioridade ou a introjeção deste. Pode ainda representar um sentimento de autonomia, expresso nas formas ousadas e criativas de usar o cabelo. (GOMES, 2010, p.4).

Assim, estabelecem-se conflitos não simplesmente raciais e, sim, ideológicos que provocam a crise identitária, principalmente nas mulheres que são cobradas por uma beleza estabelecida pela ditadura de um modelo criado de forma homogeneizada. Observamos no decorrer da pesquisa essa uniformização estética daquelas mulheres voltadas para o modelo feminino ocidental. Com isso, não estamos afirmando que a mulher negra não possa arrumar o seu cabelo em várias estéticas e criatividadees que lhe sugerem e colorir nas tonalidades do loiro, vermelho ou outros. A questão é o reconhecimento de sua negritude e suas raízes culturais para o enfrentamento dos conflitos ideológicos e homogeneizadores do cotidiano.

Durante a pesquisa e convivência com as mulheres negras do nosso grupo alvo, vimos também que a maior parte das mulheres negras tem baixa autoestima. Porém, esse fato não é dito ou divulgado. Timidamente se “recolhem” e lidam com essa situação como se fosse normal, pois a mulher negra teve que aprender a se calar, silenciar os seus desejos e

⁵ *Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*, artigo disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdlh/wp-content/uploads/2012/10/Corpo-e-cabelo-como-s%C3%Admbolos-da-identidade-negra.pdf>

sentimentos. Durante vários séculos, perpassando o período da escravidão e o pós, por muitas décadas, não lhe era permitido o lugar social equiparado com a mulher branca. Podemos afirmar que o seu existir foi silenciado, sua identidade desvalorizada e sua beleza não reconhecida.

De acordo com Nepomuceno (2012), ao tratar sobre o Protagonismo Ignorado, no final do séc. XIX e início do séc. XX, da desconstrução da hegemonia masculina na área da composição literária e da literatura, cita mulheres negras que conquistaram espaços intelectuais, e recorre a Martha Abreu, “Sobre mulatas orgulhosas e crioulos atrevidos: nas canções populares” (Sudeste do Brasil, 1890-1920 conflitos raciais, gênero e nação) e que a própria população negra recitava essa trova, publicada em 1907:

VISIBILIDADE

A branquinha é prata fina

Mulata – cordão de ouro

Cabocla – cesto de flores

A negra – surrão de couro.

A branca come galinha

Mulata come peru

Cabocla come perdiz

A negra come urubu.

(NEPOMUCENO, 2012, p.403)

Vemos nessa trova e em outras a crítica e estereótipos criados sobre o potencial intelectual e sua conquista na sociedade das mulheres de descendência afrodescendentes. E essa mácula está intrinsecamente presente na cultura negra. Tanto assim, no séc. XXI, ainda se faz presente nos grupos de mulheres negras, moradoras da periferia ou na área rural, nos quilombolas; não se sentem aceitas e nem participantes de um modelo de beleza social construído em que o sonho da maioria delas era conseguir um poder aquisitivo para, em seguida, “arrumar” ou “mudar” o seu cabelo.

A sociedade pós-moderna, de acordo com Bauman (2008), se caracteriza pelo consumismo e sua liquidez, e exerce sua ditadura nas questões que cultivam e os seus próprios interesses, entre outros, como as normas de beleza que influenciam no padrão de estético das mulheres independente da classe social, o que exige a manutenção exacerbada da aparência física, provocando transformações das mulheres negras e brancas também, sugerindo a desconstrução de sua identidade, para revestir-se ou emprestar uma outra identidade, nem sempre compreensível, quer seja negra ou branca. E, para (HALL, 1992, p. 15), o assumir outra identidade ou identidades não se trata de um processo automático, mas trata-se da “política”, de classe, pois as identidades entram em contradição, a “identidade mestra” sofre mudanças, porque está aliada às políticas, aos interesses sociais e não exclusivamente de classe. E afirma que a mudança ocorre da forma que a pessoa daquela cultura é interpe-lada ou representada. Em que, ...pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada... (*id. Ib.*)

Assiste-se a uma sociedade que exerce sua dimensão excludente e uma hierarquização racial construídas na efervescência do racismo e subversão da negritude bem como de uma homogeneização da cultura.

2.2 Cabelos, significados, beleza e identidades.

Na história dos diversos povos, encontramos os padrões de beleza, a moda, os cuidados com o corpo e também com os cabelos, que, de acordo com as diferentes culturas e civilizações, teve significados relevantes na vida privada e também pública, que não é simplesmente um adorno na pessoa, principalmente para as mulheres. O cabelo é intrínseco à pessoa. Caracteriza sua própria identidade e a de seu povo e também sua etnicidade, religião e culturas. Não pode ser tratado como assunto periférico, significa também a classe social, a riqueza ou a pobreza e também ostentação, por parte das mulheres e homens (QUINTÃO, 2013, p.14-15).



Foto: Amanda Rayery: setembro de 2010

Portanto, o cabelo expressa também a ancestralidade de um povo, quer seja branco ou negro, é um dos traços fenotípicos mais marcantes e determinantes, “...ele é uma ferramenta utilizada tanto na performance individual quanto na performance coletiva...” (*id.ib.* p.16). Sendo assim, o cabelo em seu significado social expressa a cultura de seu grupo étnico, ou de sua raça e civilização. Podemos afirmar que exerce um poder, independentemente de sua classe social, porque sua corporeidade é externa, mas contém em sua subjetividade os significados construídos pela sua cultura.

Reportando-nos à nossa pesquisa, para o povo afrodescendente, em sua origem, o cabelo e seu penteado faziam parte do sistema de linguagem, indicavam a cultura, status social, lugar geográfico e também a religião. Compõem sua cultura e determinam características identitárias, pois

O significado social do cabelo era uma riqueza para o africano. Dessa forma, os aspectos estéticos assumiam um lugar de importância na vida cultural das diferentes etnias. Várias comunidades da África Ocidental admiravam a mulher de cabeça delicada com cabelos anelados e grossos. Esse padrão estético demonstrava força, poder de multiplicação, prosperidade e a possibilidade de parir crianças saudáveis (GOMES, 2003, p.82).

Vemos que a cultura afro é composta de riqueza de manifestações culturais e símbolos religiosos, contém a presença do belo, da arte, da estética que representam a força e a coragem do povo africano. No caso da mulher, a negritude representa a continuidade da cultura negra, pois, no Sul da África, na região conhecida como Lesedi, a tradição Miler ainda permanece, tendo como a base familiar o patriarca “a conhecida herança artística dos Ndebele foi passada de mãe para filha ao longo dos séculos e apenas as mulheres se dedicam aos grafismos e artesanatos”⁶. Além das expressões artísticas feitas em objetos, elas reproduzem a beleza das cores e acessórios como brincos, pulseiras, colares, braceletes, anéis e tantos outros, em suas vestimentas cotidianas, representando sempre a fertilidade e maturidade. E o que se verifica é que a beleza do cabelo da mulher negra está associado com a beleza de suas vestimentas. Compõem-se uma harmonia entre o cabelo enfeitado com as vestes coloridas, isto de acordo com as ocasiões das celebrações da vida daquele povo, da aldeia e etnia. Portanto, o cabelo não é uma matéria física que cobre a cabeça da mulher ou do homem, é intrínseco, é a sua alma.

Quinhão (2013, p. 16-17), que cita Sarah Cheang (2008, p.29), expõe a seguinte afirmação: “Características capilares, juntamente com cor dos olhos e da pele, eram tratados como indicadores primários de identidade racial nos séculos dezanove e vinte.”⁷

E a referida autora afirma que, de acordo com os estudos realizados, o cabelo da mulher e homem branco foi associado a,

[...] uma ampla gama de cores e texturas positivas, como ‘fino, macio e sedoso’ (Crawford 1868: 146), de modo que aos brancos foi entregue a vantagem cultural de identidades diferenciadas, distintas e esteticamente agradáveis. Ao contrário, [...] o cabelo Africano ‘negroide’ [...] foi descrito como preto e ‘lanoso’, como no título de Peter A. Browne A classificação da humanidade pelo cabelo e lâ de suas cabeças, de 1852, no qual Browne argumentou que a

⁶ Pesquisado no site: <https://biafioretti.wordpress.com/2010/06/29/mae-para-filha/>

⁷ Tradução livre de: “hair characteristics, along with eye and skin colour, were treated as a primary indicator of race identity in the nineteenth and twentieth centuries”.⁷ (CHEANG, 2008, p. 29)

qualidade de cabelo tipo lã provava que a(s) raça(s) negra(s) era(m) uma espécie completamente separada dos brancos [...]” (Quinhão, 2013, p.16-17)⁸

Denota ainda que, desde o séc. XIX, o cabelo das pessoas brancas europeias foi sendo associado ao “cabelo liso” = “cabelo bom”, enquanto o das pessoas africanas, “cabelo crespo” = “cabelo ruim, duro, rebelde, pixaim”. Essa categorização dos tipos de cabelo entre branco e negro causou a inferiorização do cabelo do negro (*id. Ib*, p. 17), porém, acrescento que essa inferiorização não estagnou no cabelo, se estendeu à pessoa, ao seu corpo e à sua aparência.

Portanto, criou-se na sociedade essa divisão de raças, cores e cabelos que interferiu no lugar social e cultural da população negra, donde foram tecidos vários tipos de preconceitos, relegando-o à inferioridade da mulher e do homem negro. Fator detectado durante a pesquisa, em que as mulheres expressaram *sentirem-se inferiores e feias* devido ao cabelo não ser liso, “... pois, o cabelo liso arruma a mulher”.

Este estado de inferiorização recai fortemente principalmente sobre a mulher negra, em que, para tentar um destaque ou ser aceita socialmente na sociedade embranquecida, apela aos métodos do relaxamento e alisamento e às tinturas mais claras. Porém, a manipulação não é relativa somente ao cabelo, isto é, transformar o cabelo crespo em liso e sedoso fez também harmonizar e suavizar a negritude, em que, desde o séc. XIX, os produtos cosméticos apelaram ao clareamento da pele negra, principalmente na face, deixando-a mais clara. A esse processo de clareamento da pele e alisamento do cabelo foi atribuído o conceito da beleza negra e figurou um destaque social para conseguir também uma ascensão econômica (QUINHÃO, 2013, p. 18-19).

⁸ Tradução livre de: [...] a wide range of colours and positive textures, such as ‘fine, soft and silky’ (Crawford 1868: 146) so that whites were handed the cultural advantage of differentiated, distinct and aesthetically pleasing identities. In contrast, [...] African ‘negroid’ [...] hair was described as Black and ‘woolly’, as in the title of Peter A Browne’s Classification of Mankind by the Hair and Wool of their heads of 1852, in which Browne argued that wool-like hair qualities proved that the black race(s) were a completely separate species to whites [...].8 (CHEANG, 2008, pp. 31-32)

Esse processo civilizatório de branqueamento nos Estados Unidos, no Brasil e em outros países provocou um impacto social, econômico e de classe, em que o progresso e a vitalidade foram atribuídos à população branca. Esse também foi responsável pelo massacre cultural do povo africano durante vários períodos históricos das nações onde a escravização do povo africano foi duramente concedida e justificada pelo Cristianismo.

Munanga (2005) afirma que a teoria do branqueamento continua presente no século XXI e é exposta e internalizada pelo povo negro, pela mulher negra quando ela inferioriza sua cultura e sua raça e aceita a cultura ocidental branca como positiva e a coloca como modelo em sua própria vida (MUNANGA, 2005).

Citamos novamente Quinhão (2013, p. 32), que, a partir de sua pesquisa, afirma:

[...] a sociologia do cabelo chama a atenção para a estreita relação entre o corpo físico e o corpo social nos dois aspectos de gênero e ideologia. Gênero e ideologia são “corporificados” no cabelo na maneira como as pessoas se conformam às – ou se desviam das – normas e, até mesmo, se desviam das normas desviantes; eles simbolizam, assim, suas identidades religiosas, políticas, sexuais, sociais, ocupacionais e idiossincráticas. Mary Douglas foi uma das primeiras a teorizar que: ‘A experiência física do corpo... sustenta uma visão particular da sociedade’ (1973:93)”⁹

Assim, verificamos, a partir de nossa pesquisa, os impactos e interferências do conceito de beleza do corpo negro e do cabelo da mulher negra, no sentido das poucas resistências, das inseguranças e das conformidades encontradas nas mulheres negras relacionados ao modelo imposto pela sociedade pós-moderna.

⁹ Tradução livre de: [...] the sociology of hair calls attention to the close relation between the physical body and the social body in the two aspects of gender and ideology. Gender and ideology are ‘made flesh’ in the hair as people conform to, or deviate from, the norms, and even deviate from deviant norms; they thereby symbolize their religious, political, sexual, social, occupational and idiosyncratic identities. Mary Douglas was one of the first to theorize that: ‘The physical experience of the body...sustains a particular view of society’ (1973:93) [...]”²⁵ (SYNNOTT, 2002, p. 123)

2.2.1 Significados do cabelo trançado em mulheres negras e homens negros

O ato de trançar o cabelo afro passa por significados da ancestralidade, pois traz para o presente um legado cultural com muitos significados e era realizado no ambiente familiar, pela mãe, a tia ou avó, no sentido de arrumar o cabelo com fitas ou adereços brancos ou coloridos, de acordo com a cor do vestido. Significava que aquela menina ou menino ocupava um lugar especial na sua história, era a pequena rainha e o pequeno rei, pelo significado de sua história, memória e cultura.

Nilma Lino Gomes, afirma que,

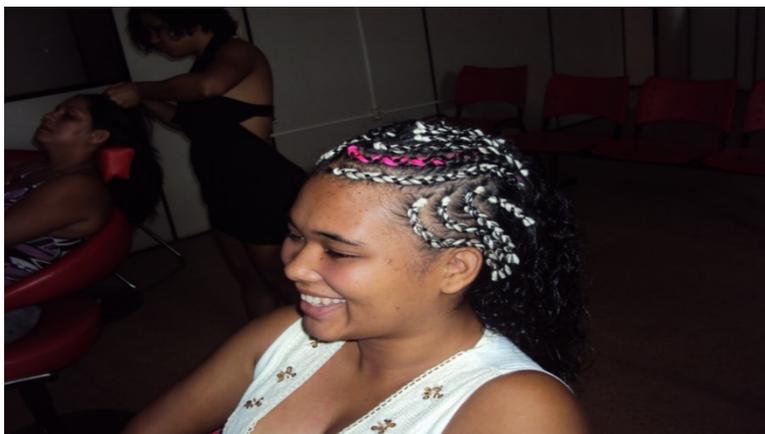
O uso das tranças pelos negros, além de carregar toda uma simbologia originada de uma matriz africana ressignificada no Brasil é, também, um dos primeiros penteados usados pela negra e privilegiados pela família. Fazer as tranças, na infância, constitui um verdadeiro ritual para esta família. Elaborar tranças é uma tarefa apreendida e desenvolvida pelas mulheres negras (GOMES, 2003, p.171).

Porém, observamos, em outros casos, que o fato de trançar o cabelo significava: para o cabelo não ficar “tão ouriçado”, ficaria mais fácil para conservar e deixar a menina arrumada. Em outras palavras, já levantaria com o cabelo arrumado.

Aline Ferraz Clemente (2010), em seu artigo intitulado “Trança afro – a cultura do cabelo subalterno”, relata as várias situações experimentadas pelas meninas no ato de trançar o cabelo. Observamos que, dentre as entrevistas realizadas pela autora com algumas mulheres, quando crianças, guardavam lembranças não positivas porque fazer a trança relacionava à dor. Para outras, era um momento positivo, porque era a mãe quem fazia e deixava a trança solta, e isto proporcionava uma certa leveza na cabeça (CLEMENTE, 2010, p.10-11).

A referida autora analisa o preconceito que se localiza no ambiente familiar e é prolongado na escola, quando meninos e meninas são motivos de chacota para os colegas e onde nenhuma trança ou penteado suavizam a

questão do preconceito racial. Essas situações marcam profundamente as pessoas negras e, para serem “aceitas”, se submetem a processos de descaracterização dos seus cabelos. “Muitos dos entrevistados tiveram que passar por um processo de mudança nos cabelos para assumirem mais responsabilidades nas empresas, incluindo órgãos públicos.” (*id. Ib.*)



Fotos: Fernanda Tenório/setembro de 2010

Observamos que pentear o cabelo afro é uma construção artística em que o cabeleireiro, o artista, tem uma habilidade peculiar e trança o cabelo sob as mais diversas formas, criando desenhos e dando o significado da africanidade:

Os desenhos dos penteados de cunho afro possuem simbologias passíveis de interpretação dentro do universo cultural afro-brasileiro e, embora já não preserve mais os significados específicos relativos indicadores de papéis soci-

ais, relações de gênero, peculiaridade religiosas, ainda se preservam enquanto condutores de conteúdos emblemáticos, atuando como canais de expressão e reafirmação étnica na contemporaneidade. (SILVA, 2013, p. 42).

E podemos acrescentar que, junto às tranças ornadas com fitas, *dreads* e outros adereços, a negra e o negro trazem a força simbólica do seu cabelo, em que é ressignificado no cotidiano.

Várias mulheres que participaram dos encontros e oficinas, em seu depoimento, afirmaram que, após assumir sua identidade de mulher negra, sofreram preconceito em seu próprio ambiente familiar.

3 Salão de beleza, lugar da beleza e de transformação

O espaço da nossa pesquisa, como explanado anteriormente, foi realizado na Zona Leste da capital onde as entrevistas foram realizadas com mulheres negras. Para a realização do referido trabalho, dispomos do espaço do Projeto Casa Brasil¹⁰. Dentre os espaços disponíveis para a realização das oficinas, foi disponibilizado o salão de beleza onde eram oferecidas oficinas de estética e cabelo para as pessoas daquela região. Os bairros da Zona Leste são compostos por uma população miscigenada de descendentes afro-brasileiros e indígenas, oriundos de estados vizinhos como Humaitá-AM e de Manaus, capital do Amazonas, do beiradão do Rio Madeira e seus afluentes, tornando-se a região mais populosa da capital.

Ao nos depararmos com o salão de Beleza da Casa Brasil, nos deparamos com um salão do modelo comum da cidade de Porto Velho, ou seja, as figuras de modelos de mulheres brancas com cabelos lisos, altas e magras. Figuras estas que foram afixadas pelas próprias mulheres da zona leste e suas instrutoras e instrutores.

¹⁰O projeto **Casa Brasil** foi idealizado em 2003 e articulava esforços de diversos ministérios, órgãos públicos, bancos e empresas estatais brasileiras visando à construção de espaços públicos onde pessoas pudessem utilizar as tecnologias digitais. Fazia parte de uma série de programas do Governo do Brasil visando a inclusão digital: a democratização do acesso às tecnologias da Informação, de forma a permitir a inserção de todos na sociedade da informação. Cada unidade normalmente possui um telecentro, uma sala de leitura, um auditório e diversos laboratórios e oficinas de divulgação da ciência, de informática, de multimídia e de rádio. (Fonte: Wikipedia)



Foto: Fernanda Tenório/setembro de 2010

Observa-se que todo o ambiente obedece ao modelo ocidental, no qual fotos, *baners*, *outdoor* e propagandas, de um modo geral, caracterizam e valorizam a beleza ocidental. Não havia nenhuma foto relacionada à mulher com características indígenas ou africanas. Significa que essas mulheres, ao entrarem em salão com essas características, se sentem deslocadas e desvalorizadas, isto é, não é o seu espaço e, para tornarem-se belas, obrigatoriamente deverão passar por um “banho de salão”, passando pelas transformações do cabelo e da suavização da pele negra no processo de clareamento de sua pele.

Nilma Lino Gomes (2010), em seu trabalho “Corpo e cabelo como símbolo da identidade negra”, afirma que a construção da identidade se dá na relação público e privado e se transversalizam e se articulam com os salões de beleza. A autora refere-se aqui aos salões étnicos. No entanto, no nosso caso, não encontramos o salão com características étnicas, de forma que a realidade encontrada no salão foi a mesma da realidade dos outros espaços. Ou seja, a mensagem visual representada é que a mulher com características étnicas não é linda! Seus traços culturais são considerados inferiores aos da mulher branca.

4 A contínua construção da identidade negra

Vimos que a identidade é uma contínua construção, a ela vão sendo acrescentados novos aprendizados, valores, culturas e modelos que resultam não em uma nova identidade, mas formando “identidades”, porque contém contradições que perpassam pela politização, que Hall (2005) denomina de “jogo de interesses”. Significa que não existe a formação de uma “identidade mestra”, constituída de uma estrutura cultural, estática e cristalizada, porque muitos fenômenos sociais, culturais e também econômicos fragmentam os paradigmas considerados únicos.

Desse modo, tratando-se de identidade negra, da construção da beleza da mulher negra visualiza-se que passa por esse processo de desconstrução e construção. Para Gomes, 2005, a identidade negra passa por uma contínua construção porque relaciona-se com o outro, com o olhar de outros grupos e de outras pessoas, sendo, assim, uma construção histórica, social, cultural e plural. Para Munanga (1994):

[...] a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico, sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc. (MUNANGA 1994, p. 177-178).

Assim, a identidade continuamente é questionada, desafiada, porque é marcada por lugares e tempos diferenciados e opostos, por memórias e suas interpretações de sua ancestralidade e também por interesses de pessoas e de grupos completamente antagônicos, que podem estabelecer diálogo, crises e resistências; opondo-se criam novos olhares, novas formas e novas vivências para rebelar-se ou resistir, criar movimentos de resistência. E na resistência é construído o novo e não o estático ou a verdade, mas acontece uma remodelação, recriação e res-

significação. Ou seja, uma cultura ou identidade não é esquecida ou abominada e uma outra se sobrepõe, mas se estabelece um conflito que sacode e provoca o que parecia estagnado e cristalizado.

Portanto, para considerar-se negro ou negra, não significa somente ter o fenótipo, cabelos crespos, pele negra, corpo com curvaturas avantajadas, bem como o nariz e boca. Mas a identidade é construída e reconstruída com consciência da sua negritude. Significa que é tornar-se negro e negra, que é um processo pessoal e também político-ideológico numa sociedade onde o branqueamento é constituído como modelo predominante, porém, ultrapassado. E a beleza da mulher negra também passa por esse processo de reconstrução e recriação, mas, sobretudo, de resistência de sua cor e beleza, não na forma de uma ditadura e sim pelo seu empoderamento e não silenciamento como mulher, negra e livre.

5 Algumas considerações

Durante a realização desse projeto de pesquisa e extensão, verificamos a existência de uma lacuna entre o conhecimento científico e o conhecimento popular nos bairros periféricos da Zona Leste do município de Porto Velho, onde muitas mulheres desconheciam a cultura negra inserida em seu cotidiano, não assumiam a identidade de mulher negra e o conceito de beleza estava vinculado ao branqueamento do modelo de beleza. Isto é, para a mulher negra da periferia, não existia beleza nela mesma, em sua cultura, corpo cabelo e cor da pele. Pelo fato de ser negra, foi também construído o sinônimo de “encardida, queimada, manchada”. E ainda são acrescentados adjetivos como: pobre, sem futuro e burra.

Para Munanga (2004), é preciso ter consciência de que, independente da pele ser mais escura ou mais clara, mas se existirem traços que remetem a uma afrodescendência, a uma negritude, a mulher e o homem fazem parte da grande parcela da população brasileira que é oprimida pelo racismo e silenciada em sua voz, cultura e identidade.

A transformação da mulher negra e do homem negro é a afirmação de uma identidade negra, que está em permanente construção e constantemente desafiada, a partir do momento em que se faz necessária a conquista em todos os espaços com os cabelos crespos ou não, trançados ou com turbantes coloridos e outros adereços, com a cor negra e as maneiras de ser, criando e construindo formas de resistir e de responder a olhares e discursos racistas e machistas, que tentam diminuir e objetificar, simplesmente por ser mulher negra.

Relacionado à valorização, à beleza do corpo, à construção identitária, cabe o destaque ao cabelo afro, que vai além de cobrir e enfeitar a cabeça. Ele remete à identidade, à beleza, à cultura, à religiosidade e aos seus ritos. E também à linguagem.

Partindo do pressuposto de que a identidade é uma construção contínua por várias mediações e difere de cultura para cultura, a beleza perpassa por esse processo e ao cabelo e à cor da pele são dadas os maiores destaques na questão do conceito de beleza. Podemos afirmar que o cabelo se sobressai predominantemente.

Na compreensão dos significados de identidade, ressaltamos a questão do pertencimento (MUNANGA, 1994), que consideramos fundamental para compreender o caráter mutável e dinâmico da identidade.

Na construção do conceito de negritude, a da mulher negra, sua beleza, corpo e cabelo apresentam-se muitos desafios, principalmente no que diz respeito à sua força, vitalidade e empoderamento. Sendo assim, dentre os vários objetivos traçados no nosso trabalho, um deles foi também desconstruir os estigmas sobre a negritude, pois, na maioria das vezes, percebemos a falta de informações e o não conhecimento acessível às famílias pesquisadas; são distorcidos e revestidos de pré-conceitos raciais e ideológicos.

E um resultado gratificante foi o retorno àquelas famílias e principalmente às mulheres, quando percebemos a mudança sobre a compreensão do conceito de ser negra e negro com a valorização de sua

beleza e a compreensão de que a negritude é real e precisa ser interpretada nos diversos espaços e culturas.

Aquelas mulheres negras compreenderam que suas identidades não podem ser silenciadas e nem sua beleza reprimida!

Referências

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método nas ciências naturais e sociais**: pesquisas quantitativas e qualitativas. São Paulo: Editora Pioneira, 1998.

ARAÚJO, Edna M. Nobrega; MENESES, Joedna Reis de. **Histórias do Corpo e do Feminino no Brasil do Tempo Presente**. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300676386_ARQUIVO_cor_poeofeminino.pdf>. Acesso: 21 de dezembro de 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BRAGA, Amanda. Discursos e Signos para Pensar o Corpo Negro. Disponível em: <<http://www.gelne.com.br/arquivos/anais/gelne-2014/anexos/661.pdf>>. Acesso: 04 de janeiro de 2019.

BRAGA, Amanda. Entre Senhores, Sambas e Cervejas: a construção discursiva da mulata fácil no Brasil. **Revista de Estudos Presença** [online]. 2017, vol.7, n.2, pp.333-358. ISSN 2237-2660. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-26602017000200333&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em: janeiro de 2019.

BRAGA, Amanda. Retratos em Branco e Preto: Discursos, Corpos e Imagens em uma História da Beleza Negra no Brasil. **Tese de doutorado**. Universidade Federal da Paraíba, 2013.

BRAGA, Amanda. Cafuza, mulata, negra: corpo e memória no discurso de cervejas brasileiras. **Revista Línguas e Letras**. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/linguaseletras/article/view/11937/10635>> Acesso em: janeiro de 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero - Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

- CARLOS, Daniel P. **História da beleza, de Umberto Eco**: um estudo entre a história e a arte. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-53202012000100010&lng=pt&nrm=iso&tng=en>. Acesso: 06 de janeiro de 2019.
- CLEMENTE, Aline F. Trança Afro. O penteado da Cultura Subalterna. Disponível em: <<http://myrtus.uspnet.usp.br/celacc/sites/default/files/media/tcc/247-754-1-SM.pdf>> Acesso: 06 de janeiro de 2019.
- DEL PRIORE, Mary. **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Ed. Contexto, 1997.
- DEL PRIORE, Mary. **Histórias e Conversas de Mulher**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2013.
- DUARTE JUNIOR, João Francisco. **Fundamentos estéticos da educação**. São Paulo: Papirus, 1994.
- FAGUNDES, Raphaela M. Penteado Afro: Cultura, Identidade e Profissão. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br>>. Acesso: 06 de julho de 2015.
- FERNANDES, José R. O. Ensino de História e Diversidade Cultural: Desafios e Possibilidades. **Cad. Cedes**, Campinas, vol. 25, n. 67, p. 378-388, set./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v25n67/a09v2567.pdf>>. Acesso em: outubro de 2018.
- FERREIRA, Flávia do Carmo; DEL PRIORE, Mary. **Histórias e Conversas de Mulher**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2013.
- FERREIRA, Guilherme Pires. O Conceito de Belo em Geral na Estética de Hegel: Conceito, Ideia e Verdade. Disponível em: <https://ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/revistametanoia/7_GUILHERME.pdf>. Acesso em: dezembro de 2018.
- FERREIRA, Larissa. **Educação, Negritude e Raça no Brasil**. Revista Eixo. Ed IFB. Brasília, 2017.
- FERRY, Luc. **Homo Aestheticus**. São Paulo: Ed. Ensaio, 1994.
- FOUCAULT, M. **A ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- GOMES, Nilma Lino. Corpo e Cabelo. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Corpo-e-cabelo-como-s%C3%ADmbolos-da-identidade-negra.pdf>> Acesso: 06 de julho de 2015.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias Escolas, corpo negro e cabelo crespo. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n21/n21a03>>. Acesso: 06/07/2015.

GOMES, Nilma Lino. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**. Maio/Jun/Jul/Ago 2003 N° 23, p.82. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a05.pdf>>. Acesso em: janeiro de 2019.

GONGALES, Lélia. Mulher Negra, essa Quilombola. FOLHETIM, 22 de novembro de 1982. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271089/mod_resource/content/1/Mulher%20negra%20essa%20quilombola.pdf> Acesso em: janeiro de 2019.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LAVILLE. Christian e DIONNE, Jean. A Construção do Saber. Manual de Metodologia da pesquisa em ciências humanas. Porto Alegre: UFMG, 1999.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petropólis: Vozes, 2007.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Campinas. Papyrus, 2003. 240 p. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235396/28386>>. Acesso em: 04 de janeiro de 2019.

MAGALHAES, Wallace Lucas. **O imaginário social como um campo de disputas: um diálogo entre Baczko e Bourdieu**. Albuquerque – revista de história. vol. 8, n. 16. jul.dez./2016, p. 92-110. Disponível em: <<http://www.seer.ufms.br/index.php/AlbRHis/article/view/2164>>. Acesso: 10 de janeiro de 2019.

MUNANGA, Kabengele. (Org.) **Superando o Racismo na Escola**. Brasília: MEC, 2005.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: Usos e Sentidos**. São Paulo: Ática, 1986.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O Negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

MUNANGA. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Sônia. **Nações Africanas: A arte dos Ndebele**. Disponível em: <<http://racabrasil.uol.com.br/cultura-gente/157/artigo226229-1.asp>>. Acesso em: 17 de março de 2014.

- NEPOMUCENO, Bebel. Mulheres Negras. **PROTAGONISMO IGNORADO** (p.382-409). In PINSKY, Carla B. e PEDRO, Joana M. (org). **Nova História das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012.
- POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnidade, seguido de os grupos étnicos**. Ed. UNESP, São Paulo, 1998.
- QUINTÃO, Adriana Maria P. **O que ela tem na cabeça. Um estudo sobre o cabelo como performance identitária**.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Corpo e Beleza. "SEMPRE BELA" (p.105-125). In PINSKY, Carla B. e PEDRO, Joana M. (org). **Nova História das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012.
- SANTOS, Ana Paula Medeiros Teixeira dos. **Tranças, Turbantes e Empoderamento de Mulheres Negras: Artefatos de Moda Como Tecnologias de Gênero e Raça no Evento Afro Chic (Curitiba-Pr)**.
- SANTOS, Lorene dos. Saberes e Práticas em Redes de Trocas: A Temática Africana e Afro-Brasileira em Questão. **Tese de doutorado**. UFMG: 2010. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-8GHN3L/saberes_e_praticas_em_redes_de_trocas_a_tem_tica_africana_e_afro_brasileira_em_que_20110408145923.pdf?sequence=1> Acesso: 06 de janeiro de 2019.
- SOUZA, Ismara Eliane V. de e CERQUEIRA REIS, Raquel F. Mulher Negra e Pobreza Política: Discursos Iconográficos Sobre a Exclusão Social No Brasil (Artigo: PIC/CNPq-UEM).
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- UEDA, Graciene Reis; MOURA, Antonio Guanacuy Almeida Moura. O Resgate da Identidade Negra Por Meio do Cabelo Afro. Disponível em: <http://www.congressohistoriajatai.org/2016/resources/anais/6/1466623798_ARQUIVO_OResgatedoIdentidadenegrapormeiodocabeloafro2015.pdf>. Acesso: 07 de janeiro de 2019.

Capítulo 7

O rap em Rondônia: MC Nanda – mulher, cabocla, marxista e praticante do rap como tática revolucionária do proletário ¹

Tarciso Pereira da Silva Júnior ²

Sérgio Luiz de Souza ³

Eva da Silva Alves ⁴

Michelly da Silva Mendes ⁵

1 Contextualizando o rap

A primeira pergunta a ser respondida sobre o rap é o que significa essa expressão. R.A.P. é uma sigla, é a abreviatura das iniciais da expressão americana “*rithmandpoetry*”, significa em português “ritmo e poesia”, de maneira que sua composição é a de uma música discursiva,

¹A primeira versão deste artigo foi publicada na Jamaxi – Revista de História, v. 2 n. 1 (2018).

² Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR); Graduado em História e Segurança Pública (UNIR); Membro do grupo de Pesquisa: “Desafios Socioambientais, Saberes e Práticas na Amazônia” (DGP-CNPq). E-mail: historiadorpsi@hotmail.com.

³ Doutor em Sociologia pela UNESP; Professor Adjunto no Departamento de Ciências Sociais, junto a Universidade Federal de Rondônia (UNIR) - Campus Porto Velho, também atua como Professor do programa de Mestrado em História e Estudos Culturais da UNIR - *Campus* Porto Velho. E-mail: sergiosouza@unir.br.

⁴Doutoranda em Educação pela Universidade do Vale do Itajaí (Univali) – Dinter com a Faculdade Católica de Rondônia. Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), *Campus* de Porto Velho. Pós-graduada em Psicopedagogia Clínica e Institucional, pela Universidade Santo André, Pólo de Guajará-Mirim/RO. Graduada em Letras e Respectivas Literaturas, pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), *Campus* de Guajará-Mirim/RO. Membro do GEIFA – Grupo de Estudos Interdisciplinares das Fronteiras Amazônicas da UNIR e Membro do grupo de Pesquisa: “Desafios Socioambientais, Saberes e Práticas na Amazônia” (DGP-CNPq). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa de Rondônia (FAPERO). E-mail: evaalvesgm@yahoo.com.

⁵ Mestranda em Educação pela Universidade Federal de Rondônia (Unir). Especialista em Segurança Pública e Direitos Humanos pela Unir. Especialista em Ciências Jurídicas pela Universidade Cruzeiro do Sul. Bacharela em Direito pela Universidade Cruzeiro do Sul. Bacharela em Segurança Pública pela Universidade Federal de Rondônia.

um canto falado, com a parte rítmica provinda do *reggae* e do *funk* e que também congrega vários outros estilos musicais (ANDRADE, 1999). Schusterman “afirma uma posição social superior pelo poder verbal, é uma tradição negra profundamente enraizada que remonta os *griots* da África Ocidental, tendo sido sustentada por muito tempo no Novo Mundo” (1998, p. 146). Conforme Guimarães (1999), a impressão de oralidade do *rap* e da sua forma discursiva (o cantor parece estar falando), daí dizer canto falado, lembra a tradição oral da cultura africana o que, de acordo com a autora, é a causa de muitos estudiosos do *rap* procurarem a África como origem desse gênero musical.

Os principais personagens do mundo do *rap* são os *DJ's* (disc-jóqueis), que são responsáveis por tocar as músicas que servem de base para as letras do *rap* e os *MC's* (mestres de cerimônia), que são os que cantam (declamam) as letras das músicas; na atualidade, também se denominam por *raper*. O *rap* faz parte de um movimento cultural mais amplo, o *hip hop*. Segundo Guimarães (1998), o *hip hop* conglomerava, além da música *rap*, a dança, representada pela forma de dançar conhecida como *break*, surgido nos anos 70 nos Estados Unidos, apresentava como tema de suas coreografias o movimento dos jovens militares que voltavam da Guerra do Vietnã. O *grafite*, por sua vez, aparece no mesmo período e lugar, com jovens que, no início, escreviam os próprios nomes e/ou nomes de suas gangues em edifícios públicos, nas placas das ruas, nos muros e nos veículos de transporte público. Em pouco tempo, cansaram-se de simplesmente pichar letras e passaram a desenhar figuras, desenhos e formas simétricas misturando estilos e cores, criando, assim, uma arte inteiramente original para os olhares dos moradores das cidades. Ademais, um quinto elemento, o conhecimento da cultura *hip hop*.

A expressão *hip hop*, traduzida como movimento de balançar (to hip) o quadril (hop), tem sido compreendido como um movimento cultural e social juvenil enraizado nos grupos raciais menos favorecidos no modelo de organização social do mundo capitalista. Articulando elementos de matriz africana, história dos afrodescendentes e o cotidiano das

ruas, da vida urbana, o *hip hop* espalhou-se em bailes inventados pelo *DJ* americano Afrika Bambaataa, que tinham como objetivo diminuir as guerras entre as gangues que assolavam os bairros pobres de *Nova York* e, ao mesmo tempo, também cobrar respostas das autoridades do Estado que garantissem a melhoria de vida dos negros e demais etnias, bem como denunciar a violência policial e o racismo sofrido por essas pessoas (MARTINS, 2013).

O contexto sócio-político dos Estados Unidos na década de 1960 foi marcado pela luta do movimento negro pelos direitos civis e, posteriormente, pelo assassinato de dois de seus maiores líderes (Malcolm X e Martin Luther King). A música popular passava por um profundo processo de mudança. Nos guetos norte-americanos, o que se ouvia era a *soul music*, que tinha em James Brown um de seus mais expressivos representantes. O cantor, conhecido pela autoria de letras que abraçam a causa negra, influenciava multidões ao cantar: *Say it loud, I'm Black and proud!* (Diga alto: sou negro e tenho orgulho disso!). Além de James Brown, o *soul* de Ray Charles, Wilson Pickett, Otis Redding, Aretha Franklin e Sam Cooke também compunha a trilha sonora que impulsionava a luta pelos direitos civis. Para Ribeiro (2010, p. 96), “a *soul music* demarca os limites com a América branca ao utilizar uma linguagem específica denominando-se irmãos (brothers) e irmãs (sisters) que se reuniam em uma comunidade solidária e fraternal que brilhava pela alma (*soul*)”.

Perante toda efervescência musical negra americana, muitas manifestações políticas ocorriam; na hora da luta, a música adquiria um papel decisivo para propagação de ideias revolucionárias, valorização da cultura da população negra e compartilhamento alegórico de reconstrução de identidades culturais. Os gêneros musicais *soul* e *funk* foram um expoente de um palco de lutas, combates e opressão que vivia o povo negro nos E.U.A. Nessa conjuntura, Souza (2011) afirma que importantes líderes negros atuantes, entre os mais importantes sobressaíram Martin Luther King e Malcolm X, foram elementos que incentivaram fundações de comunidades ativistas surgidas na mesma ocasião, como a *Black Panthers*,

que tinha como objetivo instituir um Estado Negro próprio para quebrar o poder social que era exclusivamente dos brancos. Ainda, seguindo o pensamento de Souza:

Posteriormente, surge o movimento *Black Power*, com relevante papel para a disseminação de uma visão política baseada em referências africanas negras que inauguram o *Slogan Black is Beautiful*, exaltando posturas e atitudes que pudessem elevar o autorrespeito e o orgulho de ser preto. As ideias que começam a ser propagadas nos EUA ganharam expressão na cultura musical, na estética das roupas e, em especial, nos cabelos coloridos, crespos, levantados, enrolados, mostrando como as proposições circulavam, e ainda circulam, extrapolando fronteiras e ganhando recriações relacionadas às culturas locais. (SOUZA, 2011, p. 62).

No conjunto político de lutas e protestos, brota uma série de comportamentos contra a dominação branca que se manifestam em gestos, língua, música e estética que se dirigem à recriação da identidade negra fora da África. Enquanto isso, na Jamaica, o músico, *DJ Kool Herc* começa a prática cultural de recitar versos em cima de bases remixadas. De acordo com Spence Pimentel:

Na Jamaica de Kool Herc, os *DJ's* costumavam recitar versos improvisados sobre versões dub (espécie de remixagem artesanal) de seus reggaes prediletos. Revivendo os *griots* africanos, os *DJ's* jamaicanos mandavam mensagens políticas e espirituais enquanto tocavam as músicas prediletas do seu público. Só que em Nova York, naquele tempo, o que fazia sucesso eram o *funk*, o *soul* e outros ritmos afro-americanos. (PIMENTEL, 1997, p. 8).

Para Guimarães (1998, p. 149), “ao lado do *funk*, o *reggae* também é destacado como uma das matrizes do *rap* e é também uma música produzida no ‘*Black Atlantic*’ com caráter internacionalizado”. Ainda na mesma tese de doutorado, Guimarães (1998, p. 153) comenta: “o *reggae* e o *funk* serão precursores do *rap* no cenário musical internacional de caráter étnico e estarão na base do surgimento dessa produção musical nos anos sessenta”.

Pesquisas realizadas por Corniani (2002) mostram que o *rap* começou a aparecer no Brasil por volta de 1982. Em São Paulo, os jovens das periferias dançavam o *break* e ouviam os primeiros *raps* americanos. Tendo como antecedentes os bailes *Black* que já aconteciam nas grandes cidades do país na década de sessenta, com muita música negra, *soul music* e *funk*, o *rap* somente continuou essa herança musical. Foram dos embates que surgiram na Rua 24 de maio e no metrô São Bento onde revelaram os grandes nomes do *rap* nacional.

O *rap* brasileiro teve início nas rodas de *breakers* na estação São Bento do metrô, depois na Praça Roosevelt (São Paulo), o que oferecia configuração ao conjunto de se fazer *hip hop*. O movimento cultural, segundo Mattos (2007), acolheu, é lógico, as influências da cultura afro-brasileira: o tempero do samba dentro do *rap* e a ginga da capoeira dentro do *break*, distinguindo-se do estilo norte-americano de fazer o *hip hop*. O estilo fundamentado em falas cadenciadas com bases dançantes que, por ocasião, ganham um toque de *scratches*, ganhava espaço no Brasil. Ao apropriar-se de outras músicas de origem afro no Brasil, o *rap* recria uma nova música, esta apropriação e transformação são chamadas por Schusterman (1989) de “canibalismo” onde a ideia principal consiste em que as culturas poderiam ser adequadas indistintamente e constituírem de forma decomposta em uma nova obra cultural. Para Schusterman,

O canibalismo eclético e desordenado do *rap* viola as convenções estéticas modernas de purezas e integridade, sua insistência provocante na dimensão profundamente política da cultura desafia uma das convenções artísticas mais fundamentais da modernidade: a autonomia estética. A modernidade, de acordo com Weber e outros, está ligada ao projeto de racionalização, secularização e diferenciação da cultura ocidental (SCHUSTERMAN, 1989, p. 159).

Acreditar que o *rap* no Brasil é somente uma simples reprodução da música produzida nos Estados Unidos não reside em um exame mais atento do fenômeno. A ideia de “canibalismo” oferecida por Schusterman

(1989) surge especialmente na base sonora que os grupos de *rap* nacional usam para fazer o “*scratching*” e o “*sampler*”, empregando ritmos nacionais e bases mais percussivas, como Tim Maia, Jorge Ben Jor e Bezerra da Silva.

Portanto, o caso do *rap* ser uma expressão proveniente dos Estados Unidos, com genealogia no *funk* e no *reggae*, não significa que seja o exemplo de uma hipotética homogeneidade cultural, resultado do processo de globalização. O *rap*, ao ser adotado pelos jovens negros brasileiros, conservou a sua mais intensa característica – a denúncia da violência presente na realidade desses jovens, mas assimila também as peculiaridades do dia a dia do Brasil. Conteúdo e forma se acomodam ao contexto cultural brasileiro, onde os sons dos sambas, pagodes e outros gêneros de músicas produzidas pelos grupos negros e mestiços são ajuntados ao som do *rap*, seja na batida e também nas letras, com a participação de elementos da cultura negra nacional.

As periferias e favelas das grandes cidades como São Paulo transformaram-se em um recinto para a consolidação de uma identidade particular relacionada aos problemas sociais dos jovens marginalizados, o que espalhou a cultura do *rap* em todo o país. É o episódio do Movimento *Hip Hop* Organizado, “MH₂O”, que, de acordo com Matos (2007), foi instituído por Milton Sales em 1989, produtor do grupo Racionais MC’s, com finalidade de se dedicar às ações políticas direcionadas para práticas educativas e culturais que procuram promover a cidadania à população negra e pobre do Brasil.

2 Rap em Rondônia

Segundo Santos, Beccária e Noberto (2009), o *rap* em Rondônia surge quando a onda do *break*, por volta dos anos de 1983 e 1984, fez sucesso no Brasil. De acordo com Edjales Benício de Brito, um dos pioneiros do movimento *hip hop* de Rondônia, o *hip hop*, especialmente em Porto Velho, ganhou espaço através dos grupos ainda não politizados de

dançarinos (*breakers*), impulsionados profundamente pelos filmes de sucesso *Flash Dance* e *Break Dance I e II*, na ocasião apresentados no cinema “Lacerda”. Ao fim da seção, os jovens abriam rodas de dança na galeria do cinema, chamando a atenção do público. Foi nesse contexto que nasceram personagens fundamentais da história do movimento *hip hop* em Rondônia, como Leandro “Dentinho”, Robinho, Figa, Samuel entre outros.

De acordo com Santos, Beccária e Noberto (2009), para Edjales, o ano de 1989 foi o marco na edificação do movimento, onde trocas de experiências com os estados do Acre e Distrito Federal foram efetivadas. A organização deve-se muito ao *B.boy* (dançarino) Fred Gomes, do grupo *Break Júnior*. Edjales assegura ainda que diversos grupos foram aparecendo, mas alguns logo se desmancharam devido à deficiência de recursos, o que não os evitou de deixar um trabalho de alicerce para as novas gerações do *hip hop* de Rondônia. O grupo “Conexão Arte de Rua” conduziu adiante as políticas públicas, desenvolvendo planos e preparando os artistas de rua. Fundado em 12 de outubro de 1992, o grupo liderado por Edjales, que, na época instruía os jovens à arte do *break* (dançar), foi o ponto de referência para o Movimento *Hip Hop* Organização de Rondônia (MH₂O/RO).

Em entrevista a Santos, Beccária e Noberto (2009), o participante MC Nei Mura, integrante do movimento desde a fundação do grupo “Conexão Arte de Rua”, diz que com o trabalho fundado, o *hip hop* ascendeu e alcançou um número abundante de participantes. Dessa maneira, começaram a surgir diferenças de ideias, o que causou uma separação do grupo, formando vários outros. Com a expansão, foi necessário organizar e unificar o movimento. “Edjales foi um dos que notou essa necessidade e teve a ideia de criar o MH₂O entre o final de 1997 a 1998”. Criando, então, o MH₂O/RO filial do MH₂O do Brasil, foi admissível trabalhar com todos os grupos criados na Capital. Entretanto, outra vez, apareceram divergências de ideias e a organização se espalhou no ano de 2003. Mas, para os partidários da cultura *hip hop*, era imprescindível adotar

uma identidade; a partir daí, nasceu a ideia de criar o movimento *hip hop* da floresta (MHF). Na atualidade, o MH2O não existe, mas os grupos que eram associados ao movimento na época, como o Revolução Urbana, permanecem atuando de forma autônoma. (SANTOS, BECCÁRIA, NOBERTO, 2009).

E meados do ano de 2003, surge em Porto Velho o Movimento *Hip Hop* da Floresta - MHF, dos desencontros de ideias dos grupos do MH2O, como meta básica de divulgar um novo estilo de *hip hop* fundamentado na cultura regional, empregando a linguagem cabocla e atributos amazônicos. Segundo Santos, Beccária e Noberto (2009), para o coordenador do MHF, Edjales, o Movimento *Hip Hop* da Floresta representou culturalmente uma sociedade socialista e ecologicamente correta. Seus afiliados foram basicamente os grupos: Comunidade Manoa, Família Atitude Central, D' Cristo, GH2, ZL Breakers, Ação Popular, Cristo Crew, ST Break, e alguns participantes que não se incluíam em nenhum grupo, mas cooperaram em concepção e organização. Entre suas ideias e linhas de ação, o movimento procurou reivindicar os direitos dos jovens, lutar pelos problemas ambientais na região amazônica, pelo desenvolvimento sustentável, contra o preconceito racial e social, bem como desenvolveu políticas públicas para crianças, adolescentes e idosos de Porto Velho. Buscou-se, por meio da musicalidade, debater as ideias da sociedade Rondoniense, inventando um estilo próprio, sem perder as origens do *hip hop* Nacional, afirmou o *Rapper* Rodrigo Lopes dos Santos em entrevista a Santos, Beccária e Noberto (2009).

De acordo com Santos, Beccária e Noberto (2009), dentre as mais importantes ações desenvolvidas pelo Movimento *Hip Hop* da Floresta estão: a Batalha de Break de 2X2, em 2003, filiação ao Movimento *Hip Hop* Organizado Brasileiro (MHHOB), Seminário sobre *Hip Hop* e Desenvolvimento Sustentável em parceria com a Central de Movimentos Populares de Rondônia (CMP) e ainda a filiação ao Grupo de Trabalho da Amazônia (GTA). A partir de 2005, começaram a executar o Projeto Ponto de Cultura do MINC, mirando democratizar o acesso à cultura digital.

Em 2006, foi estabelecida uma sociedade com a Rede de Educação Cidadã (TALHER) para a formação contínua de arte-educadores, acerca do empoderamento¹³ popular, soberania popular participativa, controle social, influência nas políticas públicas e noções de economia popular solidária. Na atualidade, o MHF foi dissolvido devido novamente ao conflito de ideias entre seus membros.

3 O rap proletário responde pela periferia

O rap brasileiro do grupo dos Racionais MC's aos MC's nordestinos, goianos, cariocas e de outros rincões do Brasil, como da região Amazônica é um fenômeno que ultrapassa a música feita para e pela indústria fonográfica, para se transformar em uma forma ativa de engajamento social e de resistência. As composições das letras das músicas têm um ponto em comum – a sua raiz: experiências históricas e sociais de uma comunidade musical marginalizada.

No Brasil, o início do rap se dá no final dos anos 80 e início da década de 90, com grupos paulistas, os “Defensores do Movimento Negro”, conhecidos como “DMN”, que influenciaram todo uma geração de MC's, engajados na luta contra o racismo e a violência sofrida pelas populações negras das favelas. Com letras fortes e conscientes, buscaram resgatar a autoestima e a valorização da identidade étnica dos jovens negros. Também, o grupo Racionais MC's, considerado e reconhecido por muitos como o grupo de rap mais importante e influente do Brasil, desenvolveu trabalhos notadamente direcionados às comunidades pobres e negras; dentre vários, um projeto criado pela Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, em que o grupo realizou conferências em escolas sobre drogas, racismo, violência policial entre outros temas. Também participariam nos anos consequentes de diversas convenções filantrópicas em benefício de indivíduos HIV positivos, campanhas de agasalho e contra a fome, além de agirem em protestos como o aniversário da Abolição dos escravos no Brasil.

No aspecto da luta social, também destacamos outro grupo de São Paulo, “Facção Central”, com letras pesadíssimas, batendo de frente contra o “sistema” numa guerra declarada em favor do proletariado contra a burguesia, representada por eles pela elite branca, a rede globo, os políticos corruptos e policiais racistas. No ano de 1999, lançaram o disco “Versos Sangrentos”, com batidas fortes e letras de protesto, pertinentes aos temas fome, violência, corrupção e a ineficácia do governo entre outros temas. Esse disco foi alvo de censura, tendo sido vendido nas lojas com quinze músicas gravadas e um videoclipe da música “Isso aqui é uma Guerra”, que foi incriminada e censurada, pois teria feito apologia ao crime. O clipe ainda foi ao ar durante seis meses chegando a ser divulgado na MTV, mas, logo depois, foi retirado pelo mesmo motivo. No entanto, os componentes alegaram que não era apologia ao crime no clipe, pois, ao final, um dos bandidos que assaltam o banco foi executado, com a mensagem de que o crime não compensa; no entanto, a mensagem foi distorcida pela mídia.

Em 2013, o líder do grupo, MC Eduardo Taddeo, saiu e começou carreira solo, porém continuou na mesma pegada de letras duras contra a burguesia, a luta contra o racismo, contra a polícia e contra a desigualdade social, dentre várias outras bandeiras erguidas por Eduardo; são batalhas de toda a população da periferia, de todos os trabalhadores e de todos os que são oprimidos pelo Estado burguês e pelo sistema capitalista.

Em cada parte da sociedade, seja na educação, na saúde ou nas indústrias, todos são submetidos à lógica dos lucros dos grandes capitalistas que lutam insaciáveis por lucrar cada vez mais, passam por cima de nossos direitos e decompõem esse sistema numa grande “fábrica de cadáver”. Os professores, enfermeiros, médicos e trabalhadores do chão de fábrica, cada um com o seu saber, aliados a toda a população, são os que podem abolir com essa lógica, tomar para si o controle do trabalho e da produção, destruir essa lógica e revolucionar o mundo.

A tradição de luta do *rap* contra o sistema burguês branco reconfigurou-se de acordo com o cenário e, na Amazônia, tomou contorno

singular. É o caso da MC Nanda, cantora de música regional, música portovelhense, poetisa e *cover*. Conheceu o *rap* por volta dos dezoito anos, mas na sua adolescência já conhecia Sabotagem, Faccção Central, Racionais MC's, curtia ouvindo no fone de ouvido, no computador ou na rádio, porém, o *rap* de Porto Velho só conheceu no ano de 2013, o movimento *rap* nesse momento estava mais forte na cidade, foi a partir daí que começou a se relacionar com MC's, entre eles Ney Mura, Elvis Leno, king ST. Foi em uma batalha de *rap* realizada na casa de um MC, no Bairro Areal, que ela se arriscou a rimar; no entanto, naquele momento, o *freestyle* (*rap* de improviso) não era seu foco.

Em entrevista no dia 18 de agosto de 2017, Fernanda Teixeira de Sousa, 24 anos, nascida em Porto Velho, mãe oriunda do Estado do Pará, pai também nascido em Porto Velho (sua avó veio grávida dele do nordeste); no entanto, quando é perguntada como ela se identifica, primeiro diz ser cabocla, “me identifico cabocla, né, é uma coisa que eu não entendi muito, no meu autoconhecimento nessa pessoa cabocla [...] (MC Nanda, 24 anos)”, e, na sequência, ao ser indagada qual seria sua ideologia, ela afirma: “[...] sou marxista” (MC Nanda, 24 anos).

Começamos nossas ponderações referentes ao problema da definição de identidade. Para isso, fazemos uso das palavras de Bauman (2005, p. 96): “As identidades são para usar e exibir, não para armazenar e manter”. Essa declaração do autor nos induz a pensar que procurar conservar uma única identidade pela vida inteira ou por vários anos é muito perigoso. Sobre ela afirmar ser cabocla na nossa região Amazônica, a cultura predominante é a cabocla, caracterizada pela fartura de símbolos, de complicadas relações com a natureza, tendo uma população que tem em sua composição cultural a dominância do índio e, como efeito da colonização, a presença superior dos caboclos que é o resultado da mestiçagem entre índios e brancos. Sobre essa cultura, Loureiro (1995) afirma: “Uma cultura dinâmica, original e criativa que revela, interpreta e cria sua realidade. Uma cultura que, através do imaginário, situa o homem numa grandeza proporcional e ultrapassadora da natureza que o circun-

da” (p. 30). Além do caboclo na região Amazônica que caracteriza a linhagem da referente cultura, há, também, a intensa participação dos nordestinos de diversas misturas raciais que vieram para a região, principalmente no primeiro período da borracha. Para ele, essa cultura “é também o produto de uma acumulação cultural que absorveu e se amalgamou com a cultura dos nordestinos [...]. Inúmeros tornaram-se culturalmente caboclos [...] independentemente da condição racial, que aí é diferente” (LOUREIRO, 1995, p. 27).

Agora, quanto a *MC Nanda* afirmar ser marxista, isso fica claro no seu discurso e na sua forma de se posicionar; além disso, ela é membra do Movimento Estudantil Popular Revolucionário (MEPR), movimento muito atuante na Universidade Federal de Rondônia, que, entre outras bandeiras de lutas, defende Greve Geral na Educação para barrar o sucateamento, o fechamento e a privatização de universidades e escolas públicas, apoio aos camponeses na revolução agrária entre outras bandeiras. O MEPR tem como guia dois princípios, "servir o povo de todo coração" e "ser tropa de choque da revolução" em uma luta por cumprir três tarefas principais: agitar e propagandear a revolução, organizar a luta das massas e combater o oportunismo. E, dentro desse perfil de mulher cabocla e marxista, que *MC Nanda* se revela:

“Me manifesto como *MC Nanda*, aí eu me apresentei por acaso cheguei na batalha querendo divulgar o Liberdade Já, que é um evento com apresentação de *rap*, aí virou uma batalha de *rap* porque eu tive a necessidade de chegar e rimar para os caras para convidar a me apoiar num evento de *rap* que promovi; desde então, sempre que estou lá, eu sou intimada e eu não dispenso, é claro, essa oportunidade que eu tenho de falar através da rima, que existe uma realidade que eu preciso mostrar que é essa da revolução, da revolução proletária”. (*MC NANDA*, 24 anos).

O “Liberdade Já” era o nome de uma chapa que concorreu ao grêmio estudantil do IFRO, Instituto Federal de Rondônia, uma companheira do movimento estudantil popular revolucionário, MEPR, que representava essa chapa do “Liberdade Já” e precisava fazer um

evento em monção a um companheiro que estava preso, companheiro do Rio de Janeiro. Estavam circulando notícias em vários meios de comunicação com mentiras sobre o caso dele. A imprensa popular e principalmente os movimentos sociais estavam pedindo liberdade para Igor Mendes e todos os presos políticos da cidade e do campo; foi, então, que surgiu a ideia de realizar o “Liberdade Já”. A MC Nanda conhece alguns MC’s da cidade e os convidou para compor as apresentações.

Foi no ano de 2014 que MC Nanda realizou o primeiro evento “Liberdade Já” em Porto Velho (PVH), na praça Aluizio Ferreira. Foram convidados e compareceram os MC’s JFL do Existência Verbal, Fabinho F2 entre outros MC’s que fizeram a diferença no evento. Foi registrado um vídeo no Youtube, o público basicamente era composto por estudantes das escolas das proximidades e as “galeras” das bikes e skates, e esse foi o primeiro evento de *rap* promovido por ela em monção aos presos políticos e a Igor Mendes que também estava preso na época.

Depois do primeiro evento “Liberdade Já”, MC Nanda organizou mais outras edições contando sempre com outros MC’s. No ano de 2017, estabeleceu parceria com os MC’s da Batalha do Jambora, que é um combate de *freestyle* (*rap* de improviso) o qual acontece na frente do Mercado Cultural, em PVH, todos os domingos, desde o primeiro domingo de janeiro de 2017. Os participantes são MC’s de vários cantos da cidade e a MC Nanda é a única mulher que participa. Segundo ela, não teve dificuldade de participar dessa prática cultural dominada pelos homens, pois os MC’s são respeitosos: “[...] os caras, eles idolatram muito a mãe; assim, o *rap* ele vai sempre preso sabe, ele precisa ser libertado, então o cara vai preso vai a mãe, vai a mulher [...] penso que no *rap* tem um agradecimento à mulher” (MC Nanda, 24 anos); é dessa forma que ela percebe a aceitação da mulher dentro do *rap* e, quando percebe o machismo, é fora desse espaço; ela também luta contra isso.

4 Considerações finais

Dessa forma, através do exemplo da MC Nanda, mostramos que o *rap* é uma prática cultural de resistência, é uma música discriminada e marginalizada assim como todas as outras práticas culturais de origem africana, como no passado foi a capoeira, as religiões dos orixás e o carnaval. Porém, o *rap* não se rendeu e manteve a sua essência, a luta contra o sistema, contra a burguesia branca, a denúncia do genocídio praticado pelas forças policiais contra as populações “escuras”. MC Nanda, enquanto militante do MEPR, viu no *rap* e principalmente naqueles jovens, que em sua maioria pertence às classes mais baixas da sociedade portovelhense, filhos de proletários, a oportunidade de propagar a ideologia marxista e as bandeiras de lutas de seu movimento, através de suas rimas e de sua postura perante a realidade que se apresenta, transformando o *rap* em tática revolucionária do proletariado.

Referências

- ANDRADE, Elaine Nunes (Org.). **R.A.P. e educação, R.A.P. é educação**. São Paulo: Editor Selo Negro, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi; tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CORNIANI, Fábio. **Rap**: manifestação Popular. (2002). Disponível em: < http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002_Anais/2002_NP17CORNIANI.pdf. > Acesso em: 15 de março de 2017.
- GUIMARAES, Maria Eduarda Araújo. **Do Samba ao Rap**: a música negra no Brasil. Campinas, SP: {s.n.}, 1998.
- GUIMARÃES, Maria Eduarda Araújo. **Rap**: Transpondo as fronteiras da periferia. In: ANDRADE, Elaine Nunes de. **Rap e educação rap é educação**. São Paulo: Summus, 1999. (p. 39-54).

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 1995.

MATTOS, Regiane Augusto. **História e cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Contexto, 2007.

MARTINS, Rosana. **Hip hop, arte e cultura política**: expressões culturais e representações da diáspora africana. Revista da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da UFRGS, v. 19, n.2 – Jul./Dez. 2013.

PIMENTEL, Spence. **O livro vermelho do hip hop**. 1997. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Jornalismo). Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.

SANTOS, Queila Cavalcante dos; BECCÁRIA, Renata Assis; NOBERTO, Simone. **Hip Hop da Floresta**. 2009.

SHUSTERMAN, Richard. **Vivendo a arte**: O pensamento pragmatista e a estética popular. São Paulo, Editora 34, 1998.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência**: poesia, grafite, música, dança: hip hop. São Paulo: Parábola, 2011.

Capítulo 8

Arraial Flor do Maracujá: representação da identidade cultural portovelhense

*Jéssica Caroline Gomes de Souza Ferreira*¹

*Lilian Maria Moser*²

1 Introdução

Ao trabalharmos com as questões da construção das identidades culturais regionais em Porto Velho, deparamo-nos com um problema imediato: a intensa e permanente presença dos migrantes de todos os tempos na constituição dos procedimentos culturais que definem, em parte, a identidade cultural construída e em construção na cidade. Nesse sentido, optamos por trabalhar um elemento específico, marcante na formação da identidade cultural local: o Arraial Flor de Maracujá, maior festejo popular da cidade e que se encontra, no ano de 2017, em sua XXXVI edição, tendo sido interrompido algumas vezes por questões de patrocínio e financiamento, ou ainda tendo suas datas alteradas devido a problemas da gestão administrativa do próprio arraial, tanto em função dos grupos folclóricos, quanto (e principalmente) em virtude de desorganização administrativa dos órgãos gestores da cultura no estado de Rondônia e no município de Porto Velho.

¹ Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e Graduada em História pela UNIR. Colaboradora do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar Afro- Amazônico (GEPIAA). Bolsista CAPES. Contato: jessica_caroline24@hotmail.com

² Doutora em Ciências Socioambientais pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Professora titular do Mestrado em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia - UNIR. E-mail: lilian.msr@gmail.com

O presente trabalho versa sobre o Arraial Flor de Maracujá, importante festejo junino amazônico, já considerado, por décadas passadas, o maior do gênero em toda a Amazônia. Nossa proposta é conhecer seu processo de construção histórica e os elementos culturais que o definem e que importam como um dos mais notáveis produtos e evento fomentador das identidades culturais na cidade de Porto Velho. Para tanto, trabalharemos a partir de um resgate histórico prévio acerca do festejo, seu papel na cultura popular local e os elementos que o constituem. Nosso principal objetivo é a produção de um texto que apresente o Arraial Flor de Maracujá como o grande evento cultural popular regional, analisando suas bases constitutivas e seu papel no fomento à construção de uma identidade cultural junina na cidade de Porto Velho. Os resultados preliminares dos estudos apontam que o festejo criou personagens culturais permanentes na sociedade de Porto Velho: quadrilheiros e donos de currais de bois-bumbás, dentre os mais importantes deles. A partir da dimensão adquirida pelo Arraial, organizou-se uma poderosa federação de cultura folclórica junina, a FEDERON, que administra e organiza os festejos.

A importância do Arraial pode ser percebida pela dimensão e volume tanto do público que o frequenta, estimado em mais de 150.000 pessoas nas edições anteriores, quanto no número de indivíduos que participam dos grupos folclóricos das Quadrilhas Juninas e Bois Bumbás, estimado, atualmente, em mais de 2000 pessoas, que vão de administradores, cenógrafos, coreógrafos, dançarinos e brincantes, passando por estilistas, costureiros, marceneiros, escultores, artistas plásticos, companhias de dança e outros.

A grandiosidade do evento, ao longo das décadas de 1990 e 2000, foi solapando as bases do, até então, mais importante evento cultural popular de Porto Velho, o carnaval. Pode-se, atualmente, falar, sem sombra de dúvidas, que o Arraial Flor de Maracujá é um evento que ofusca os desfiles de rua de blocos e escolas de samba em Porto Velho, equiparando

seus números de frequentadores e brincantes ao da mais expressiva banda carnavalesca da cidade, a “Banda do Vai Quem Quer”.

Assim, diante do exposto, passaremos a um estudo da construção histórica do Arraial Flor de Maracujá e seu papel como elemento formador e constitutivo das identidades culturais locais.

2 Festejos juninos e tradição cultural em Porto Velho/RO

Os festejos juninos enquadram-se em categorias de festejos agrários típicos de sociedades antigas, provenientes da Europa e do Oriente Médio, que celebravam a chegada do verão e o plantio, cuidados e colheita das novas safras. Judas Tadeu de Campos (2007) explica que:

Os estudiosos situam as origens das comemorações juninas entre os povos arianos e os romanos, na Europa, na Idade Antiga, desde priscas eras. Naquela época, essas festas eram consideradas como parte dos rituais de celebração da passagem para o verão (inverno no Hemisfério Sul). A população rural promovia as festas para afastar os espíritos maus que provocavam a esterilidade da terra, as pestes nos cereais e as estiagens. (p. 590, 2007)

A cristianização da Europa, ao logo dos primeiros séculos da Idade Média, promoveu uma “conversão” das antigas festividades pagãs de cultos agrários em festejos cristãos em honra de santos específicos. A reelaboração dos calendários agrários introduziu novos elementos e personagens ao contexto das festividades. Neste sentido, as festas do solstício de verão do hemisfério norte foram, aos poucos, se adequando às novas realidades culturais cristãs, tendo sido as antigas divindades pagãs substituídas pelos santos cristãos ligados ao novo calendário estabelecido pela Igreja Católica.

No Brasil, esses festejos foram implantados a partir da colonização portuguesa. Desde o século XVI e principalmente a partir do século XVII, há notáveis registros das festas celebradas em arraiais e vilas da colônia em honra aos santos juninos. Câmara Cascudo (1972) registra que, em 1583, os festejos juninos introduzidos pelos portugueses na colônia brasi-

leira já eram os mais expressivos de Pindorama e que, ao longo do século XVII, os festejos estavam amplamente estabelecidos em todas as áreas coloniais do Brasil e que mesclavam em suas tradições os elementos rituais e religiosos do catolicismo e um universo de práticas místicas, divinatórias e pagãs de outras culturas. Ao longo dos séculos, as festas foram adquirindo, cada vez mais, elementos laicos como danças e bailados e, no século XX, adquiriram um caráter tipicamente folclórico destinado ao turismo e ao aquecimento de atividades econômicas ligadas às tradições gastronômicas, artísticas e plásticas.

Em Porto Velho, as tradições juninas e os festejos de quermesse ocorrem desde os tempos da construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré. Há registros de Bois Bumbás ligados à tradição maranhense desde a década de 1920. Sobre isso, Abnael Machado de Lima (2015) escreve que:

O Boi-Bumbá da área cultural do Madeira-Mamoré, principalmente nas cidades de Porto Velho e de Guajará-Mirim, é originário da região Nordeste, folguedo popular que ocorre nas festas juninas, apresentado pela primeira vez em 1920, na pequena cidade de Santo Antônio, organizado por um grupo de nordestinos, o cordão do Boi-Bumbá “Sete Estrelas”, empolgando seus moradores. No ano seguinte (1921), surgiu em Porto Velho o Boi-Bumbá “Prata Fina” e em 1923, o “Caprichoso”, seguindo-se o aparecimento e desaparecimento de outros cordões, sempre incentivados pelo entusiasmo popular (2015).

Durante a maior parte do século XX, a tradição junina portovelhense foi solidamente marcada pela hegemonia dos grupos folclóricos ligados aos Bois Bumbás. Silvio Santos (2015) observa que: “a Brincadeira chegou a Porto Velho no ano de 1920, quando jovens da Vila de Santo Antônio publicaram no jornal O Alto Madeira nota convidando a população para assistir à apresentação do Boi-Bumbá “Sete Estrelas” na noite de São João daquele ano.” O mesmo autor afirma ainda que: “Os comerciantes e os empresários mais abastados contratavam grupos de bois bumbás para dançar em frente suas residências... Na década de 1960, o

proprietário do Serviço de Alto Falante “A Voz da Cidade”, senhor Fuad Nagib, em parceria com o radialista e sócio Humberto Amorim, realizava na Avenida Sete de Setembro o Festival Folclórico com a participação apenas dos grupos de bois-bumbás.” (01/04/2015 - [06:44] – Cultura). A tradição popular amava a informalidade e o improvisado das cenas e brincadeiras dos Bois-Bumbás: “Naquele tempo, praticamente todas as casas de Porto Velho tinham quintal e ali se acendia a fogueira e convidava o boi-bumbá para se apresentar.”.

Enquanto a massa popular se divertia com informalidade e dinamismo dos Bois- Bumbás, na década de 1960, as elites locais preferiam as danças de quadrilha em seus festejos juninos. Ainda citando Silvio Santos, fica evidente essa situação: “Já nos arraiais dos clubes sociais como Ypiranga, Bancrévea, Guaporé, Danúbio Azul e Imperial, quem se apresentava eram os grupos de quadrilhas formados, em sua maioria, pelos sócios presentes à festa.”

Nos anos 1970 e 1980, os festejos juninos ganharam enorme espaço nas atividades culturais das escolas de Porto Velho e grandes arraiais juninos eram organizados em cada escola, destacando-se o Barão de Solimões, Carmela Dutra, Dom Bosco, Maria Auxiliadora, Castelo Branco e Escola Rio Branco. Outro importante arraial junino desse período era celebrado pelo antigo Comando de Fronteira Acre Rondônia/CFAR, mais tarde, GEFRON e posteriormente 17^a Brigada de Infantaria de Selva. Desse conjunto de festividades de escolas, instituições múltiplas, igrejas e comunidades de bairros, viria a germinar a ideia da criação do Arraial Flor de Maracujá.

3 O Arraial Flor de Maracujá - um breve retrospecto histórico

Abnael Machado de Lima (2012) escreve que:

O Arraial Flor do Maracujá é um dos eventos de maior destaque no cenário cultural do Estado, organizado pela Secretaria de Estado da Cultura, ocorrendo na quadra junina. O seu nome foi emprestado de um antigo grupo de

quadrilha do bairro do Triângulo, que assim se autodenominava, visto as mulheres, suas integrantes, ornamentarem seus cabelos com uma flor de maracujá (2012).

Os festejos juninos que eram dispersos e localizados até a década de 1980 passaram por um processo de reorganização e centralização a partir da criação do Estado de Rondônia em 1982. Anysio Gorayeb (2012) explica que:

Quando ainda éramos Território de Rondônia, muitos festivais de quadrilhas e bois-bumbás eram realizados. Em 1980 e 1981, esses eventos eram promovidos pela Secretaria de Educação e Cultura, através do DASC (Departamento de Assuntos Culturais), dirigido pela Professora Claudete Maria Cardoso Ferreira, esposa do ex-prefeito Luiz Gonzaga, e, posteriormente, pela Professora Natalina Ferreira da Cruz. (2012).

A I Mostra de Quadrilhas e Bois-Bumbá foi realizada na quadra coberta do Colégio Rio Branco entre 24 e 27 de junho de 1982, através da Divisão de Desenvolvimento Cultural, gerenciada pelo Professor Gutemberg Vasconcelos e que tinha na equipe João Zoghbi, José Monteiro e Flávio Carneiro (cf. GORAYEB, *opcit.*). A transferência do festejo ocorreu em 1983, quando passou a ser realizado ao lado do Ginásio Claudio Coutinho e teve na figura da professora Nazaré Silva sua mais notável articuladora. O nome do festejo como Arraial Flor de Maracujá foi escolhido pelos colaboradores e servidores da SECEL Flávio Carneiro e José Monteiro, a arte do primeiro cartaz do evento ficou a cargo de João Zoghbi. Com o apoio da 17^a Brigada, a professora Nazaré agregou as diversas entidades juninas, incluindo-se o arraial promovido pelos militares, em um único grande evento. Nascia o Flor de Maracujá. “A professora Nazaré foi a responsável pela coordenação do Arraial e da Mostra, no período de 1984 a 1989, último ano em que o Arraial aconteceu ao lado do Ginásio Cláudio Coutinho” (GORAYEB, 2012).

Seguidamente, o Arraial Flor de Maracujá ocorreu nos terrenos situados entre as Avenidas Farquar e Presidente Dutra, no centro da

cidade, tendo, ao longo dos tempos, encontrado resistência por parte de autoridades, da própria Aeronáutica, então proprietária da área, de moradores que se sentiam incomodados pelo barulho e movimentação que o evento promovia e por outras dificuldades. Durante o primeiro ano da gestão do governador José de Abreu Bianco (1999/2003), experimentou-se a transferência do Flor de Maracujá para o Parque dos Tanques, na Avenida Lauro Sodré, próximo ao Parque Circuito. O fato não foi bem aceito e, nos anos subsequentes, o Arraial retornou ao local anterior. Com a construção das novas instalações do Tribunal de Justiça de Rondônia, Teatro Palácio das Artes, vilas militares e instalações da Assembleia Legislativa de Rondônia, o espaço foi, definitivamente, perdido e o Arraial ficou à mercê de oportunidades diferentes a cada ano, passando por crises e alterações de data e local. A Mostra de Quadrilhas e Bois-Bumbás de 2015 foi realizada novamente no Parque dos Tanques e registrou problemas anteriores de acesso e transporte.

4 Quadrilhas juninas e bois-bumbás no Arraial Flor de Maracujá - organização e apresentação.

As Quadrilhas e Bois-Bumbá são o elemento cultural mais significativo do Arraial Flor de Maracujá e demonstram a força e vigor das tradições juninas presentes na cultura popular da sociedade portovelhense. Atualmente, essa manifestação cultural é a que mais atrai membros da sociedade local, crianças, jovens, adultos e idosos disputam a Mostra de Quadrilhas e Bois Bumbás com enorme energia e vigor. Ao longo da última década, percebe-se que tais manifestações culturais passaram a suplantam as manifestações espontâneas e tradicionais do carnaval de rua da cidade, atraindo muito mais brincantes e movimentando recursos muito superiores.

Em 2017, os festejos do Arraial Flor do Maracujá ocorreram durante os dias 03 a 16 de Julho, totalizando 13 dias de evento, localizado no

conhecido espaço de eventos culturais Parque dos Tanques, na Avenida Lauro Sodré.

Apresentaram-se 26 grupos folclóricos de Quadrilhas e Bois-bumbás (além de apresentações de convidados especiais de outros estados como Amazonas e Acre). Para o concurso de quadrilhas e Bois-Bumbás, categorizam-se as apresentações em adulto e mirim. A comissão de jurados deve analisar uma série de requisitos especificados em tópicos pela Comissão Organizadora do evento. Na categoria adulto, consagraram-se campeãs as Quadrilhas Juninas “A Roça é Nossa”, “Rádio Farol” e “Mocidade Junina”; nesse ano de 2017, houve algo diferente onde 3 quadrilhas empataram e consagraram-se juntas campeãs do 1º lugar, conforme se verifica na Tabela 1.

Tabela 1 – Quadrilhas (categoria adulto, até o 5º lugar)

Colocação	Quadrilhas Juninas
1º	A Roça é Nossa, Rádio Farol e Mocidade Junina
2º	Matutos do Guaporé
3º	JUABP
4º	Girassol das 3 Marias
5º	Rosas de Ouro

Na categoria Mirim, venceu o concurso a Quadrilha Junina Rádio Farol e em segundo lugar a Quadrilha Junina A Roça é Nossa. Como se verifica no tabela 2.

Tabela 2 – Quadrilhas (categoria mirim, até o 4º lugar)

Colocação	Quadrilhas Juninas
1º	Rádio Farol
2º	A Roça é nossa
3º	Rosas de Ouro
4º	Nova Estação

Nas apresentações de Boi-bumbá, temos os seguintes participantes, Brillhantinho, Estrelinha e Veludinho, ficando em primeiro lugar o grupo de Boi-bumbá Brillhantinho; Diamante Negro; Nação Corre Campo; Az de Ouro; Marronzinho; e o Tira Teima.

5 Outros elementos culturais populares do festejo

O Arraial Flor de Maracujá é um verdadeiro mosaico da cultura regional. Além das danças e apresentações de grupos folclóricos juninos de Quadrilhas e Bois-Bumbás, é possível encontrar diversos outros elementos do cotidiano das populações locais, dentre eles destacam-se:

- a) Ambulantes: o comércio ambulante de todo tipo de mercadoria (luminosos, artefatos eletroeletrônicos, produtos comestíveis, bebidas regionais como o *drink* CAPETA, fazem parte do contexto da celebração junina e vibram com a movimentação de milhares de frequentadores do evento.
- b) Shows e apresentações diversas: ao final de cada noite do festejo, após as apresentações dos grupos de Quadrilhas e Bois-Bumbás, são apresentados shows musicais diversos, com música e dança de forró e outros ritmos que prolongam as noites. São realizados ainda concursos populares de dança e canto.
- c) Culinária típica e gastronomia do evento: o Arraial é a mais importante mostra da culinária regional, com dezenas de barracas que oferecem alimentos e bebidas típicas das mais diversas culturas estabelecidas em Porto Velho. Há forte predominância da culinária paraense e nordestina, mas encontram-se elementos gastronômicos típicos das regiões centro sul e sudeste do país.

6 A federação de quadrilhas, bois-bumbá e grupos folclóricos do estado de Rondônia - Federon

Para explicarmos a criação e participação da FEDERON na realização do Arraial Flor de Maracujá, recorreremos às informações fornecidas pelo Presidente de Quadrilha e membro da FEDERON, acadêmico de História/UNIR, Rodrigo Cerdeiras. As atividades de organização e gerenciamento do Arraial Flor de Maracujá são realizadas, atualmente, pela FEDERON. A Federação de Quadrilhas, Bois-Bumbá e Grupos Folclóricos do Estado de Rondônia – FEDERON foi criada em 22 de março de 2004 para atender às demandas que urgiam de organização e direcionamento, dado o fluxo de atividades do evento e a quantidade de grupos de Quadrilha e Bois-Bumbá que foram surgindo ao longo do tempo. A criação e implementação da FEDERON representa uma nova fase, mais profissio-

nal e técnica, das atividades do Arraial Flor de Maracujá. Atualmente, a FEDERON possui 45 Grupos Folclóricos filiados e, desse número, 34 apresentaram-se no Arraial Flor do Maracujá (categoria especial) enquanto os demais grupos apresentaram-se no grupo de acesso. Além do Arraial Flor do Maracujá, a FEDERON participa de todos os arraiais do circuito junino na cidade de Porto Velho como: Flor de Cacto (zona sul), Arraia Leste, Arraial da AFA (centro), Arraial Comunidade no Sertão (Esperança da Comunidade), Mostra Folclórica da Associação São Tiago (Zona Leste).

7 A questão das identidades culturais populares e sua constituição a partir do Arraial Flor de Maracujá.

A mostra de Quadrilhas e Bois-Bumbá do Arraial Flor de Maracujá é um dos mais significativos elementos constitutivos da cultura popular em Porto Velho. Em primeiro lugar, destacamos como forte traço de marcação de sua identidade aquilo que Bauman cita a partir de sua própria trajetória, o “deslocamento”, quando ele confessa se sentir “um estrangeiro, um recém-chegado – não fazia muito tempo, um refugiado de outro país, um estranho” (BAUMAN, 2005, p. 15). O Arraial Flor de Maracujá forma-se sob a égide dos deslocados, entendendo-se aqui a categoria dos novos povoadores de Porto Velho, amplamente formada por migrantes deslocados das mais diversas regiões do Brasil nos mais diversos períodos entre o século XX e XXI. Dessa forma, os estudos das manifestações culturais inerentes ao Arraial Flor de Maracujá devem ser compreendidos dentro de conceitos específicos de cultura. Em seus estudos, Tylor definiu Cultura como “a expressão da totalidade da vida social do homem, caracterizada pela sua dimensão coletiva, adquirida em grande parte inconscientemente e independente da hereditariedade biológica”. Privilegiou a palavra Cultura por entender que “Civilização remete a constituição de realizações materiais dos homens, perdendo o sentido quando se trata de sociedades primitivas.” (MELANDER FILHO, 2009)

A cultura popular ou culturas populares podem ser entendidas como um conjunto de representações simbólicas de um povo ou sociedade. Stuart Hall, na obra *The work of representation*, explica que toda implicação, do entendimento da cultura ao exercício da linguagem, é explicitada inicialmente a partir das representações que ela envolve. O autor agrega aos debates uma série de análises empíricas em que interpreta os sentidos em função das premissas do que poderíamos qualificar como uma teoria particular das representações sociais. Segundo Hall, a cultura deve ser percebida enquanto conjunto de valores ou significados partilhados. Hall concebe a cultura como um conjunto de significados compartilhados.

Santi (2008), explica:

Há, nesse momento, uma importante lembrança do autor sobre o debate que envolveu a definição do conceito de cultura historicamente, sendo inicialmente apreendido como o conjunto de grandes idéias de uma época (remetendo à noção de erudição), para a seguir ser visto como o conjunto de atividades populares genuínas (remetendo à noção de autenticidade e rusticidade), mas também estruturando uma oposição entre essas duas concepções, passando-se a conceituar, segundo suas especificidades, alta cultura e cultura popular (2008, p. 164).

Dessa forma a cultura é o elemento essencial para a constituição de uma identidade social, pois seu compartilhamento é o amálgama da construção das identidades comuns. Para Piter Burke, o conceito de cultura popular é controverso. Burke e Petrônio Domingues (2011) ressaltam que:

O que seria “popular”? O termo popular é derivado de povo. E o que seria um “povo”? Não há consenso na resposta; a aceção mais comum é considerar povo como o conjunto dos cidadãos de um país, excetuando-se os dirigentes e os membros da elite socioeconômica. Se não há consenso em torno do termo “povo”, o que dizer do conceito de “cultura”? (2011, p. 402).

Atualmente, o conceito de cultura tem um sentido bastante dilatado, abrangendo praticamente tudo que pode ser apreendido em uma sociedade – desde uma variedade cultural popular: as construções de um conceito na produção historiográfica de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) até práticas cotidianas (comer, beber, andar, falar, ler, silenciar) (BURKE, 2005, p.42). Neste sentido, podemos entender o Arraial Flor de Maracujá como um grande exemplo do conjunto das manifestações culturais populares da sociedade de Porto Velho, refletindo seu processo permanente de formação e mobilidade.

7 Considerações finais

Nosso trabalho buscou refletir e discutir as influências do festejo junino Flor do Maracujá na formação da identidade cultural portovelhense, no que tais influências contribuíram para a formação da cultura local. Nosso estudo iniciou-se com um levantamento bibliográfico que trata de estudos regionais que forneceram uma base para as análises dos dados e discussões aqui presentes. Foi de extrema importância fazer um resgate histórico de como se deu a formação do Estado de Rondônia e a sociedade rondoniense e portovelhense. É importante ressaltar que são escassos os trabalhos acadêmicos sobre esses festejos populares em Rondônia e que o arraial é baseado em grandes influências e heranças advindas de inúmeras regiões e povos do Brasil e do mundo, prevalecendo principalmente a herança nordestina.

Referências

CAMPOS, Judas Tadeu de. **Festas juninas nas escolas**: lições de preconceitos. *Educ. Soc.* [online]. 2007, vol.28, n.99, pp.589-606. ISSN

BURKE, P. “Estruturas da cultura popular”. *In: Cultura Popular na Idade Moderna*: Europa, 1500 – 1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

DOMINGUES, P. **Cultura popular**: as construções de um conceito na produção historiográfica. *História* (São Paulo) v.30, n.2, p. 401-419, ago/dez 2011 ISSN 1980-4369

GORAYEB, A. A história do Arraial Flor de Maracujá. 2012. Disponível em: <http://www.ariquemesonline.com.br/noticia.asp?cod=285245&codDep=27>

HALL, S. A **Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro, DP&A, 2005.

LIMA, A. M. **Arraial Flor de Maracujá. Suas amostras de Quadrilhas e Bois Bumbás**. 2012. Disponível em: <http://www.gentedeopiniao.com.br/lerConteudo.php?news=4716>

MELANDER FILHO, E. **A cultura segundo Edward B. Tylor e Franz Boas**. 15/03/2009. Disponível em: <http://edmelander.blogspot.com.br/2009/03/cultura-segundo-edward-b-tylor-e-franz.html>

SANTI, H. C.; SANTI, U. J. **Stuart Hall e o trabalho das representações**. *Revista Anagrama - Revista Interdisciplinar da Graduação*. Ano 2 - Edição 1 - Setembro/Novembro de 2008. Disponível em: http://www.usp.br/anagrama/Santi_Stuarthall.pdf

Zekatraca. **A brincadeira do Boi Bumbá em Porto Velho**. 26 de Agosto de 2017. Disponível em: <http://silviozekatraca.blogspot.com.br/2015/03/a-brincadeira-de-boi-bumba-em-porto.html>

Capítulo 9

A formação sociocultural amazônica presente na estrutura mitológica do boi-bumbá

*Elcias Villar de Carvalho*¹

*Antônio Carlos Maciel*²

1 Introdução

O Boi-Bumbá é uma das mais ricas manifestações da cultura popular do Norte do país. Trata-se de uma das diversas nomenclaturas e formatos da manifestação do Bumba meu Boi, sendo que, em Manaus, há um dos primeiros registros, em 1859, a partir de uma descrição de um “cortejo pagão” em homenagem a São Pedro e São Paulo, chamado de *O Bumba de Manaus*, feita por Avé-Lallemant (1961), médico alemão, que visitou a Amazônia na segunda metade do século XIX.

Sua origem na Amazônia remonta à vinda dos portugueses para a região e o encontro de regionais com os nordestinos que, segundo Benchimol (2009), vieram na segunda metade do século XIX para a extração da borracha dos seringais amazônicos, fugidos da seca e da fome do sertão.

Tanto os portugueses, quanto os nordestinos trouxeram em suas bagagens seus mitos, lendas, manifestações folclóricas, danças, músicas, enfim, sua arte e sua cultura, que em contato com a cultura indígena, resultou em uma nova formação cultural, a cultura cabocla (MACIEL, 2012).

¹ Mestre em História e Estudos Culturais na Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Email: elciasvillar@gmail.com

² Pós-Doutor em Educação e Professor de Formação Sociocultural da Amazônia, no Mestrado em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Email: maciel_ac@hotmail.com

Considerando que a cultura está diretamente ligada à produção da existência humana, tanto material, quanto simbólica, entendendo esta como manifestação daquela, entendemos que os personagens da brincadeira de boi, ao manifestarem a essência dessa relação material e simbólica, expressam parte significativa da identidade cultural amazônica.

O Bumba meu Boi, quando surge no Brasil, mais especificamente no nordeste, tem em seus personagens a constituição do povo brasileiro³: o branco, o negro e o índio. Sendo o enredo referenciado pela vida socioeconômica patriarcal, agrária e pastoril vigente na região.

Na Amazônia, encontramos o Boi-Bumbá, que incorpora esses personagens a partir da migração⁴ de nordestinos para o trabalho nos seringais. Acontece, assim, a sintetização da brincadeira de boi, a partir do encontro da cultura cabocla em formação com a cultura sertaneja⁵, porém prevalecendo como dominante os traços culturais indígenas da cultura cabocla.

Então, partindo do princípio que a formação sociocultural brasileira e amazônica está presente no Boi-Bumbá, este artigo tem por objetivo demonstrar quais são os elementos que constituem estrutura mitológica desta manifestação cultural, bem como suas finalidades.

Neste sentido, a primeira seção se propõe a identificar a origem do Boi-Bumbá, primeiramente na Europa, enquanto brincadeira de rua, depois no Brasil, inicialmente na região nordeste e, em seguida, nas cidades amazônicas. Na segunda seção, descrevemos a formação sociocultural da Amazônia Cabocla, desde a formação do povo brasileiro pela miscigenação de raças até a formação da cultura cabocla pelo encontro das culturas indígena, portuguesa e nordestina. Na terceira e última seção, é feita a identificação sociocultural e mitológica do boi-bumbá, como expressão cultural da miscigenação, da congregação e dos antagonismos sociais e étnicos na região.

³ Freire (1998, p. 65) apresenta a formação do povo brasileiro, bem como bases econômicas e sociais do Brasil colonial.

⁴ Benchimol (2009, p. 154) informa sobre as secas ocorridas em 1877 e 1878 que deslocaram 19.910 nordestinos e provocaram a partir de 1892 a entrada destes migrantes em cidades como Manaus e Belém com o objetivo de *fazer a Amazônia*.

⁵ Ribeiro (1995, p. 339) descreve um tipo particular de população, forma de vida, alimentação, sua vestimenta e outras características.

2 As origens do boi-bumbá

Os elementos que constituíram a cultura popular na idade moderna europeia são trazidos ao Brasil através dos portugueses que pra cá vieram com seus folguedos, músicas e danças, lendas e mitos, que acabaram por amalgamar a identidade de uma sociedade agrária, baseada na monocultura, na produção e exportação de açúcar, características do início da colonização do Brasil, em particular no nordeste brasileiro. Neste contexto social, teremos uma miscigenação das diferentes raças. No primeiro momento, entre brancos e índias, depois brancos e negras, indígenas e negros e, mais tarde, os mestiços entre si, constituindo, por fim, uma sociedade híbrida (FREYRE, 1998).

Por decorrência dessa miscigenação, surgem as manifestações populares no Brasil, por meio de um processo de assimilação e diferenciação das manifestações oriundas de cada nação, povo e indivíduo.

As festas sazonais migraram junto com os portugueses, algumas mais especificamente com os jesuítas. As comemorações ao santo junino São João trouxeram canções e cantigas tradicionais, bailados, cortejos visitadores que terminavam em banho na madrugada.

As danças populares brasileiras são sempre regidas por um canto e uma coreografia. Dos índios, herdamos as danças em conjunto, em círculos que deslocam para a direita ou para esquerda (CASCUDO, 2012).

Diferente do sincretismo religioso presente no encontro do catolicismo com o candomblé, foi o índio que interviu nas atividades solenes da igreja católica. A aceitação da dança, da música e dos instrumentos musicais, por parte dos indígenas nas procissões, resultou em manifestações populares religiosas até hoje ainda representadas.

As origens do Bumba-meu-Boi relacionam-se com algumas tradições europeias do século XVII. A exemplo, tem-se o *Boef grãs*, que era um cortejo que percorria as ruas da capital francesa no período carnavalesco e parava na porta das pessoas importantes para homenageá-las. Era um boi de verdade, todo enfeitado com fitas e outros ornamentos.

Outras manifestações populares que migraram para colônia brasileira foram as “Tourinhas Minhotas” e “Touros de Canastra”, que eram festas portuguesas nas quais um rapaz se vestia numa armação de vime, coberta com pano e saía a perseguir os outros por diversão. Essas brincadeiras, derivadas da “Reisada Portuguesa”, têm sua origem na região de Minho, em Portugal, e são identificadas como uma “minhota”.⁶ É possível que principalmente as “Tourinhas de Minhota” possam ter dado origem à brincadeira de Bumba meu Boi, considerando as fortes influências portuguesas durante a colonização das terras brasileiras, através da atividade agropastoril que propiciou, assim, um ambiente favorável para o afloramento de diversas manifestações populares.

O Bumba meu Boi nasce nos ciclos das festas religiosas católicas, como sendo um dos Reisados surgidos no Brasil colônia, resistindo à institucionalização administrativa, às proibições policiais e aos desaparecimentos comuns a esse tipo de manifestação. Esta relação entre o catolicismo e as manifestações populares era tão forte que a apresentação do Bumba meu Boi era realizada dentro das igrejas ou das capelas destinadas aos santos.

Podemos compreender o Bumba meu boi, enquanto cultura folclórica⁷ brasileira, em sua diversidade de personagens e instrumentos musicais característicos de região, estados e cidades, como resgate de uma história conflituosa das relações sociais e econômicas do Brasil colonial. O termo bumba vem de zabumba⁸. Tem origem da interjeição ‘zás’ como batida rápida e forte que são como os instrumentos são batidos e que se junta à palavra ‘bumba’, sendo definido com o passar do tempo como Bumba meu boi.

A sua associação à religiosidade está diretamente ligada ao fato de que, em sua origem, os bois tinham a finalidade de pagamento de promessas a São João e isso explica o motivo o qual o boi, que é morto, ser tratado como o preferido pelo dono da fazenda, e que, por isso mesmo,

⁶ Trata-se de um auto, que é um tipo de representação teatral criada na Idade Média advinda dos “mistérios”, apresentado sobre um tablado de madeira que tinha como principal mote temas natalinos.

⁷ Cascudo (1993, p.400) “É a cultura do popular, tornada normativa pela tradição”.

⁸ Cascudo (1993, p. 192) Origem do nome Bumba meu boi, no Brasil, mais especificamente no nordeste brasileiro.

como sacrifício, seria ofertado ao santo, fato que não se consuma porque Pai Francisco o mata para atender ao desejo da mulher⁹.

A relação religiosa do boi traz uma dimensão ritualística que o leva a ter uma conexão direta com o imaginário fantasioso e, principalmente, com o sobrenatural. Ele coloca em discussão as forças místicas e míticas do sincretismo religioso, envolvendo desde o cristianismo até a pajelança.

A crença misturada à fé torna o boi vivo para que seja morto novamente no ano seguinte, completando o ciclo de vida, morte e ressurreição pelo sagrado. Essa mistificação do boi encontra um ambiente propício à vida diária do caboclo e se transforma em mais um encantado no imaginário amazônico.

3 A formação sociocultural brasileira e da Amazônia cabocla

O início da colonização é marcado pela fixação do português ao longo da costa brasileira. A partir da instituição dos donatários, os índios passaram a ser escravos e a economia se desenvolveu a partir da produção do açúcar.

O engenho de açúcar, que tinha como força motriz a mão de obra escrava, estabeleceu-se devido à estrutura de empresa escravista, latifundiária, monocultora e essencialmente mercantil. E foi ampliada ainda mais com o início do tráfico de negros escravizados trazidos da África. Outro formato de colonização foi a empreendida pelos jesuítas, utilizando a mão de obra de índios catequizados que trabalhavam de forma a cumprir tarefas ordenadas pelos padres. E, em menor escala, havia uma pequena produção de gêneros alimentícios voltada para a subsistência e a criação de gado era realizada de forma paralela, utilizando mão de obra escrava ou por troca de mantimentos.

Os portugueses, com a experiência de civilização urbana, estabeleceram as relações sociais, políticas e econômicas com base na

⁹ Costa (2005, p.60) Aspecto religioso da festa, no qual um boi era escolhido como oferenda do santo padroeiro ou o santo que prestou o milagre.

estratificação¹⁰, traçando um modo de produção escravocrata que influenciou a formação sociocultural brasileira.

A igreja católica foi o grande apoio na imposição da hegemonia, influenciando nesse processo. Havia um enfrentamento conflituoso em consequência da estratificação social, dos interesses políticos e do preconceito racial.

A formação do povo brasileiro teve como característica relações de encontros e desencontros de diferentes raças, em situações de conflitos. Os portugueses, através da miscigenação do branco com a índia, geraram uma quantidade significativa de mestiços, chamados de mamelucos, que não tinham identidade definida, se eram índios ou se eram europeus de segunda classe.

Essa mestiçagem resultou em um gênero humano que foi o principal motor de povoamento e colonização e um elemento determinante, constituidor do núcleo e da base fundamental do que seria, no futuro, a etnia brasileira. Porém, durante o processo de desbravamento do Brasil e formação do povo brasileiro, ocorreram diferentes identidades culturais as quais Ribeiro¹¹ dividiu em cinco macrorregiões culturais: a cultura crioula no litoral nordestino, a caipira, fortemente presente nas áreas desenvolvidas pelos bandeirantes, a sertaneja, que cresceu nas áreas do interior Nordeste até os cerrados do Centro Oeste, a cabocla na região amazônica e a gaúcha que se estabeleceu mais para o sul do país.

Na Amazônia, houve um processo diferenciado de colonização, no qual a união conjugal com as índias e através do cunhadismo¹² resultavam no recrutamento da família indígena para trabalho extrativista. Este modelo de colonização deu origem ao caboclo amazônico.

O termo caboclo originariamente surge no período colonial, para definir a prole do branco português com o índio amazônico, cuja relação

¹⁰ Ribeiro (1995, p.23) Define sobre o privilégio de uma pequena classe em detrimento da população maior, trabalhadora e escrava.

¹¹ Ribeiro (1995, p. -274 - 444) Trata da formação do povo brasileiro nas cinco regiões do país, dividindo em culturas conforme características específicas.

¹² Ribeiro (1995, 81) Instituição social que possibilitava a incorporação de estranhos à comunidade indígena.

era incentivada pelo Reino de Portugal como forma de tomar posse das terras amazônicas e tirar delas todas as riquezas minerais e vegetais, evitando conflitos e utilizando mão de obra sem custos para a Coroa.

Após o período colonial, o termo começa a ser utilizado para identificar os povos das florestas cuja cultura está embasada nos costumes indígenas. Essa identificação tem como substância uma classificação social, às vezes até pejorativa, pelas classes dominantes. Porém, hoje, é tratada como identidade e corresponde não só a uma origem genealógica, mas como cultura, vivência manifestação e religiosidade.

Em meados da segunda metade do século XIX, a borracha amazônica tornou-se mote que levou à migração de nordestinos, chamados todos de cearenses¹³, fugidos da seca e da fome do sertão. Estes, chegando aos seringais, constituíram um sistema não só de extração do látex, mas também uma organização social que conformaria a cultura amazônica.

Durante sua vida, podiam chegar como seringueiros, passar a donos de seringal e até enveredavam pela política. Claro que essa situação era para alguns poucos, porém o fator importante da migração do nordestino para a Amazônia é o encontro da cultura sertaneja com a cultura cabocla, o que resultou na formação da identidade cabocla.

4 A identificação sociocultural e mitológica do boi-bumbá

O enredo do Boi-Bumbá¹⁴ obedece a uma estrutura básica, trazida do Bumba meu Boi. É a história de um casal de escravos ou empregados de uma fazenda. Catirina é a esposa grávida que sente o desejo de comer a língua do boi premiado ou mais querido ou mais bonito do dono da fazenda.

Assim, Catirina pede ao seu marido, pai Francisco, que mate e corte a língua do referido boi. Ele juntamente com seu compadre Cazumbá realizam o feito, mas são descobertos pelo dono do boi. São presos e

¹³ Benchimol (2009, p. 153) Termo genérico que definia todo mirante nordestino.

¹⁴ Loureiro (1995, p.356) Apresenta a base comum da dramatização do Boi Bumbá.

recebem a determinação que terão que ressuscitar o boi. A partir deste momento, adentram os outros três personagens que tentam com seus artifícios reviver o boi, até que o mesmo ressuscita.

A localização dos eventos é uma propriedade rural, onde o dono da fazenda ou amo do boi é o que detém o poder sobre tudo e sobre todos, identificado na sociedade patriarcal e escravagista¹⁵, com suas capelas dentro de casa, controladora da fé, de uma Igreja Católica permissiva.

Interessante destacar que, mesmo com a presença de um religioso, no caso o padre, inserido como um dos personagens, quem ressuscita o boi é o pajé, com seus poderes espirituais e rituais indígenas promovendo um enlace entre o sagrado e o profano mesmo sob o julgo da fé cristã.

A manifestação atualmente preserva ainda os personagens tradicionais do Bumba meu Boi, como o amo, os doutores, os índios, o padre, os vaqueiros, a Catirina, a Mãe Maria, o Pai Francisco, o Cazumbá e os personagens com características animais – o Boi e a Burrinha (na Amazônia, no lugar da burrinha, há os garrotes).

Entretanto, há uma inserção de elementos amazônicos¹⁶ na brincadeira, tanto personagens como: o curupira, a cobra grande, o boto, o mapinguari, o caboclo, o seringueiro, o pescador, o bicho folharal, quanto na própria melodia e composição das toadas.

O Auto adquire tons carnavalescos¹⁷, promovendo uma identificação mais popular, assim surgem os personagens da Rainha da Batucada ou da Marujada, a Cunhã-Poranga, a Rainha do Folclore e a Sinhazinha da Fazenda¹⁸.

Da mesma forma que identificamos a formação étnica brasileira nos personagens do Bumba meu Boi, nós encontramos as referências cabo-

¹⁵ Freyre (1998, p.65) Definição da sociedade que foi instaurada no Brasil colonial como forma de controle político, social, econômico e religioso.

¹⁶ Loureiro (1995, p. 357) Personagens inseridos como itens em julgamento de Lendas Amazônicas do Festival de Parintins.

¹⁷ Loureiro (1995, p. 365) Trata-se de um processo antropofágico, no qual influências de outras manifestações culturais se introduzem na brincadeira de boi. No caso em questão o Carnaval do Rio de Janeiro.

¹⁸ Loureiro (1995, p. 357) Personagens inseridos na brincadeira de Boi-Bumbá e considerados itens de julgamento em Parintins.

clas no Boi-Bumbá. Apesar de alguns personagens tradicionalmente persistirem em seu formato original, o domínio da cultura cabocla na manifestação é visível não só na força dos personagens indígenas como na presença das lendas amazônicas.

Ao analisarmos os personagens do Boi-Bumbá e suas representações sociais, identificamos algumas características peculiares, que demonstram esse entrelaçamento da cultura cabocla com a cultura sertaneja. São mudanças de personificação social, uma adaptação ao ambiente novo, mas que preserva as origens estamentárias¹⁹.

Assim, temos o seringueiro nordestino²⁰ migrante que vem para a região como trabalhador, quase escravo, que se adapta ao meio. Exibe o espírito de jagunço, cangaceiro, lutador e desbravador destas paragens que, diante deste novo mundo, deixa pra trás suas mazelas e conflitos familiares para estabelecer uma nova possibilidade de existência.

Podemos encontrar outras quatro representações: o coronel, o empregado sofrido, maltratado que mata o boi do patrão, o empregado protetor do patrão, que são os rapazes e os vaqueiros que trabalham com o gado. Todos de mesma origem, porém, com funções diferentes.

O coronel ainda é o tipo fazendeiro, dono de gado, que mantém sua sociedade patriarcal católica, característica presente no nordeste brasileiro, porém, por ter sido incorporado da cultura nordestina e considerando que alguns nordestinos seringueiros chegaram ao status de dono de seringal e assim chamados de Coronel de Barranco²¹, podemos defini-lo como um elemento caboclo presente na mitologia do Boi-Bumbá.

Pai Francisco ou Chico é o empregado sofrido, representado por uma máscara negra, em sua origem seria um negro alforriado, mas identifica-se muito bem com um seringueiro²² eximido dos direitos

¹⁹ Faoro (2001, p.58) Termo usado para definir o poder político no Brasil colonial.

²⁰ Lima (1975, p.135) O desbravador nordestino. Mentalidade de conquista. Guerreiro, não cangaceiro. Apresenta um nordestino com desejo de mudar de vida sem perder suas raízes viscerais.

²¹ Benchimol (2009, p. 388) patente, que não era de origem militar, dada aquém detinha poder econômico, admiração e respeito.

²² Cunha (2006,) Relata e denuncia a vida do seringueiro advindo do nordeste, sob um sistema de trabalho quase escravo.

trabalhistas, preso aos patrões através do sistema de aviação, pelo qual adquire, antecipadamente, todos os mantimentos necessários a sua sobrevivência, cuja dívida poucos conseguiriam pagar, ficando, assim, aprisionados por dívida ao seringal.

Os outros dois tipos nordestinos são muito claros nos seus afazeres e trouxeram sua identidade para a brincadeira de boi. Os rapazes, que protegem o patrão, são os vaqueiros que trabalham com o gado. Esses são trabalhadores remunerados que estão sob o julgo e proteção do patrão, amo ou coronel.

O caboclo²³ é o descendente do processo de miscigenação, cuja luta contra a opressão, seja da igreja, seja do poderio militar português, seja do coronel, se exprime pela manifestação folclórica do Boi-Bumbá. Na brincadeira de boi, quando os índios se preparam para guerra, precisam ser batizados para que adquiram, em vida e na iminência da morte, a redenção cristã²⁴.

Na Amazônia, a brincadeira do boi adquiriu a doçura obsecante do olhar do caboclo que, encantado com a natureza, vai tornado-a encantada, é o conceito de sfumato²⁵ estetizante e poetizador²⁶ que torna o irreal uma manifestação da consciência e, através do maravilhamento, surge outra realidade. Esse processo é encontrado em outras manifestações coletivas e representações religiosas como o do Çairé, Marambiré e o Círio de Oriximiná²⁷, cujos significados estão arraigados à paisagem amazônica que se funde como cenário estético e os elementos caboclos que vão desde a vestimenta até os barcos.

²³Benchimol (2009, p. 25) Definição do termo caboclo do tupi caá-boc, cujo significado é tirado ou precedente do mato.

²⁴ Nascimento (1993, p.17) Durante a dramatização, quando os índios são chamados para a guerra, eles pedem pelo batismo.

²⁵ Loureiro (1995, p. 29) Conceito-chave emprestado do italiano que representa a não existência de um limite entre o real e o imaginário; assim se fundem no espaço entre eles sem deixar claro onde um termina e o outro começa.

²⁶ Loureiro (1995, p.67) termos relacionados ao olhar do caboclo amazônico sobre sua vida, cultura e sociedade, bem como sua relação com a natureza.

²⁷ Loureiro (1995, p.117 - 183) Apresenta uma visualidade amazônica que compõe um cenário com todos os elementos da floresta. Estes elementos fazem parte de três narrativas de manifestações que ocorrem no interior da Amazônia.

Este mesmo processo é encontrado no relato de Avé-Lallemant²⁸, ao descrever a manifestação presenciada em Manaus. Em seu relato, identificamos o momento estético da brincadeira de boi, com o tuxaua em uma dança compassada ao ritmo de batuque e um canto monótono entoado pelos demais brincantes até o momento de morte do boi, quando adentra a figura do pajé que tenta ressuscitá-lo, sem sucesso, dando por morto o animal.

Assim, as ideias de mágico religioso se definem como um momento de fé, no qual o sagrado torna-se a função principal da manifestação e mágico estético é identificado apenas na beleza estética do visual proporcionado pelo evento.

Durante o desenrolar da manifestação, vê-se o acontecimento da transformação do mágico estético para o mágico religioso, que disponibiliza o deslumbramento. É o conceito de reconversão simbólica²⁹, quando o mágico estético deixa de ser o fator dominante, dando lugar ao mágico religioso ou o contrário, do religioso ao estético.

O principal elemento que representa esse fator mágico religioso é o Pajé. Personagem existente na versão nordestina, mas tinha apenas um papel de curandeiro, algo menor. No boi amazônico, adquire status de grande poder, não se apresenta apenas como um simples índio, mas aquele que reúne as forças da floresta, mediador da vida e da morte, expressão no limite da força da cultura local. É aqui que a cultura cabocla, de forte presença indígena, se torna dominante e introduz os seus personagens e suas lendas. É um processo de contracultura³⁰ pela imposição da cultura portuguesa e posteriormente a nordestina.

Através da força da floresta, surgem os outros personagens mitológicos que agregam a brincadeira do boi, vindos para festa o curupira, a cobra grande e outros que representam não só imaginário amazônico

²⁸ Cascudo (2003, p. 131) Robert Christian Berthold Avé-Lallemant, médico alemão que visitou a Amazônia na segunda metade do século XIX.

²⁹ Loureiro (1995, p.169) Refere-se ao processo, definido pelo autor, ocorrido no momento em que o estético dá lugar ao mágico religioso. É uma mudança simbólica da realidade para o sagrado.

³⁰ Loureiro (1995, p. 295) Processo desenvolvido como reação à submissão da cultura indígena relegada como expressão primitiva, bruta e antiga.

como sua essência. É o momento do surrealismo³¹ no qual os personagens são a própria personificação do caboclo. A expressão cultural adquire, como síntese, um valor único na cultura brasileira como identidade e como marca indelével de um povo.

5 Considerações finais

Dizem lá para os lados do baixo Madeira que caboclo não morre, torna-se encantado, perpetuando, dessa forma, o mítico imaginário amazônico. Porém, o caboclo faz parte da identidade étnica brasileira, forjado por muitos encontros e desencontros na formação social da Amazônia.

Os múltiplos personagens do Boi-Bumbá são a essência da constituição do imaginário amazônico e da secular resistência dessa formação sociocultural. Mesmo, hoje, com as inúmeras interferências e intervenções da globalização que provocaram outros encontros culturais.

No Festival Folclórico de Parintins, por exemplo, foi a estética das cores que prevaleceu sobre o poder econômico impondo a cor azul, além do vermelho, nas propagandas de um refrigerante de uma multinacional. Como dantes, prevaleceu a força da floresta diante do europeu colonizador e do nordestino culturalizante.

O novo encontro do Boi é com a cultura do carnaval, que propôs não novos personagens, mas elementos justificáveis apenas na avaliação da disputa. Esse novo encontro, na verdade, é um reencontro, se considerarmos o boi originário, com o carnaval francês.

Assim, o Boi-Bumbá preserva sua tradicional concepção de ser uma manifestação originada de colagens, repetições e sínteses de outras manifestações da cultura popular, mas, ao mesmo tempo, expressão da identidade e da resistência de uma cultura brasileira, a cultura cabocla.

³¹ Loureiro (1995, p.302) Conceito apresentado pelo autor como sendo uma nova maneira de produzir e sentir a produção artística.

Referências

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: formação social e cultural. 3ª ed. Manaus: Valer, 2009.

CASCUDO, Luis da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

_____. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2012.

COSTA, Wagner C. Bailando com Catirina e Pai Francisco: desejo e malandragem no auto do Bumba meu boi. **Clio - Revista de Pesquisa Histórica**, Recife, n. 21, 2005.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo norte do Brasil**. Tradução de Eduardo de Lima Castro. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, vol. II, 1961.

CUNHA, Euclides da. **À margem da história**. São Paulo: Martins Claret, 2006.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder** Rio de Janeiro: Editora Globo, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1998.

LIMA, A. **A Amazônia, a terra e o homem**. Col. Brasiliana, vol. 104, São Paulo. Cia. Editora Nacional, 1975.

LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

MACIEL, Antônio C. A formação cultural da Amazônia e a ocupação econômica de Rondônia a partir de 1970: o último round da resistência cabocla. In GOBBI, Márcia A.; NASCIMENTO, Maria Letícia B.P. **Educação e diversidade cultural**: desafios para os estudos da infância e da formação docente. Araraquara-SP: Junqueira & Marin, 2012.

NASCIMENTO, Sued F. do. **Boi-bumbá em Porto Velho**. Porto Velho: Funcer, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Capítulo 10

O boi-bumbá em porto velho: da tradição histórica à dramatização contemporânea

*Elcias Villar de Carvalho*¹

1 Introdução

O Boi-Bumbá é uma das manifestações da cultura popular no norte do país. Sua origem em Porto Velho não está registrada, mas existe um convite no jornal mais antigo da cidade, O Alto Madeira, para a população prestigiar uma apresentação, realizada nos anos vinte, na comunidade de Santo Antônio.

Desde então, a brincadeira de boi cresceu em meio à população e surgiram várias agremiações e associações de Boi-Bumbá. Na década de 1980, com o surgimento da Mostra de Quadrilhas e Bois-Bumbá, ocorrida na programação do Arraial Flor do Maracujá, estas agremiações começaram a disputar o prêmio de melhor boi da cidade de Porto Velho.

Atualmente, são verificadas mudanças no formato das apresentações. Para os que prezam o formato mais tradicional, representa uma descaracterização da brincadeira do boi. Mas, para os que buscam a inovação e contemporaneidade da brincadeira, veem tais mudanças como necessárias às novas tendências da cultura.

Nesse contexto, o presente artigo apresenta o que levou os grupos de Boi-Bumbá de Porto Velho a promoverem mudanças no formato de

¹ Mestre do Programa de Pós-Graduação em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia, email: elciasvillar@gmail.com

apresentação, como aconteceu e quais os resultados dessas mudanças. Tendo como base a análise sobre a cultura e seus significados e identidade social, o surgimento do Bumba meu boi, desde em suas raízes europeias até a sua difusão pelo Brasil, suas variações, novos formatos de terminologia e sua inserção no norte do país.

A metodologia utilizada foi a abordagem qualitativa, por meio de pesquisa bibliográfica, estruturada em Minayo (2007), utilizando livros e dissertações da internet que continham informações sobre o tema, a fim de melhor embasar os resultados. Atendendo este pressuposto, tivemos como aporte, para a base da investigação, Andrade (2002); Burke (2010); Cascudo (1993, 2012); Nascimento (1993); Freyre (1998).

2 A cultura popular que veio da Europa

O indivíduo, em sua sociedade, tem a cultura como elemento de sua identidade. Ele traz consigo toda uma herança que o faz se reconhecer no seu meio e mantém viva a memória do seu povo e antepassados. Ele também é transmissor desta cultura que o faz de forma escrita ou através da transmissão oral, de onde surge a cultura popular (BURK, 2010, p.79).

A cultura é um mecanismo cumulativo que se torna passível de transformação, através da invenção ou introdução de novos conceitos, ideias e até mesmo junção de outras manifestações, quando passada de uma geração para outra.

Segundo Andrade (2002, p.49), esse processo ocorre pela necessidade da subsistência cultural; assim, em vez de se perder por completo, a manifestação se agrega e se completa a outra, criando formas híbridas que, com o passar do tempo, tornam-se tradicionais.

A primeira estrutura a configurar como cenário para a cultura popular europeia foram as Festas. Era nas festas de família, como casamentos, batizados e outros, nas festas de comunidade, dos santos padroeiros e principalmente nas festas anuais como Páscoa, Natal, Ano

Novo, Dia de Reis e Carnaval, que havia as mobilizações e grandes preparativos para seus acontecimentos.

E, quando introduzimos como referência as festas, trazemos a reboque os rituais que conseqüentemente dão origem aos mitos. Com o passar do tempo, os rituais deixaram de ser compreendidos, então, foi necessário inventar mitos que os explicassem, é o exemplo de São João Batista, que tem como ritos acender e pular fogueiras que foram explicados pelo mito da estória do nascimento de São João Batista, que também está ligada ao batismo de Jesus, conectando aos ritos da renovação e regeneração.

Um período festivo muito marcante na Europa da Idade Moderna é o Carnaval. A estação carnavalesca iniciava em janeiro, ou mesmo em finais de dezembro, período que compreende também o ciclo natalino, e tinha seu fim na Quaresma.

Havia três temas principais no carnaval que, ao mesmo tempo, eram reais e simbólicos: a comida, o sexo e a violência. A palavra carnaval deriva da palavra carne, pois era um período de consumo elevado de carne. Carne tem relação também com carnal o que nos remete ao sexo e, por fim, a liberdade para atitudes de violência, pois no carnaval “tudo era permitido”.

Para Burke (2010, p.144), “O Carnaval pode ser visto como uma peça imensa, em que as principais ruas e praças se convertiam em palcos, a cidade se tornava um teatro sem paredes, e os habitantes eram os atores e espectadores que assistiam à cena dos seus balcões.”.

As figuras presentes nos contos populares da Idade Moderna são outro elemento que comporá a estrutura das manifestações populares no Brasil. São quatro os principais tipos de heróis que vão se perpetuar no processo de construção das estórias, lendas e mitos, nos mais diferentes países: o santo, o guerreiro, o governante e o fora da lei.

Segundo Burke (2010, p.120), o culto aos santos era comum e generalizado desde o século XVI, mesmo em países que passaram pela

Reforma Protestante, como São Jorge que continuou sendo padroeiro da Inglaterra e personagem principal nas peças de mascarados.

Santos como São João Batista e Santo Antônio, que tinham a pobreza como filosofia em busca do sagrado, vão permanecer na cultura popular e serão referências futuras tanto nas festas juninas quanto no Bumba meu Boi.

Os governantes têm, a priori, uma imagem de guerreiro conquistador, aquele que se destaca por suas vitórias, triunfos e glórias e sua invencibilidade, como a figura de Alexandre o Grande. Ou possuem características de justo, sábio e misericordioso, um pai do seu povo, como referência temos o rei Salomão. E há ainda os tiranos que tinham como referência os protótipos bíblicos como o Faraó ou Herodes.

Os fora da lei estavam relacionados à rebeldia. Era a expressão popular contra as arbitrariedades dos governantes, assim temos em Robin Hood a figura máxima do bandido que rouba dos ricos e dá aos pobres e luta contra a tirania do Rei, porém essa tirania era justificada no caso de um rei ter a referência de vitorioso e justo, pois eram seus subordinados que exerciam o poder de forma arbitrária (BURKE, 2010, p.124).

Tendo esses elementos como referência, identificamos suas existências na composição dos personagens do Bumba meu Boi. O santo como motivação da festa, homenagens e oferendas, pois o boi preferido é para pagar uma promessa. O amo ou dono da fazenda tem todos os requisitos do governante, aquele que conquistou as terras e construiu seu “império”; o patrão bondoso e benevolente com seus criados ou escravos e o que puni, caso aconteça algum fato que fere as normas estabelecidas.

O nosso herói fora da lei é o escravo que mata o boi e corta sua língua para atender ao desejo da mulher, contrariando as normas vigentes, confrontando o poder estabelecido e conseqüentemente sendo punido.

As origens do Bumba meu Boi relacionam-se com algumas tradições europeias do século XVII. A exemplo temos o *Boeuf grãs*, que era um cortejo que percorria as ruas da capital francesa no período carnavalesco e

parava na porta das pessoas importantes para homenageá-las. Era um boi de verdade, todo enfeitado com fitas e outros ornamentos.

Outras manifestações populares que migraram para colônia brasileira foram as ‘Tourinhas Minhotas’ e ‘Touros de Canastra’ que eram festas portuguesas onde um rapaz se vestia numa armação de vime, cobertas com pano e saíam a perseguir os outros, por diversão.

Essas brincadeiras eram derivadas da Reisada portuguesa e têm sua origem na região de Minho em Portugal e é identificada como uma “minhota”. Trava-se de um auto, que é um tipo representação teatral criada na Idade Média advinda dos “mistérios”, apresentado sobre um tablado de madeira que tinha como principal mote temas natalinos.

É possível que principalmente as Tourinhas de Minhota possam ter dado origem à brincadeira de Bumba meu Boi, considerando as fortes influências portuguesas durante a colonização das terras brasileiras através da atividade agropastoril que propiciou, assim, um ambiente favorável para o afloramento de diversas manifestações populares.

3 As manifestações populares no Brasil

Os conceitos que constituíram a cultura popular na idade moderna são trazidos ao Brasil através dos portugueses que pra cá vieram e trouxeram suas manifestações e folguedos, músicas e danças, lendas e mitos. Tiveram identificação com uma sociedade agrária, que tinha como base a monocultura, com a produção e exportação de açúcar, características do início da colonização do Brasil.

A partir deste contexto de sociedade agrária, escravocrata e com uma política de povoamento das terras brasileiras, teremos uma miscigenação das diferentes raças. No primeiro momento entre brancos e índias, depois brancos e negras, indígenas e negros e, mais tarde, os mestiços entre si constituindo, por fim, uma sociedade híbrida (FREYRE, 1998).

As manifestações populares no Brasil surgiram a partir do encontro do europeu com o ameríndio e com a introdução, nas Américas, dos

negros africanos. Esses encontros deram início a uma contribuição por semelhança ou por inclusão, nas manifestações oriundas de cada nação, povo e indivíduo.

Porém, devemos considerar que dos ameríndios não tivemos uma única cultura encontrada, pois, no Brasil, havia diversas nações com culturas diferenciadas. Do branco europeu a cultura veio atrelada a motivações distintas no processo de colonização. O próprio português pode ser distinguido do nobre ao plebeu, do administrador ao degradado, do coronel ao jesuíta, com interesses políticos e econômicos diferenciados. E, por fim, dos diversos povos africanos, cujo encontro foi forçado, temos a resistência e a persistência de manter suas origens, principalmente religiosas.

Nesse contexto, as similaridades e sincretismos das lendas, rezas, mitos, canções, contos e outros elementos culturais produziram manifestações culturais singulares de tal forma que não são encontradas em nenhum outro lugar no mundo, apenas signos e elementos distantemente originários.

Para Cascudo (2012), as similaridades e sincretismos se deram por duas fontes contínuas. Uma foi o processo oral que envolveu histórias, cantos populares e tradicionais, danças cantadas e dançadas, cantigas de acalanto e outras diversas formas de manifestação popular. E a outra foram os livros literários trazidos de Portugal e Espanha que reproduziam histórias e contos originários dos séculos XIII ao XVI.

Em geral, histórias medievais que envolviam a nobreza ou contos populares satíricos e versos que referenciavam guerras, política e outros assuntos recorrentes, bom como fábulas, histórias de amor e a poetização de trechos de romances que se tornaram famosos até nas classes mais populares.

Cascudo (2012) assinala que durante o processo de identificação, de similaridades e de sincretismos, a fonte escrita passa para o contexto oral ao ser transformada em cantos para a declamação em voz alta. Com o processo de transmissão da cultura popular, as estruturas literárias fo-

ram absorvidas pela improvisação conforme as manifestações eram realizadas, transmitidas e ritualizadas (ANDRADE, 2002) (BURKE, 2010).

Assim, quando transmitidas, as canções, as estórias e outros elementos narrativos são atravessados por novos elementos constituídos não só nos encontros culturais, mas também pela inventiva dos oradores. Na tentativa do ineditismo, procura-se a produção de algo original, porém, tudo já está na memória coletiva, às vezes escondida por certo tempo, e é apenas resgatada.

Conforme Cascudo (2012), as histórias mais populares não são aquelas criadas ou surgidas em uma comunidade específica e, sim, aquelas trazidas de outros tempos, resgatadas da memória coletiva, passada de geração em geração através da oralidade, da contação.

Durante o processo de formação das manifestações populares no Brasil, as histórias vão se transformando em canções. Vão se construindo e sendo enxertadas de elementos, não novos, mas reproduzidos e resgatados da memória coletiva estruturando novos enredos.

Os temas satíricos, encontrados principalmente no Bumba meu Boi, são posteriores a essa construção inicial da cultura oral no Brasil. Já faz parte do contexto de resistência ao poder tanto religioso quanto a estamento imposto no período colonial. É uma forma de rebelar-se contra a opressão.

É da constituição do povo brasileiro o cantar e dançar. Essa prática é advinda tanto dos povos que pra cá vieram quanto dos que aqui encontraram. A simpatia e a alegria são expressas no cantar e dançar e são formas de comunicação que ultrapassam os limites da própria língua.

Por isso, a aceitação dos jesuítas da inclusão da música, dança e instrumentos musicais indígenas festivos em suas austeras práticas religiosas como a procissão do senhor morto ou *Corpus Christi*. Cascudo diz que:

Canto e dança são mantidos em seu caráter primitivo, inseparável e siamês. Portugueses, africanos e indígenas tiveram danças cantadas e coletivas. Danças sem espectadores. Sem assistência. Todos os presentes participavam,

cantando, dançando, batendo palmas. Os músicos dançavam também. Só os velhos, os doentes, os inúteis, olham a festa. (CASCUDO, 2012, p. 29).

As festas sazonais migraram junto com os portugueses, algumas mais especificamente com os jesuítas. As comemorações ao santo junino São João trouxeram canções e cantigas tradicionais, bailados, cortejos visitadores que terminavam em banho na madrugada.

Para Cascudo (2012), essas pequenas estruturas que compunham as manifestações populares eram junções de cultos desaparecidos, liturgias orgiásticas, homenagens ao sol, que resultaram em folia, comida, bebida, cantos de amor, adivinhações e visões do futuro referentes a casamento, viagem e até sobre a morte.

As danças populares brasileiras são sempre regidas de um canto e uma coreografia. Dos índios herdamos as danças em conjunto, em círculos de que deslocam para a direita ou para esquerda. (CASCUDO, 2012)

Diferente do sincretismo religioso presente no encontro do catolicismo com o candomblé, foi o índio que interveio nas atividades solenes da igreja católica. A aceitação da dança e da música e dos instrumentos musicais por parte dos indígenas nas procissões resultaram em manifestações populares religiosas até hoje ainda representadas.

O Bumba meu Boi nasceu dos ciclos das festas religiosas católicas, como sendo um dos Reisados surgidos no Brasil colônia, resistindo à institucionalização administrativa, às proibições policiais e ao desaparecimento comum aos reisados. Esta relação entre o catolicismo e as manifestações populares era tão forte que a apresentação do Bumba meu Boi era realizada dentro das igrejas ou das capelas destinadas aos santos.

Feito pelo povo e para o povo, o Bumba meu Boi foi agregador. Recebeu de braços abertos os reisados que tinham a sina do esquecimento. Devido às suas características, Andrade (2002) o definiu como uma Dança Dramática. Esse conceito foi criado para definir algumas manifestações populares brasileiras que, segundo ele, originaram a partir do encontro das raças que deram origem ao povo brasileiro.

Nenhuma das danças dramáticas se refere a fatos históricos nem à glorificação das tradições, não referenciam nem mesmo as tragédias da colonização. Assim, não temos uma origem profana das danças dramáticas, mas, sim, um fundo religioso cuja temática é ao mesmo tempo profana e religiosa.

O misticismo religioso sobressai nas danças folclóricas de tal forma que questões econômicas não influenciam na produção e existência das manifestações. Sobre isso, Andrade diz:

A realidade econômica, fator prático, é insuficiente pra criar a manifestação artística que vai se tornar coletiva, porque as artes não aplicadas imediatamente são, em si mesmas e pela função, misteriosas e inexplicáveis. (ANDRADE, 2002, p. 24).

Através dos anos, pequenas manifestações e elementos profanos vão se agrupando às danças dramáticas, degradando aos poucos a religiosidade originária. Um desses elementos é o interesse pela comicidade resultante da inserção do teatro popular.

Personagens caricaturais de sacerdotes que simulam os sacramentos religiosos ou são ridicularizados por personagens popularescos, em geral, mascarados. A inversão de valores, o mundo de cabeça pra baixo, que Burke (2010, p. 50) identifica na Europa da Idade Moderna, se vê representada e transmutada para as danças dramáticas no Brasil como forma de libertação do poder dominante.

O que aconteceu ou acontece com as danças dramáticas aqui no Brasil é similar ao que sucedeu a outras manifestações artístico-culturais no mundo. O teatro grego nasceu das festas em homenagem ao Deus Dionísio, mas com o passar dos tempos, elementos profanos foram sendo inseridos até que o religioso desaparecesse por completo. Temos ainda como outros exemplos o Teatro Japonês, o Teatro Indiano e os Mistérios Medievais (ANDRADE 2002).

E foi dos Mistérios Medievais que provavelmente surgem as bases festivas e religiosas que provocarão o aparecimento da maioria das nos-

sas Danças Dramáticas e onde se destacaram as Farsas, estilo teatral que tem como estrutura a comicidade a partir da crítica, da sátira e da gozação. Sendo a Farsa o elemento profano que acompanhara as festividades religiosas, tornou-se natural sua existência nas Danças Dramáticas mais populares em detrimento da finalidade religiosa.

Para Andrade (2002), as Danças Dramáticas incorporaram três elementos que se tornaram tradicionais e são encontrados nas mais diversas manifestações culturais brasileiras: o cortejo, que tem como característica específica a coreografia e as cantorias, e está relacionado às tradições pagãs e procissões católicas adaptadas no período colonial brasileiro. O segundo elemento apontado por ele são os *vilhancicos* religiosos, canções de origem natalina que deram origem aos reisados e pastoris. E por terceiro, as brincadeiras de origem ibérica que celebram as lutas de cristãos e mouros, ainda muito presentes no período carnavalesco e natalino, no interior da região central e na região sudeste do Brasil.

Esses elementos constituíram fundamentalmente as Danças Dramáticas, pois estão arrolados à mágica e à religião fortalecendo as ideias de paganismo e cristandade, relacionados à morte e à ressurreição.

As Danças Dramáticas são mais popularmente conhecidas como as Cheganças, os Reisados, os Ranchos e Ternos. O Bumba meu Boi é considerado como Reisado; essa palavra deriva de Reis que, segundo Andrade (2002), foi um termo transformado para o masculino, pois sua origem é da Reisada portuguesa.

Os primeiros animais a serem utilizados eram burros e bois que originaram de forma primitiva o Rancho da Burrinha e o Bumba meu Boi. Para Andrade (2002), a partir dessa tradição, surgiram, sob influência cristã, outros Ranchos utilizando diferentes animais como onça, veado, cavalo, além de seres folclóricos e mitológicos como Caipora e Fênix e objetos como coroa e navio.

Nestes Ranchos há sempre uma personagem que entra em conflito com o elemento que dá nome ao Rancho, por exemplo, a onça e o caça-

dor. No enredo dos Ranchos e Reisados, o conflito em geral se resulta na morte do ser principal que é seguido pela ressurreição.

4 Bumba meu boi: origens e referências no Brasil

O Bumba meu Boi é uma manifestação popular que está inserida em dois ciclos onde ocorrem suas apresentações. No Nordeste, excluindo-se o Maranhão, ele surge no ciclo do Natal com exibições entre o mês de novembro e a noite de Reis no dia seis de janeiro do ano subsequente. Já no Maranhão e na região Norte do país, é tradicional no ciclo junino, iniciando suas atividades no período de maio até meados de agosto.

Melo Morais Filho (2002) faz uma descrição do Bumba meu Boi dançado no Ceará e no Piauí. Destaca-se a informação apresentada pelo autor que o Bumba meu Boi era uma manifestação tipicamente realizada por pessoas humildes. Assim ele descreve:

O Bumba meu Boi é o divertimento da canzoada, da gente de pé rapado. (...) Este auto de caráter grotesco, em duas cenas, entremeado de chulas, de diálogos patuscos, e desempenhado por personagens extravagantes é tudo quanto há de mais curioso no tempo de Natal (MELLO MORAIS FILHO, 2002, p. 79).

Em sua narrativa, apresenta apenas os personagens principais e tradicionais da brincadeira, tais como: o Boi, o Tio Mateus, a Tia Catarina, O Surjão, o Doutor e o Padre, o Vaqueiro e o Amo. Sendo que, em locais como Bahia e Alagoas, acrescentam o Rei e o Secretário de Sala, além de figuras que dançam e faziam o coro. Elas trajavam capa e calção, em suas cabeças coroa e capacetes prateados e nas mãos espadas de pau que jogam entre si.

O Boi é descrito como uma estrutura oca, construído a partir de lâminas de madeira e coberto com um empanado de chita; tem uma cabeça de forma triangular, com chifres, presa a um pescoço curto. É manipulada por uma pessoa que se encontra debaixo da estrutura.

O grupo movimenta-se em cortejo pela cidade tendo à frente o Tio Mateus que, aos gritos de “Eh! Boi! Eh! Airoso!”, chama a atenção das pessoas para a chegada da brincadeira.

Como acontece em todas as Danças Dramáticas, o Bumba meu Boi se divide em duas partes. Inicialmente, um cortejo puxado por cantigas tradicionais onde os personagens desenvolvem suas coreografias. As cantigas misturam-se entre temas religiosos e pagãos. Sofrem modificações, adaptações e improvisações conforme o Mestre puxador dos cantos.

Duas partes são comuns no rito do cortejo: os cantos introdutórios relacionados à louvação e a saudação quando iniciam a manifestação e, após a apresentação, os cantos de despedida que podem ser de insultos, de agradecimento ou simplesmente de fechamento da apresentação.

O cortejo, em geral, tem um destino determinado, sendo possível a parada em lugares diversos, como de casa em casa ou pontos específicos da cidade ou localidade, conforme tradicionalmente se desenvolve a manifestação.

Ao chegar ao local determinado ou ponto de parada, a dança dramática realiza sua segunda parte, que segundo Andrade (2002), geralmente é chamada de “Embaixada”. Este momento se caracteriza pela representação dramática que, no caso do Bumba meu Boi, trata-se do enredo a ser contado ou cantado. Dependendo da Dança Dramática, a Embaixada é realizada em uma arena fixa, em salas, tabladros, pátios ou simplesmente em frente a uma determinada casa ou igreja.

Personagens mascarados são comuns nas danças dramáticas. As máscaras são de cunho pagão, em geral, feias e assustadoras, com o objetivo de afugentar os espíritos maus. Tem funções variadas nas brincadeiras, principalmente o de chamamento da população para acompanhar e assistir à manifestação. No Bumba meu Boi, os mascarados são personagens farsescos que trazem comicidade à dramatização apresentada.

Tem possível origem nos Mistérios, apresentações teatrais religiosas da Idade Média, onde figuras mascaradas representavam o elemento pagão ou o próprio diabo. Estão relacionados ao mágico e ao encantamento.

Outro personagem comum nas danças dramáticas é o Mestre. Este faz o papel de diretor ou organizador e puxador das cantigas. É ele quem relata o que está acontecendo durante a apresentação da dança e faz os solos das cantorias. Dono do apito, esta figura tem o poder de iniciar ou terminar as funções do bailado e da cantoria. No Bumba meu Boi é quem permite as ações e controla a entrada e saída dos personagens.

As características apresentadas por Mello de Moraes Filho são as que mais se assemelham as encontradas na região norte do Brasil e que são apresentadas no ciclo junino. Com a migração, alguns personagens mudam seus nomes, mas não suas funções na brincadeira e tradicionalmente são preservados.

5 Bumba meu boi vira boi-bumbá

Em suas mais diversas nomenclaturas e formatos de manifestação, o Bumba meu Boi se transforma em Boi-Bumbá na região norte do país, sendo em Manaus, um dos primeiros registros com data de 1859. Há uma descrição de um “cortejo pagão”, chamado de *O Bumba de Manaus*, feita por Avé-Lallemant, (1961) médico alemão que visitou a Amazônia na segunda metade do século XIX, acontecido durante as festas em homenagem a São Pedro e São Paulo.

Segundo Benchimol (2009), em meados da segunda metade do século XIX, a borracha amazônica tornou-se mote que levou à migração de nordestinos, chamados todos de cearenses, fugidos das secas e da fome do sertão. Estes chegando aos seringais foram levados cada um para uma localidade onde efetuavam o serviço. Trouxeram na bagagem sua cultura e dentro dela a brincadeira de boi.

Conforme presenciado por Wagley (1957), o enredo do Boi-Bumbá mantém a estrutura do Bumba meu Boi. Obedece a uma estrutura básica, trazida do Bumba meu Boi. É a história de um casal de escravos ou empregados de uma fazenda. Catirina é a esposa grávida, que sente o desejo

de comer a língua do boi premiado ou mais querido ou mais bonito do dono da fazenda.

Assim, Catirina pede ao seu marido, pai Francisco, que mate e corte a língua do referido boi. Ele, com seu compadre Cazumbá realizam o feito, mas são descobertos pelo dono do boi, são presos e recebem a determinação que terão que ressuscitar o boi. A partir deste momento, adentram os outros três personagens, um médico, um padre e um pajé que tentam com seus artifícios reviver o boi, até que o mesmo ressuscita.

Interessante destacar que mesmo com a presença de um religioso inserido como um dos personagens, no caso o padre, é o pajé que ressuscita o boi, com seus poderes espirituais e rituais indígenas, promovendo um enlace entre o sagrado e o profano, mesmo sob o julgo da fé cristã.

Entretanto, precisa-se definir o Boi da Amazônia como uma manifestação singular. Ele tem sim características do Boi nordestino devido o encontro cultural do caboclo com o seringueiro nordestino. Porém, essa manifestação já existia em cidades amazônicas antes da forte migração nordestina promovida pelo *boom* da seringa. É outro tipo de reisado com características típicas amazônicas e estrutura parecida com a do Bumba meu Boi, chamado de Cordões de Bichos.

Bates (1944) presenciou uma manifestação dos Cordões de Bichos em Ega no Estado do Amazonas, em meados das festas a São João, pelos fins de junho. Segundo o autor, eram visíveis elementos indígenas e portugueses na manifestação apresentada.

Foram identificados os elementos mascarados que representavam figuras grotescas, pessoas e animais. Cita a representação do Caipora, figura mitológica semelhante ao Curupira, defensores da floresta presentes tanto no Bumba meu Boi quanto no Boi Bumbá.

Os participantes se fantasiavam como touros, veados, magoaris, onças utilizando leves armações cobertas de velhos panos com o formato do objeto representado, estruturas semelhantes à confecção do boi.

Esse encontro de culturas provocou, ao longo do tempo, novas formas de representação do Boi e, devido a sua característica de aglutinar e

misturar-se, um formato híbrido de Boi-Bumbá vai surgir sob forte influência da cultura indígena.

Na Amazônia, a brincadeira do Boi vai adquirir o olhar do caboclo, que Ribeiro (1995) identifica como sendo o filho de branco com índio e que tem sua cultura identificada com o viver amazônico, que encantado com a natureza vai tornando-a encantada. É o que Loureiro (1995) vai chamar de *sfumato*, conceito emprestado do italiano que representa a não existência de um limite entre o real e o imaginário, assim se fundem no espaço entre eles sem deixar claro onde um termina e o outro começa.

Resulta no efeito estetizante e poetizador, apresentando uma visibilidade amazônica, que compõe um cenário, com todos os elementos da floresta e que torna o irreal uma manifestação da consciência e, através do maravilhamento, surge outra realidade (LOREIRO 1995).

Este mesmo processo é encontrado no relato de AvéLallemant onde identificamos o momento estético da brincadeira do boi com o tuxaua em uma dança compassada ao ritmo de batuque e um canto monótono entoado pelos demais brincantes até o momento de morte do boi, quando adentra a figura do pajé que tenta ressuscitá-lo, sem sucesso dando por morto o animal. Porém reinicia-se na esquina seguinte como se nada tivesse acontecido.

Assim, as ideias de mágico religioso se definem como um momento de fé, onde o sagrado torna-se a função principal da manifestação e o mágico estético é identificado apenas na beleza estética do visual proporcionado pelo evento.

Durante o desenrolar da manifestação, vê-se o acontecimento da transformação do mágico estético para o mágico religioso que disponibiliza o deslumbramento. É o conceito de reconversão simbólica que Loureiro (1995) define como sendo o momento em que o mágico estético deixa de ser o fator dominante dando lugar ao mágico religioso ou ao contrário, do religioso ao estético.

O principal elemento que representa esse fator mágico religioso é o Pajé, personagem que também migrou com os nordestinos, mas tinha

apenas um papel de curandeiro, algo menor. No Boi amazônico, ele adquire status de grande poder, não se apresenta apenas como um simples índio, mas aquele que reúne as forças da floresta, mediador da vida e da morte. É aqui que a cultura cabocla, de forte presença indígena, se torna dominante e introduz os seus personagens e suas lendas.

Através da força da floresta surgem os outros personagens mitológicos que agregam a brincadeira do boi, vindo para festa: o curupira, a cobra grande e outros que representam não só imaginário amazônico como sua essência. É o momento onde os personagens são a própria personificação do caboclo.

A manifestação preserva ainda os personagens tradicionais do Bumba meu Boi, como o amo, os doutores, os índios, o padre, os vaqueiros, os rapazes, a Catirina, a Mãe Maria, o Pai Francisco, o Cazumbá e os personagens com características animais – o Boi e a Burrinha.

Entretanto, há uma inserção de elementos amazônicos na brincadeira, tanto de personagens como: o curupira, a cobra grande, o boto, o mapinguari, o caboclo, o seringueiro, o pescador, o bicho folharal quanto na própria melodia e composição das toadas.

A brincadeira adquire tons carnavalescos, promovendo uma identificação mais popular; assim surgem os personagens da Rainha da Batucada, a Cunhã-Poranga, a Rainha do Folclore e a Sinhazinha da Fazenda.

Apesar de alguns personagens tradicionalmente persistirem em seu formato original, o domínio da cultura cabocla na manifestação é visível não só na força dos personagens indígenas como na presença das lendas amazônicas.

6 O boi chega a Porto Velho

Ao analisarmos a Cultura em Porto Velho, identificamos um complexo emaranhado de culturas em constantes encontros e conflitos. A cidade está localizada na fronteira da cultura cabocla, pois é a entrada da Amazônia meridional, e sofre o avanço da cultura caipira advinda do

centro-sul do estado de Rondônia e é constantemente bombardeada pela cultura midiática e modista.

Este processo se deve ao ir e vir de migrantes que ora se assentam por estas paragens ora passam como chuva no verão amazônico. Terra de todos, destemidos pioneiros que avançam sobre a floresta e conflitam essas culturas pertencentes a um arcabouço de manifestações.

Em Porto Velho, o Boi-Bumbá teve seu primeiro registro documental no início do Século XX. Segundo Nascimento (1993), esse registro foi feito pelo Jornal Alto Madeira que informava sobre o Boi-Bumbá, que se apresentou na Vila de Santo Antônio, chamado Sete Estrelas, em 1920, fazendo parte das comemorações relativas a São Pedro. A manifestação veio com os nordestinos que migraram no primeiro ciclo da borracha e no período da construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré.

Outros Bois são criados e, nas décadas de 1940 e 1950, suas apresentações ocorreram em arraiais realizados em praças. Já, na década de 1960, a brincadeira cresce nos bairros de Porto Velho e a manifestação acontecia nos terreiros envolvendo a comunidade, transformando-se em uma atividade de lazer. Até então, o boi preservava suas tradições advindas do Boi do nordeste.

A brincadeira de Boi tinha apoio financeiro de comerciantes, seringalistas, políticos e religiosos. Eles percorriam as ruas, dirigiam-se à residência da principal autoridade e apresentavam-se. Nas ruas, aconteciam também os duelos dos grupos, mas as disputas iam além das apresentações e terminavam em confusões, brigas e até em morte.

Com a ditadura militar iniciada em 1964, as brincadeiras de boi foram controladas, não por perseguição à brincadeira, mas para o controle da ordem pública. Os Bois ficaram restritos aos seus currais, sediados cada um no bairro de origem (NASCIMENTO, 1993).

Esse contexto vai se estender até a década de 80 quando, segundo Santos (2015) foi criada a 1ª Mostra de Quadrilhas e Bois-Bumbá, em 1981, realizada pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura – SEMEC. Dois anos depois, devido ao sucesso, é criado o Arraial Flor do Maracujá que se

torna o local onde os bois-bumbá e quadrilhas juninas fariam suas apresentações. Porém, esse processo de revivamento da cultura popular em Porto Velho não foi marcado somente pelo retorno da brincadeira do Boi-Bumbá, mas, sim, por suas novas adaptações regionais que resultaram na criação de uma dança, música e ritmo particular, além do surgimento de personagens característicos e singulares.

Um elemento marcante desse período é o aprisionamento da brincadeira em um curral, local onde o Boi se apresenta. Esse fator vai contribuir para as novas definições e regras de apresentação que serão determinantes no formato do Boi.

É o enquadramento da brincadeira de Boi em um regulamento que fará surgir não só personagens como figuras não representativas do Auto do boi, mas que são avaliadas na competição.

Os Bois que surgiram nos bairros da cidade de Porto Velho traziam influências dos bois realizados no Amazonas e no Maranhão. Isso foi ocasionado pelo fato de serem destes estados a origem dos principais organizadores da brincadeira.

Nas entrevistas feitas por Nascimento (1993), vamos construindo como o boi era brincado até o início dos anos noventa. O Boi iniciava com o seu batismo feito por um brincante vestido de padre. Até o seu aparecimento físico, o boi era representado sob um pano, pois o que seria utilizado durante as apresentações ainda estava sendo construído.

Esse primeiro momento tinha suas indumentárias específicas que constituíam o ritual do batizado. Sobre esse processo, Nascimento faz a seguinte narrativa:

Na hora marcada, todos, já vestidos caracteristicamente, são arrumados para participar do batizado. Barreira de Índios de um lado, rapazes e vaqueiros do outro. Nesse meio tempo, os mascarados aproveitam pra divertir os presentes. O dono do boi convida os padrinhos, o padre, o amo e o contra-amo pra se aproximarem do centro onde se encontra o boi. Os padrinhos recebem uma vela e o padre dá início à cerimônia pronunciando as palavras: “Eu te batizo (nome do boi) em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” e joga água na cabeça do boi, outros ironizam, rezam o Pai Nosso, dizem piadas e

ao final o boi é batizado. A partir de então, o amo tira as toadas, o miolo, entra embaixo do boi e todos dançam e se divertem com as peripécias do Pai Francisco, Cazumbá, Catirina e Mãe Maria (NASCIMENTO, 1993, p. 16).

Essa narrativa apresenta uma dramatização assemelhada com as narrativas de Ita, onde os personagens característicos do Boi até então ainda se relacionam com o público e figuras como o padre ainda possuem importância na dramatização.

O Boi-Bumbá em Porto Velho sofreu profundas interferências do Boi realizado em Parintins, processo acontecido em meados da década de noventa. Hoje, é uma dramatização dançada que não segue mais o roteiro da história de um empregado com sua esposa grávida, mas, sim, a estetização dos elementos avaliados conforme o regulamento da competição dos festivais de Boi-Bumbá.

O Boi, até então personagem principal, ainda é mantido, porém, sendo apenas mais um elemento em julgamento com igual importância. Personagens como Pai Francisco, Catirina e Cazumbá estão presentes durante a apresentação, porém, não pontuam e nem possuem destaque.

Limita-se à apresentação individual de mulheres representando personagens indígenas estilizados: a Rainha da Batucada, a Cunhã-Poranga, a Rainha do Folclore a Porta Estandarte, com músicas específicas para suas performances e indicadas no regulamento para análise dos jurados e consequente pontuação. O seminudismo é a atração da brincadeira.

Excetuando-se dois personagens: a Sinhazinha da Fazenda, filha do amo, e o Pajé, única figura masculina, ambos também possuidores de música específicas e submetidos à avaliação e pontuação.

O enredo é escolhido a cada ano, com temáticas diferenciadas representativas da cultura amazônica, promovendo uma ritualização estética do Boi-Bumbá. Esse mesmo processo aconteceu com as escolas de Samba do Rio de Janeiro quando Joãozinho Trinta inicia uma nova forma de desfile e de temáticas não convencionais.

Essa carnavalização do festejo encontra alguns conflitos entre os brincantes que tentam preservar a tradição do Boi-Bumbá e aqueles que acreditam na contemporaneidade da brincadeira com suas inovações tecnológicas. O que se observa, então, é o completo abandono do Auto do Boi em prol do cumprimento e pontuação do regulamento.

7 Considerações finais

Para os tradicionalistas, o auto do Boi-Bumbá deixou de ser popular, não tem mais o seu enredo original e os personagens estão soltos e perdidos em meio ao novo contexto de dramatização. O boi, que é o personagem principal, se tornou quase que um elemento figurativo surgindo em estruturas mecânicas dando-se mais valor aos novos personagens criados.

Este novo formato do boi, para os inovadores, vem atender à necessidade de proximidade do público, uma nova identificação contemporânea, de forma a ser mais atrativo, em busca de uma sustentabilidade cultural e preservação desta dança dramática enquanto manifestação cultural do povo brasileiro.

Toda transformação sofrida pelo Boi-Bumbá de Porto Velho foi um processo comum a ele mesmo, pois vem congregando festas, personagens, manifestações desde a idade moderna. Passou por reinvenções, adaptações regionais, modificações e atualizações desde que chegou ao Brasil. Não seria diferente, portanto, hoje sofrer alterações, até mesmo no seu enredo, para se manter vivo nesta nova sociedade.

Referências

ANDRADE, Mário de. *Danças Dramáticas do Brasil*. Rio de Janeiro: Itatiaia, 2002.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

_____. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2012.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

LOUREIRO, J. J. P. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: CEJUP, 1995.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social – Teoria, método e criatividade**. 25^a ed. Revista e atualizada. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

MORAIS FILHO, Alexandre José de Melo. **Festas e tradições populares do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

NASCIMENTO, Sued Fernandes do. **Boi-bumbá em Porto Velho**. Porto Velho: Funcer, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Josimar Batista dos. Boi-bumbá: tradição da comemoração da identidade cultural nordestina em Porto Velho-RO. 2015. 113 f. **Dissertação**. Mestrado em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, 2015.

Capítulo 11

O descarte de resíduos sólidos e sustentabilidade: o caso do aterro sanitário de Porto Velho ¹

Itamar Elói Schlender ²

Antônio Carlos Maciel ³

Lilian Maria Moser ⁴

1 Introdução

O presente trabalho teve início, de um lado, quando a Prefeitura de Porto Velho selecionou a área em frente à Vila Princesa (KM 10, da BR 364) para a instalação do Aterro Sanitário da cidade e, de outro, das leituras que tratam da temática da sustentabilidade (LEFF, 2009; SACHS, 2008; BECKER, 2009, 2013).

Assim, esse artigo tem por objetivo verificar se os critérios adotados na escolha do local para o descarte de resíduos sólidos da cidade de Porto Velho contemplam elementos que constituem o que se denomina de *sustentabilidade*. Nesse sentido, a pergunta inicial é se a escolha pauta-se na preservação dos recursos naturais do local e respeita a legislação ambiental? Além disso, em que medida a comunidade do entorno (área de influência direta) foi levada em consideração no processo de escolha do local?

¹ Artigo apresentado em cumprimento aos requisitos das disciplinas de Formação Sociocultural da Amazônia e Identidade Histórica e Cultura da Amazônia.

² Mestre em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

³ Prof^a da disciplina de Formação Sociocultural da Amazônia (UNIR).

⁴ Prof^a da disciplina de Identidade Histórica e Cultura da Amazônia (UNIR).

Para tanto, inicialmente, construir-se-á o cenário da relação homem-natureza na formação sociocultural da Amazônia. Na sequência, far-se-á uma análise documental (Estudo de impacto ambiental (EIA), Relatório de impacto ambiental (RIMA), ações e decisões judiciais, pareceres técnicos, laudos) para verificar em que medida a escolha atende aos critérios da sustentabilidade social e ambiental.

2 A relação homem-natureza na formação sociocultural da Amazônia

Desde a chegada dos primeiros conquistadores europeus na Amazônia, está em curso um processo de espoliação dos recursos naturais desta Região, via sob exploração do trabalho. Isto tem representado o comprometimento de uma organização social e produtiva adaptada às condições topológicas e edafológicas do território (LEFF, 2009, p.30). Esta relação vem degradando o ordenamento ecológico e minando as condições de sustentabilidade.

2.1 De uma “cooperação competidora” em direção a uma “relação dominadora” da natureza.

Os projetos de desenvolvimento da região amazônica, grosso modo, podem ser enquadrados em três períodos, cada um deles com características distintas, mas que têm em comum o fato de possibilitarem a transição gradual de uma “cooperação competidora” entre as espécies humana, vegetal e animal (TOCANTINS, 1982, p.22,65), para o estabelecimento de um modelo de “desenvolvimento” gerador de degradação ambiental, bem como uma desigual distribuição social dos custos ecológicos e marginalização social.

No primeiro datado de 1616 (construção do Forte do Presépio) até meados do século XIX (declínio do extrativismo das drogas do sertão), ocorre a expulsão dos invasores franceses, holandeses e ingleses por parte da Coroa portuguesa (MACIEL, 2012, p.2). Além da construção de

fortificações para garantir seus domínios, os portugueses, por meio dos “descimentos” e “aldeamentos”, submetem os indígenas “à mó civilizadora do trabalho extrativista” (RIBEIRO, 1995, p.310); o que resultou na destruição de toda uma cultura social e ambientalmente adaptada às condições da região.

Num segundo momento, de meados do século XIX até a década de 1920, é acrescido à “moenda”, instalada pelo capitalismo industrial na Amazônia, “cerca de meio milhão de nordestinos” (RIBEIRO, 1995, p.323). Estes se deslocam para a região a fim de trabalharem nos seringais. Seu sangue e cultura misturam-se ao dos nativos, acrescentando, assim, mais um ingrediente à cultura cabocla, favorecendo “a criação de uma estrutura social diferenciada da indígena” (MACIEL, 2012, p.5).

Ocorreu, neste segundo momento, um significativo desenvolvimento econômico da região e um elevando grau de urbanização, principalmente das cidades de Manaus e Belém; contudo, sem propiciar uma melhora nas condições de vida da maioria das populações citadinas e das que trabalhavam nos seringais. Além disso, a golpes de machadinha, os seringueiros comprometeram a capacidade lactífera da *hevea brasiliensis* (LIMA ARAÚJO, 1975, p.73, 74). Este período encerra-se com o advento da produção de borracha na Ásia, que colapsou o mercado brasileiro, fazendo com que Amazônia recuasse ao mais retrógrado extrativismo (MACIEL, 2012, p.7).

O terceiro momento consiste na urbanização da cultura cabocla. O mesmo divide-se em duas fases: uma que vai dos anos 1920 ao final da década de 1960, e desta aos dias atuais, ambas caracterizadas por intenso êxodo rural (MACIEL, 2012, p.9).

Na primeira fase, ocorre a consolidação do modo caboclo de viver nas cidades (arquitetura urbanística, culinária, relações sociais, festejos e expressões folclóricas próprias). Na segunda, o grande capital se instala na Amazônia via políticas de integração nacional do governo brasileiro. Estas convertem a burguesia em proprietária da terra, fragmentam o poder das oligarquias regionais, submetem pequenos e médios produto-

res, alteram as relações de trabalho e poder e convertem as massas camponesas e indígenas em populações supérfluas, descartáveis (MACIEL, 2012, p.11).

Atualmente, exacerbam-se cada vez mais as questões socioambientais na Amazônia brasileira. Se, no passado, alguns projetos de desenvolvimento foram inviabilizados pelas condições específicas da região, entre eles o de implantação da indústria açucareira nos moldes nordestinos (TOCANTINS, 1982, p.27-43) e a Fordlândia, que intencionava o cultivo racional de seringueiras na região para extração do látex (COLACIOS, 2011), hoje, contudo, o desenvolvimento tecnológico tem possibilitado um rápido avanço dos empreendimentos capitalistas na região.

Munidos de motosserras, tratores, caminhões, implementos agrícolas, enfim, de todo um aparato científico e tecnológico, os atuais projetos de colonização avançam a passos céleres sobre a antes inexpugnável floresta (LIMA, 1975, p.80,81), bem com sobre cerrados e savanas, deixando para trás cinzas que misturam gente, fauna, flora, enfim, uma biodiversidade fabulosa e culturas ancestrais.

O estado de Rondônia é exemplo paradigmático deste rápido avanço do empreendimento capitalista na Amazônia. Se, em 1970, era um território completamente extrativista com matas exuberantes, hoje, “no lugar dos seringais, há pastos e lavouras” (MACIEL, 2012, p.18).

Corroboram com esta afirmação os dados estatísticos. Só para exemplificar: em 2012, a pecuária bovina em Rondônia já contabilizava 12,2 milhões de cabeças, tendo exportado 208,2 mil toneladas, totalizando R\$ 2,5 bilhões. A recém-chegada soja, em 2014, já era cultivada em 26 dos 52 municípios de Rondônia, ocupando uma área de aproximadamente 240 mil hectares (de matas derrubadas), sendo o Estado com maior expansão percentual de área de soja no país. (PDES- RONDÔNIA, 2015, p.62-67).

As implicações socioambientais deste célere avanço da fronteira agrícola e da pecuária pelos estados da Amazônia são visíveis. Ressalta-

mos duas. A primeira tem a ver com a exacerbação da violência no campo por causa da grilagem de terras que, até pouco tempo, eram ocupadas pelas populações tradicionais. Os noticiários de chacinas e assassinatos no campo denunciam o caráter violento da apropriação na maior parte da região (LOUREIRO; PINTO, 2005). Como consequência, cada vez mais pessoas migram para as cidades, potencializando os já graves problemas sociais, entre eles o do saneamento básico que nos interessa aqui particularmente.

A segunda implicação tem a ver com os graves danos ambientais gerados por monoculturas como a da soja que, segundo estudos, são ambientalmente impróprias devido às características peculiares da região amazônica (BENCHIMOL, 2009, p.22; LEFF, 2009, p.65,78).

Portanto, se nos dois períodos iniciais da formação sociocultural da Amazônia predominaram problemas de ordem social decorrentes da brutal exploração econômica imposta principalmente a indígenas, caboclos e seringueiros, dos anos 1960 em diante, assomam-se questões ambientais, entre as quais a do saneamento básico que tem se mostrado de difícil solução.

2.2. As formas usuais de descarte de resíduos sólidos em cidades da Amazônia brasileira (Manaus, Belém e Porto Velho)

A forma de descarte de resíduos sólidos urbanos não é questão de somenos importância, uma vez que o “gerenciamento inadequado dos resíduos sólidos urbanos gera [...] impactos importantes, tanto ambientais quanto na saúde da população” (GOUVEIA, 2012, p.1504), contribuindo significativamente para a insustentabilidade socioambiental.

No Brasil, a questão do descarte é grave. Segundo dados do Sistema Nacional de Informações Sobre Saneamento (SNIS), em 2013, 62,8% dos municípios brasileiros ainda realizavam o descarte de resíduos sólidos em lixões ou vazadouros (PLANSAB 2014), apesar da Lei 12.305, de 2 de

agosto de 2010, que trata da Política Nacional de Resíduos Sólidos, ter determinado a extinção completa dos lixões até agosto de 2014.

As cidades da região amazônica não se encontram em situação melhor, uma vez que, em 2013, 91,1% dos municípios ainda descartavam resíduos sólidos urbanos em lixões ou vazadouros (PLANSAB 2014). E são enormes os desafios para que se efetive um descarte ambientalmente correto uma vez que existem fatores regionais complicadores.

Um deles tem a ver com o crescimento populacional da Região Norte. Dados do IBGE informam que a taxa média geométrica de crescimento anual no período de 1991/2010 foi de 2,09% (a maior do Brasil). Isso representou um acréscimo de 2.963.750 pessoas, das quais 73,53% residem na zona urbana. Por causa deste intenso processo de urbanização, a região passou a ser denominada de *floresta urbanizada* (BECKER, 2013, p. 34).

O problema não está no crescimento populacional em si, mas na forma desordenada da ocupação de boa parte das cidades da Região Norte por este contingente humano. Esta ocupação gerou desflorestamento e poluição, principalmente das águas, pelo fato de serem construídas moradias irregulares à beira de igarapés, lagos e demais cursos d'água que viram lixões naturais a céu aberto (VASCONCELOS, 2013, p. 2).

Um segundo fator que dificulta o descarte de resíduos sólidos nas cidades da região amazônica está relacionado com características topográficas e climáticas. A maioria das cidades cresceu ao longo dos rios e de locais nos quais abundam lagos, igarapés, furos, paranás, várzeas e igapós que representam verdadeiros obstáculos para o deslocamento de caminhões de coleta de lixo.

Além disso, a Região alterna períodos de estiagem com chuvas intensas que alagam partes das cidades. Isto dificulta a coleta de lixo no período chuvoso, o que contribui diretamente para o descarte inadequado por parte da população, que se livra do lixo jogando-o em locais inadequados como rios e igarapés (DONATO; PINHEIRO, 2010), perpetuando a cultura de “jogar no mato” coisas que não tem mais valor.

Procedendo a breve pesquisa quanto à forma de descarte de resíduos sólidos nas três capitais acima mencionadas, Manaus, com população estimada em 2.094.391 de habitantes, até 2006, depositava seus resíduos em lixão a céu aberto, vindo a construir posteriormente aterro controlado no Km 18 da rodovia AM 010 (Manaus- Itacoatiara).

Atualmente, está em construção um aterro sanitário no quilômetro 13 da rodovia BR-174 (Manaus – Boa Vista), mas que teve suas obras suspensas em 2015 por recomendação do MPF/AM. Foi constatada ausência de informações técnicas importantes para implantação de um aterro sanitário em conformidade com a legislação ambiental, bem como falhas nos diagnósticos de fauna e flora e realização de desmatamento que ultrapassou os limites do imóvel licenciado, atingindo vários cursos d'água (MPF/AM,2016). A obra foi embargada e até o momento está inconclusa.

Belém do Pará, com população estimada em 2016 de 1.446.042, durante 27 anos, utilizou o lixão do Aurá existente dentro do bairro. O lixão poluiu o rio de mesmo nome e representava séria ameaça para os principais mananciais de água da capital: os lagos Bolonha e Água Preta (MARITUBA EM FOCO, 2015). Mas, finalmente, em 26 de junho de 2015, foi inaugurado o aterro sanitário de Marituba, município da Região Metropolitana de Belém, dentro das normas da legislação brasileira (REVISTA NOSSA ECONOMIA, 2016).

Porto Velho, com população estimada em 511.219 habitantes, ainda faz uso do “lixão da Vila Princesa” para o descarte de resíduos sólidos. Como abordaremos detalhadamente o caso de Porto Velho no item seguinte, apenas registramos de passagem que o descarte no referido lixão é social e ambientalmente insustentável. Em noticiário de 2015 lê-se: “69 jovens com idade entre 14 e 24 anos que vivem na comunidade [...] trabalham no lixão ou em atividades informais” (NEWSRONDÔNIA, 2015). E uma dissertação de mestrado diagnosticou que “a gestão de resíduos sólidos urbanos na cidade de Porto Velho pode ser considerada como insustentável ambientalmente” (UGALDE, 2010, p.85).

Pelo acima exposto, verifica-se que a maioria dos municípios brasileiros, pressionados pelas exigências da Lei 12.305, de 2 de agosto de 2010, avança com dificuldades na busca de solução social e ambientalmente sustentável para o descarte de resíduos sólidos, via instalação de aterros sanitários. Assim, milhares de toneladas continuam sendo descartadas de forma inadequada em lixões que são revirados por catadores sem as mínimas condições de higiene e segurança.

A seguir, focamos a atenção nos desafios peculiares do projeto de instalação do C.T.R. – Centro de Tratamento de Resíduos da cidade de Porto Velho, RO.

3 Análise da escolha da área para futura instalação do aterro sanitário da cidade de Porto Velho na perspectiva do conceito de sustentabilidade

A Prefeitura Municipal de Porto Velho até se antecipou na busca de uma solução para o descarte de resíduos sólidos, pois já em meados de 1999 (antes mesmo da Lei 12.305/2010), havia requerido ao Serviço Geológico do Brasil (CPRM) para que realizasse um estudo objetivando apontar alternativas locais viáveis para a instalação de um aterro sanitário.

Mas foi somente em 22.07.2011 que deu entrada, junto à Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental - SEDAM/RO, de pedido de licença prévia, inclusive apontando o local para construção do aterro sanitário, isto é, em área situada às margens da rodovia BR 364, sentido oposto ao atual Lixão da Vila Princesa, no Km 10, sentido Acre.

Com o deferimento por parte da SEDAM/RO, iniciou-se um embate entre a Prefeitura Municipal e o autodenominado Movimento Socioambiental “Salve o Rio Mato Grosso” (daqui em diante denominado apenas Movimento). Este é formado por pessoas que possuem chácaras e empreendimentos comerciais nos arredores do local escolhido para o aterro,

bem como por professores e alunos da Universidade Federal de Rondônia e simpatizantes da causa ambiental.

O Movimento posicionou-se de forma contrária à instalação no referido local e começou a realizar reuniões periódicas para traçar estratégias para impedir a instalação. Em 01.07.2013, um grupo de participantes do Movimento ingressou com Ação Popular, com pedido de liminar junto à 2º Vara da Fazenda Pública de Rondônia, objetivando “obstar iminente e irreversível dano patrimonial aos bens do erário municipal e, sobretudo, aos bens e direitos da coletividade relacionados ao meio ambiente equilibrado e sadio” (AÇÃO POPULAR, p.3).

O que segue procura verificar se os critérios que fundamentaram a escolha do local se pautaram no princípio da sustentabilidade ou, ao contrário, se coadunam com o discurso neoliberal ambiental que procura ecologizar a economia, sem, contudo, internalizar as condições ecológicas e sociais de sustentabilidade, equidade, justiça e democracia e nem eliminar as contradições existentes entre crescimento econômico e preservação da natureza (LEFF, 2015, p.18,26).

Cabe observar que o conceito de sustentabilidade é complexo e possui diferentes abordagens. Para fins deste artigo, compreendemos por sustentabilidade “as ações que procuram garantir o futuro de um lugar, com qualidade de vida, respeito às pessoas e sua cultura, conservação do meio ambiente, manutenção da biodiversidade (e) adequação ao território” (MENDES, 2009, p.51).

3.1. Quanto aos cuidados com a preservação dos recursos naturais e observância da legislação ambiental (sustentabilidade ambiental)

De pronto, ressalte-se que o próprio Estudo de Impacto Ambiental (EIA), realizado para determinar o melhor local para a instalação do aterro, menciona que a Área A – BR 364 (Vila Princesa), a que acabou sendo escolhida pela Prefeitura, é atravessada por um curso de água. Razão porque o EIA adverte que se trata de uma Área de Preservação

Permanente (APP) protegida pela Lei Federal nº 4.771/65 (alterada pela Lei Federal nº 7.803/89) (EIA, p. 25).

Ainda no mesmo estudo, na parte que trata do meio físico, mais precisamente da alteração de curso d'água e nascentes, os técnicos responsáveis alertam quanto a alterações em cursos d'água e nascentes. Afirmam que “**no caso da BR 364, este impacto será de mais alta magnitude**, uma vez que a AID é cortada por um curso hídrico que nasce ali dentro” (EIA, p.157, grifo nosso).

Para justificarem o não descarte imediato de uma APP para a instalação de aterro, os técnicos do EIA foram buscar respaldo na RESOLUÇÃO CONAMA nº 369 de 2006 que dispõe sobre os casos excepcionais, de utilidade pública, interesse social ou baixo impacto ambiental, que possibilitam a intervenção ou supressão de vegetação em Área de Preservação Permanente - APP.

O problema é que não atentaram (ou intencionalmente omitiram) para um dos artigos da Resolução: “Art. 30 A intervenção ou supressão de vegetação em APP somente poderá ser autorizada quando o requerente, entre outras exigências, comprovar: I - a **inexistência de alternativa técnica e locacional às obras**, planos, atividades ou projetos propostos” (RESOLUÇÃO CONAMA nº 369 de 2006, grifo nosso).

Não há como comprovar esta inexistência, uma vez que fica explícito no próprio EIA a existência de uma alternativa locacional para a implantação do CTR de Porto Velho. Trata-se da Área C – Linha do Garça, assim descrita:

Em relação à ocupação de corpos hídricos, que configura aspecto negativo à implantação do CTR, uma vez que configuram Áreas de Preservação Permanente e demandam afastamentos mínimos de 200 m conforme a NBR 13.896/97, a **Área C - Linha do Garça destaca-se por apresentar distância suficiente para o atendimento desta norma**, enquanto **nas outras duas áreas esta condição não é possível** (EIA, p.177, grifo nosso).

Esta foi uma das razões que motivou integrantes do Movimento Socioambiental “Salve o Rio Mato Grosso” a entrarem com a Ação Popular

na justiça para barrar a construção do aterro naquela área. Foi também o que motivou o parecer técnico 01/2011/COREM, que não aprovou o uso de técnica de envelopamento de manancial prevista no EIA, por descumprir a legislação ambiental que prevê a distância de 200m justamente para proteger e não haver intervenção direta nos recursos hídricos.

3.2. Quanto ao respeito e consideração pelos moradores residentes na área de influência direta (sustentabilidade social)

Tanto o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) quanto o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) apresentam dados sobre a organização territorial e benfeitorias na área de influência direta (AID). Mencionam, entre outros, a existência da Associação Pioneiros Futebol Clube (362m), Balneário Coqueiral (353m), Posto de Saúde (161m), EMEF João Afro Vieira (235m), Cooperativa de Reciclagem Catanorte (484m), Universidade de Rondônia (1080m), Núcleo Habitacional Vila Princesa (40m) (EIA, p. 138).

A norma NBR 13.896/1997, ao estabelecer critérios para implantação e operação de aterro sanitário, determina que núcleos populacionais devem estar a mais de 500 metros da área do aterro. A Vila Princesa está localizada a apenas 40 metros. Para justificar a escolha de local tão próximo, os técnicos argumentam que:

A grande maioria das pessoas dessa comunidade está vinculada diretamente às atividades comerciais que o lixão proporciona através da compra de materiais reciclados que são coletados por catadores, alguns vinculados a uma cooperativa de reciclagem chamada CATANORTE. A mão de obra necessária ao funcionamento do aterro no processo de classificação dos materiais será suprida pelos agentes que já se encontram envolvidos no processo de exploração de resíduos sólidos do antigo lixão. **Devido a esse contexto, os habitantes dessa comunidade não serão realocados, porém, como medida mitigadora, é proposto que a empresa responsável pela construção do empreendimento realize e proporcione melhorias na infraestrutura local,** (EIA, p. 164, grifo nosso).

Certamente é nobre a intenção de envolver os moradores da Vila Princesa no processo de reciclagem e no funcionamento do aterro, bem como a promessa de melhorias na infraestrutura da Vila Princesa. Contudo, isso não elimina os possíveis riscos à saúde desta população em virtude da distância pífia em relação ao aterro (40m).

Estudo realizado na cidade de São Paulo com objetivo de avaliar a associação entre residências próximas a aterros de resíduos sólidos e a ocorrência de câncer e malformações congênitas nas populações vizinhas não encontrou aumento no risco de câncer ou de malformações congênitas, contudo, os autores do estudo lembram que “viver próximo aos aterros de resíduos sólidos significa estar exposto aos produtos tóxicos ali presentes” (GOUVEIA, 2010, p.865).

Outras “benfeitorias” localizadas nas proximidades não foram levadas em consideração no EIA RIMA. São apenas mencionadas. Entre elas, destacam-se a Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e o Balneário Coqueiral.

A universidade, historicamente, vem sofrendo com a poluição gerada pelo Lixão da Vila Princesa, contudo, no momento da definição de um novo local para destinação de resíduos sólidos, sequer foi consultada para se manifestar sobre a questão, mesmo contando com profissionais altamente capacitados nas mais diversas áreas do saber e que poderiam ter contribuído muito para a definição do lugar mais adequado para o aterro. O fato de a Universidade estar a 1080 m parece ter sido razão suficiente para tal omissão.

Quanto ao Balneário Coqueiral, mesmo sendo empreendimento particular, é um importante local de lazer para os moradores da cidade de Porto Velho, recebendo centenas de pessoas a cada final de semana nos meses mais quentes do ano. A instalação de um aterro a uma distância de apenas 353m certamente fará com que muitos deixem de frequentar o local, pois como o próprio EIA admite, “um Aterro Sanitário, popularmente, ainda está ligado ao atual aterro ou “lixão”...” (EIA, p.164).

Cabe lembrar, ainda, que o próprio Parecer emitido pelo órgão ambiental de n. 01/2011 (fls.715 do PA), no tópico referente à organização territorial e benfeitorias do entorno, assim se pronuncia:

“Não caracteriza com precisão o tipo de uso do solo e a situação fundiária (parcelamento do solo e as atividades ali existentes). Haveria necessidade de identificar e mapear todos os imóveis da área de ID, seus ocupantes e proprietários, bem como atividades por eles desenvolvidas.” (AÇÃO, p.13).

Além da ausência de um estudo de toda a AID, a NBR 13896/97, que estabelece os critérios para projeto, implantação e operação de aterros de resíduos não perigosos, determina que o local a ser utilizado deva ter a aceitação da instalação pela população maximizada. E, definitivamente, não é este o caso do local escolhido pela Prefeitura. Prova disso são os dois abaixo-assinados com quase duas mil assinaturas de frequentadores do Balneário Coqueiral e alunos e professores da UNIR, todos contrários à instalação do aterro na área em frente à Vila Princesa.

4 Considerações finais

Interessava, neste estudo, verificar em que medida a escolha do local para futura instalação do CTR de Porto Velho atende aos critérios da sustentabilidade ambiental e social.

Conclui-se que a escolha é ambientalmente insustentável porque, das três opções locais, escolheram a que é literalmente atravessada por um curso d'água e, portanto, configura uma APP. Caso a construção do CTR seja efetivada, ocorrerá um impacto de mais alta magnitude, conforme alerta o próprio EIA, e que poderá resultar na extinção de importantíssimo manancial de água.

Socialmente, a escolha também é insustentável, uma vez que a população da Vila Princesa não será removida, permanecendo dentro do perímetro de exclusão de 500m e, portanto, exposta aos produtos tóxicos presentes no C.T.R. É insustentável também por não levar em considera-

ção importante área de lazer da cidade de Porto Velho e nem a maior universidade pública do Estado de Rondônia.

Ambientalistas costumam utilizar o termo em inglês Greenwash para designar a maquiagem verde empregada por detrás de produtos e empreendimentos que se dizem sustentáveis, mas que, na realidade, apenas aparentam ser. Este parece ser o caso do CTR de Porto Velho. Quer-se dar a impressão de que natureza e pessoas foram levadas em consideração, mas é só Greenwash.

Referências

AÇÃO POPULAR. Poder Judiciário do Estado de Rondônia. 2 Vara da Fazenda Pública. Processo 0013878-49.2013.8.22.0001

BECKER, Berta K. **Amazônia**: geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BECKER, Berta K. **A urbe amazônica**: a floresta e a cidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: formação social e cultural. 3. ed. Manaus: Valer, 2009.

COLACIOS, Roger D. **Fordlândia**: ascensão e queda da cidade esquecida de Henry Ford (resenha). IN: Antíteses, v.4, n.8, p.1013-1017, jul./dez.2011.

EIA. **Estudo de Impacto Ambiental da Central de tratamento e destinação de resíduos sólidos de Porto Velho- RO**. Porto Velho, ENGEMAB - Engenharia e Meio Ambiente Ltda, 2011. 3 volumes.

GOUVEIA, Nelson Gouveia. CIENCIA & SAUDE COLETIVA, RIO DE JANEIRO, v. 17, n. 6, pp. 1503-1510, JUN, 2012.

IBGE Censo 2010 Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/0000000402.pdf>> Acesso em 20/10/16.

LIMA, Araújo. **Amazônia, a terra e o homem, com uma introdução à antropogeografia**. São Paulo: Ed. Nacional, 1975.

LEFF, Enrique. **Ecologia, capital e cultura**: a territorialização da regionalidade ambiental. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LOUREIRO, Violeta R.; PINTO, Loureiro J.N. In: ESTUDOS AVANÇADOS 19 (54), 2005.

MACIEL, Antônio C. A formação cultural da Amazônia e a ocupação econômica de Rondônia a partir de 1970: o último roud da resistência cabocla. In: GOBBI, Márcia A; NASCIMENTO, Maria Letícia B.P. **Educação e diversidade cultural**: desafios para os estudos da infância e da formação docente. Araraquara-SP: Junqueira & Marin, 2012.

MPF Amazonas. Disponível <<http://www.pram.mpf.mp.br/news/obras-do-novo-aterro-sanitario-de-manaus-sao-suspensas-por-recomendacao-do-mpf-am> Acesso em 21/10/16.

MARITUBA EM FOCO. Disponível <<http://www.maritubaemfoco.com/Lix%C3%A3o-de-Marituba-coisa-do-passado.php> Acesso em 21/10/16.

MENDES, Jefferson Marcel Gross. **Dimensões da sustentabilidade**. Revista das Faculdades Santa Cruz, v. 7, n. 2, jul/dez 2009.

NEWSRONDONIA. Disponível <<http://www.newsrondonia.com.br/noticias/mutirao+pelo+combate+ao+trabalho+infantil+e+realizado+na+vila+princesa+lixao+municipal+de+porto+velho/68512> Acesso em: 21/10/16

PLANO DESENVOLVIMENTO ESTADUAL SUSTENTÁVEL DE RONDÔNIA. Porto Velho – Rondônia Novembro – 2015.

PLANSAB2014. Disponível <http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosSNSA/PlanSaB/relatorio_anual_avaliacao_plansab_2014_15122015.pdf Acesso em: 20/10/2016.

RESOLUÇÃO CONAMA nº 369, de 28 de março de 2006. Disponível <<http://www.mma.gov.br/port/conama/legiabre.cfm?codlegi=489>. Acesso em: 11/12/2016.

REVISTA NOSSA ECONOMIA. Disponível em: <<http://revistanossaeconomia.com.br/2016/02/24/novo-aterro-sanitario-garante-sustentabilidade-ao-residuo-solido-produzido-em-belem/>>. Acesso em: 21/10/16

RIBEIRO, Darcy. **A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento**: incluyente, sustentável, sustentado. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

SILVA, Alexandre Donato; PINHEIRO, Eduardo da Silva. **A problemática dos resíduos sólidos urbanos em Tefé, Amazonas**. Sociedade & Natureza, On-line version ISSN 1982-4513 Soc. nat. (Online) vol.22 no.2 Uberlândia Aug. 2010

TOCANTINS, Leandro. **Amazônia - Natureza, Homem e Tempo**: uma planificação ecológica. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército/Editora Civilização Brasileira, 1982.

UGALDE, Jorge Cesar. **Aplicação de indicadores de sustentabilidade para avaliar a gestão de resíduos sólidos urbanos em Porto Velho/RO**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Núcleo de Ciências e Tecnologia (NCT), Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PGDR), Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, Rondônia, 2010.

VASCONCELOS Andrade. F.: (IN) **Sustentabilidade urbana e impactos socioambientais**: uma abordagem acerca da ocupação humana desordenada no espaço urbano, em Contribuciones a las Ciencias Sociales, Junio, 2013.

Capítulo 12

A identidade cultural do idoso em Porto Velho-Rondônia, a partir da formação sociocultural amazônica

*Josimeire Souza de Oliveira Andrade*¹

*Wilma Suely Batista Pereira*²

*Jéssica Caroline Gomes de Souza Ferreira*³

1 Introdução

Sobre o conceito de cultura, Cecil G. Helman (2003) descreve como um conjunto de princípios herdados por indivíduos membros de uma determinada sociedade. Tais princípios, implícitos ou explícitos, têm influência em muitos aspectos da vida das pessoas, como suas crenças, seus comportamentos e percepções, emoções, linguagem, religião, rituais, estrutura familiar, modo de se alimentar e de se vestir, sua imagem corporal. Estas características tratam de uma enculturação social, o que permite uma coesão para a continuidade social de qualquer grupo humano.

¹ Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia. Graduada em Enfermagem pela Universidade Federal de Rondônia, especialista em Educação Profissional na Área da Saúde (FIOCRUZ), Auditoria da Saúde (Faculdade São Lucas), Atenção Primária em Saúde da Família (UFMS/FIOCRUZ), docente do curso de Enfermagem da União das Escolas Superiores de Rondônia, enfermeira na Maternidade Municipal Mãe Esperança e na Comissão de Controle de Infecção Hospitalar do Hospital Infantil Cosme e Damião. Membro do grupo de Pesquisa Observatório de Violência, Saúde e Trabalho - OBSAT. josphilo@gmail.com

² Doutora em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido; Mestre em Enfermagem (Universidade Federal da Paraíba); Especialista em Metodologia do Ensino Superior (Institutos Paraibanos de Educação); Graduada em Enfermagem pela Universidade Federal da Paraíba. Docente Associada III do Departamento de Saúde Coletiva, Professora do Mestrado em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia, líder do grupo de Pesquisa Observatório de Violência, Saúde e Trabalho - OBSAT. wilsue2013@gmail.com

³ Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e Graduada em História pela UNIR. Colaboradora do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar Afro-Amazônico (GEPIAA). Bolsista CAPES. Contato: jessica_caroline24@hotmail.com

Cecil G. Helman (2003) afirma ainda que o ponto de vista de qualquer cultura está relacionado com a divisão do mundo e das pessoas em diversas categorias como, por exemplo, “homens e mulheres, crianças e adultos, jovens ou velhos, parentes ou estranhos, classe alta ou baixa, capazes ou incapazes, normais ou anormais, loucos ou maus, saudáveis ou doentes” (HELMAN, 2003, p. 12-13). Tal categorização permite a transição dos indivíduos de uma categoria para outra ou mesmo o desconfinamento (algumas vezes, contra a própria vontade destes indivíduos) nas categorias em que foram enquadradas (exemplo: “louco”, “deficiente”, “velho”).

Vale ressaltar também o fato de que as culturas nunca são estáticas, pois elas sofrem influência de outros grupos humanos à sua volta, levando a um constante processo de transformação e mesmo de adaptação que a pós-modernidade e a globalização, através dos meios de comunicação (rádio, televisão, internet, turismo), provocam e alteram de tempos em tempos.

Ao tratar de identidade, Stuart Hall (2006) descreve questões nas quais os indivíduos, por influência das transformações nas sociedades modernas, acabam por perder o “sentido de si” estável, haja vista as identidades modernas estão sendo “descentradas”, ou seja, deslocadas ou mesmo fragmentadas. Este mesmo autor faz uma importante reflexão sobre o conceito de identidade dentro de algumas concepções (do Iluminismo, a sociológica e a pós-moderna), trazendo à tona questões relacionadas também à identidade cultural e nacionalista em contraponto com o período pós-moderno e as características marcantes da globalização, que aproximam as culturas no tempo e espaço, interferindo, dessa forma, na totalidade ou mesmo na completude da identidade.

As características concernentes à identidade também são discutidas por Antônio da Costa Ciampa (1984), quando este a descreve através das representações sociais as quais podem ser permanentes em determinadas situações (cujos objetos sociais estão relacionados a papéis de pai, mãe, filhos, por exemplo) e deixam de ser quando essa rede de representações se transforma de acordo com as relações estabelecidas (por

exemplo, quando um sujeito se torna pai e, ao mesmo tempo, também carrega como objeto social o papel de filho). Deste modo, este autor encara a identidade como uma espécie de metamorfose, haja vista o sujeito encontra-se em constante transformação, numa dinâmica a qual desencadeia num resultado provisório pela relação da sua história, do seu contexto histórico e social e dos seus projetos de vida. É importante ressaltar também que tal dinâmica é influenciada pela cultura, imprescindível na construção identitária.

Claude Dubar (1997) trata-se de outro autor bastante relevante no que se refere à identidade; em seus trabalhos, o mesmo descreve tal conceito atrelado à sociabilidade, ou seja, as transações internas e externas do indivíduo estão ligadas às instituições com as quais ele interage. Segundo ele, a identidade social é construída baseada nas categorias e nas posições herdadas da geração precedente, assim como por meio das estratégias identitárias desenvolvidas nas instituições por onde os indivíduos passam e que também contribuem para reais transformações.

Silvane Aparecida de Freitas e Maria Jacira da Costa (2011) destacam questões de identidade quando descrevem a transferência de uma cultura na Antiguidade através da oralidade de geração em geração, na tentativa de preservar suas memórias, crenças e costumes, bem como as transformações ocorridas com os avanços tecnológicos.

Na antiguidade, a cultura de um povo era transmitida de pai para filho, de geração para geração, apenas por meio da oralidade, sendo a memória humana que conservava as histórias, as crenças, os costumes das pessoas, de indivíduos que viveram, participaram dessa esfera cultural e outros fatos relatados por seus antepassados. No entanto, com as transformações pelas quais a sociedade brasileira passou, devido ao processo de industrialização e aos avanços tecnológicos, a humanidade tem buscado novas conquistas e descobertas que trazem ao homem atual facilidades que os antigos não tinham.” (FREITAS & COSTA, 2011, p. 02)

Na tentativa de compreender as características que possam nos mostrar os subsídios para descrever uma possível identidade do sujeito

idoso, buscamos conceitos junto ao Ministério da Saúde (MS), a fim de dar o pontapé inicial na pesquisa. Segundo o MS (2006), o envelhecimento é compreendido como um processo natural, na qual a reserva funcional dos indivíduos diminui progressivamente, sem que haja qualquer problema sob condições normais. Diz ainda que, para o idoso ter uma vida com a máxima qualidade possível, faz-se necessário que ele tenha um envolvimento maior relacionado ao contexto familiar e social no reconhecimento de suas potencialidades e de seus valores, considerando que as dificuldades das pessoas idosas estão relacionadas a uma cultura que as limita e desvaloriza.

A população mundial de idosos tem aumentado significativamente ao longo dos anos, sendo estimado pelo MS (2006) um quantitativo de dois bilhões de idosos até o ano de 2050, implicando no comprometimento da qualidade de vida e no deslocamento (ou descentração) da identidade cultural do idoso frente ao processo de envelhecimento, culminando na sociabilidade prejudicada do mesmo e no enfrentamento de um modelo estigmatizador, apesar do avanço dos meios de comunicação social e da globalização.

A partir da homogeneidade da identidade do idoso manifestada no meio social no qual estamos inseridos, somos expectadores da prejudicada sociabilidade que os mesmos vivenciam em seus cotidianos, representados através da relação não recíproca em relação ao adulto, que o considera como um ser sem futuro (MERCADANTE, 2009).

A respeito da importância social do idoso, Gilberto Freyre (1990), em seu trabalho, já descreve a perda do prestígio do patriarca idoso na transição da sociedade patriarcal para a oitocentista, mudanças sociais as quais afetaram significativamente aqueles que gozavam de um prestígio social relevante.

No ano de 1972, Mário Filizzola já descreve a respeito do etarismo, considerado uma espécie de racismo ou mesmo preconceito contra os velhos, através da exposição do mesmo a situações de ridículo, culminando em risadas ou mesmo comportamentos hostis e de desamor. Este

mesmo autor descreve, num contexto histórico, o reconhecimento do sujeito idoso no Brasil através do Conde de Resende, que (por influência francesa na prestação de assistência aos velhos soldados de guerra em uma instituição para este fim), em 1790, cria a Casa dos Inválidos, destinada aos soldados vítimas de guerra ou doenças incuráveis, fato corroborado por Santos (2007), que descreve a transferência destes “inválidos” para a Santa Casa de Misericórdia, devido ao fato de D. João, em 1808, ceder a Casa dos Inválidos ao seu médico particular. Santos (2007) considera a Casa dos Inválidos como o primeiro marco do humanismo destinado à velhice no país que era associada com a invalidez.

Cláudia Rodrigues de Souza Santos (2007) também discorre sobre o surgimento dos asilos dos idosos no Rio de Janeiro na era da medicina social, quando da diferenciação e institucionalização, separando os idosos dos demais indivíduos marginalizados na sociedade, pertencentes às classes “perigosas”. O primeiro asilo foi o Asilo São Luiz para a velhice Desamparada, em 1890, destinado exclusivamente aos idosos.

No período da pós-modernidade, marcado pela economia capitalista e globalizada e no qual está envolvido o processo de dominação caracterizado pela sedução através da mídia, há uma sustentação de uma sociedade de consumo e de repressão, em decorrência da dependência de mercadorias muitas vezes desnecessárias, na qual o idoso deixa de ter importância quando se trata de geração de renda e de consumo em relação à população jovem, mesmo sendo, muitas vezes, o responsável pelo sustento familiar (LINCK *et al*, 2003).

2 A formação sociocultural da Amazônia

A história da formação sociocultural amazônica é conhecida, muitas vezes, através dos relatos de cronistas, sob um pensamento singular, dominante e universal, com um tipo de conhecimento que se impôs como verdade absoluta. Sob as lentes destes cronistas e naturalistas, as impressões sobre a região foram aparecendo através de conceitos e pré-

noções que tampouco consideravam a cultura e as experiências milenares dos habitantes que ali viviam (TORRES, 2008).

O principal sujeito da formação cultural e social amazônico foi o indígena, que, no decorrer do processo de invasão estrangeira, teve que adaptar-se e assimilar valores, instituições, técnicas, entre outros, dos portugueses, espanhóis, imigrantes nordestinos e de outras regiões do Brasil. A identidade cultural indígena, rica, tradicional e singular foi se modificando desde a chegada dos primeiros estrangeiros, cujos contatos provocaram, ao longo do tempo, a perda de suas características e a internalização de outras tantas. As práticas nativas misturadas a hábitos e costumes de povos diversos que vieram em diferentes momentos históricos fizeram da Amazônia um mosaico de culturas que mexem com o imaginário e despertam a curiosidade de estudiosos e pessoas do mundo inteiro (BITAR, 2010).

Embora o conhecer, o saber, o viver e o fazer na Amazônia façam parte de um processo predominantemente indígena, a identidade cultural destes foi influenciada fortemente pelos seus colonizadores através de padrões culturais e espirituais europeus, haja vista estavam a serviço da fé e do império (BECHIMOL, 2009).

Vale ressaltar que a ideia de que os povos amazônicos sustentam um modo de vida estritamente tradicional deve ser desconsiderada, visto que suas manifestações culturais e sociais se expandem pelo mundo urbano e vice-versa, assimilando algumas práticas e rejeitando outras. Ainda que reproduzam manifestações ditas tradicionais em suas vidas cotidianas, não podemos afirmar que esses grupos sociais não estejam inseridos em um processo progressivo de diferenciação e transformação (FRAXE et al., 2010).

Mais tarde, a influência nordestina representada pela “onda invasora” que transformou os seringais e castanhais em centros de extermínio de muitas tribos e etnias ameríndias, o que, mais tarde, propiciou a expansão da fronteira agrícola e pecuária oriundas do planalto central, passando a ocupar as terras dos eixos rodoviários dos processos de colonização e dos assentamentos de garimpeiros em toda a região (BECHIMOL, 2009).

Assim, a respeito da identidade cultural dos indígenas,

As matrizes culturais índio-caboclas foram cedendo espaço e economia, nos beiradões e nos centros dos seringais e castanheiras, ao novo grupo “cearense” e depois aos “gaúchos”, ficando cada vez mais isolados nas reservas e malocas ou nos seus sítios e roçados dos baixos rios. Os contatos entre esses grupos nem sempre foram pacíficos, pois a história registra lutas e conflitos pela posse e domínio de vastas áreas da floresta densa, disputadas por seringalistas, extratores, fazendeiros e agricultores (BECHIMOL, 2009, p. 26).

Quanto às riquezas biológicas e físicas extraídas da biodiversidade da floresta e dos rios pelos índios e seus descendentes, a impossibilidade do surgimento do seu espírito empreendedor para a transformação de tais riquezas em recursos econômicos de valia se deu em decorrência da chegada do colonizador e outros imigrantes que, se utilizando de meios mais audazes e agressivos, se apropriaram de suas terras, aldeias, malocas, desintegrando suas culturas e anulando suas identidades tribais. (BECHIMOL, 2009).

Em relação aos aspectos sociais, os indígenas e os caboclos constituem um grupo étnico empobrecido e discriminado, apesar de os caboclos constituírem um numeroso grupo étnico-social, alguns aculturados em decorrência da miscigenação com outros grupos étnicos (portugueses e cearenses nordestinos, por exemplo) e outros mais conservadores na sua ascendência indígena (BECHIMOL, 2009). Assim, uma grande massa de caboclos e seus descendentes estão presentes na sociedade amazônica nos dias de hoje.

Nitidamente, a população amazônica é discriminada pelos elementos nativos e adventícios – os caboclos e os cearenses, ou mesmo o caboclo amazônico, e o caboclo nordestino. Este último atirou-se no vale amazônico impulsionado pelo espírito explorador em decorrência da seca de 1877, fez-se seringueiro e, junto com isso, trouxe novos costumes e adquiriu outros que a vida na região impôs (LIMA, 1975).

Este mesmo autor descreve o caboclo amazônico como mais índio e mais americano que o nordestino, sendo produto da fusão do português

com o índio, mais intensamente nas cidades, vilas, e núcleos mais densos da população. O elemento negro é considerado raro, quase que excluído ou mesmo proibido do caldeamento amazônico.

3 A identidade cultural do idoso em Rondônia

Os idosos de Rondônia são os caboclos amazônicos, muitas vezes, resultado de ciclos migratórios que, segundo Salvador Cim (2003), tal território foi ocupado a partir de algumas missões jesuíticas no período colonial e no século XVIII pelos portugueses na busca do ouro, cuja penetração de entradas e bandeiras se deu pelo Vale do Guaporé.

A visão do sujeito que chega a essa região é de estranheza ao perceber que aqui já se encontram os povos e as comunidades tradicionais formados por indígenas e ribeirinhos, grupos os quais estão vinculados aos rios e aos seringais, e são agroextrativistas. Tais comunidades, cujas características têm relação intensa com a natureza, com o território, com a territorialidade, com a racionalidade econômica produtiva e com suas inter-relações pessoais e entre grupos da região, acabam por formar uma autoidentificação (SILVA & CRUZ, 2015).

A reprodução de seus costumes nas novas terras causa estranheza devido ao fato de não aceitarem a adaptação aos moldes extrativistas, ou seja, se consideram donos do conhecimento e impuseram à natureza e aos indígenas perdas irreparáveis, principalmente aos ribeirinhos e aos seringueiros que lutam pela preservação de suas culturas (SILVA & CRUZ, 2015).

4 A identidade cultural do idoso pela perspectiva da saúde coletiva

O envelhecimento é vivido de maneira diferente de um indivíduo para o outro, de uma geração para outra, ou mesmo de uma sociedade para outra, levando em conta os elementos intrínsecos ao processo de envelhecimento e às características dos indivíduos, bem como à dinâmica

social e às políticas públicas. Deste modo, percebe-se a necessidade da elaboração de políticas mais direcionadas às características populacionais, nas quais as condições de vida, os fatores sociais, culturais e econômicos envolvendo os idosos de modo positivo ou negativo sejam levados em consideração, haja vista têm influência direta na qualidade de vida dos mesmos (MINAYO & COIMBRA JR, 2002).

5 Ferramentas

Abordar famílias constitui-se em um elemento de assistência domiciliar bem como de prática diagnóstica e terapêutica. A abordagem familiar domiciliar permite o conhecimento da família e das possíveis disfuncionalidades que prejudicam o bem-estar biopsicossocial de seus membros. No domicílio, algumas questões sobre a estrutura familiar estão explícitas. Na maioria das vezes, o profissional tem dificuldades em abordar a família, ou o faz de forma parcial, identificando-a através de representantes de forma muito genérica, sem uma sistematização, ou ainda a analisando apenas no contexto das políticas sociais (BRASIL, 2012).

De acordo com o Ministério da Saúde (2012), a avaliação da dinâmica da vida familiar deve ser feita com respeito e valorização das características peculiares e do convívio humano. Dentre os instrumentos de registro da família, podemos elencar o genograma e o ecomapa; os ciclos de vida, que permitem a compreensão sobre como a fase atual daquela família pode impactar na saúde, e quais seriam os desafios a superar.

Como as famílias são compreendidas através de suas relações, vale ressaltar que, independente de qual membro da família está sendo assistido, é imperativo ter um claro entendimento do contexto interpessoal do problema, no qual esteja bem definido quem faz parte deste sistema familiar e se há pessoas importantes para a pessoa ou família que não estão presentes.

O Ministério da Saúde (2012) afirma ainda que conhecer a composição familiar facilita a avaliação familiar, haja vista existem vários tipos de composições familiares as quais são: família nuclear de duas gerações, unidas pelo matrimônio e com seus filhos biológicos; famílias extensas, incluindo três ou quatro gerações; famílias adotivas temporárias; famílias adotivas bi raciais ou multiculturais; casais que podem morar separadamente; famílias mono parentais, chefiadas por pai ou mãe; casais homossexuais com ou sem crianças; famílias resultantes de divórcios anteriores com ou sem filhos do casamento anterior (remarried/stepfamilies) e várias pessoas vivendo juntas, sem laços legais, mas com forte compromisso mútuo.

Ao trabalharmos com as famílias, percebemos a necessidade de se ter uma visão integral do tipo familiar que estamos abordando, pois as diferentes formas de conflito que encontramos estão relacionadas com as diversas conjunturas familiares, e que as pré-concepções que o profissional porventura tiver não deverão influenciar na condução da abordagem do sujeito entrevistado.

5.1 Genograma e ecomapa

Segundo Lorraine Wright e Maureen Leahey (2002), o genograma e o ecomapa são instrumentos de abordagem familiar que delineiam estruturas internas e externas da família, sendo o genograma um diagrama do grupo familiar que aponta passado, presente e futuro; e o ecomapa um diagrama do contato familiar com os outros além da família imediata. Tais instrumentos representam as importantes conexões existentes entre a família e o mundo.

O genograma permite identificar, de maneira mais rápida, a dinâmica familiar e suas possíveis implicações, com criação de vínculo entre profissional e a família/indivíduo (BRASIL, 2012). Também conhecido como árvore familiar, o genograma apresenta, além da estruturação interna familiar, as relações interpessoais ao longo do tempo, informa-

ções sobre saúde, ocupação, religião, etnia e migração, tratando-se de um instrumento dinâmico por modificar-se em sua estruturação na medida em que existam mudanças nas relações e nas características individuais dos sujeitos nele envolvidos.

De acordo com o Ministério da Saúde (2012), na abordagem das famílias, a compreensão da família pode não ser suficiente, pois a mesma se relaciona com o meio e com outros atores sociais (outras famílias, pessoas ou instituições) e estas relações são fundamentais para se atingir e preservar o equilíbrio bio-psicoespirito-social da unidade familiar. É neste contexto que surge o Ecomapa. Complementar ao genograma o ecomapa consiste na representação gráfica dos contatos dos membros da família com os outros sistemas sociais, das relações entre a família e a comunidade. Trata-se de uma ferramenta que ajuda a avaliar os apoios e suportes disponíveis bem como a sua utilização pela família e pode apontar a presença de recursos, sendo o retrato de um determinado momento da vida dos membros da família, portanto, dinâmico.

Conforme afirma Lorraine Wright e Maureen Leahey (2002), o ecomapa representa os relacionamentos que os membros da família têm com os sistemas mais amplos, caracterizado pelo fluxo ou pela falta de refluxos e as privações. O ecomapa pode ser representado por pessoas, órgãos ou instituições no contexto familiar. Linhas fortes que ligam a família ou os membros da mesma a estas relações indicam laços fortes; linhas pontilhadas indicam vínculos tênues; enquanto que linhas cortadas revelam ligações estressantes.

O Ministério da Saúde (2012) afirma que o ecomapa, por ser um instrumento com importantes ganhos, tanto no aspecto relacional, de melhoria do vínculo, quanto na programação do trabalho, pode ser aplicado a todas as famílias, sendo ideal para famílias com maiores dificuldades relacionais tanto intrafamiliar quanto sociais, para o melhor estudo e compreensão do sistema a ser trabalhado. Uma família que tem poucas conexões com a comunidade e entre seus membros necessita maior investimento da equipe de saúde para melhorar seu bem-estar.

5.2 Ciclo da Vida

Esta ferramenta representa as várias etapas pelas quais as famílias passam e os desafios/ tarefas a cumprir em cada etapa, desde a sua constituição em uma geração até a morte dos indivíduos que a iniciaram. O seu entendimento permite uma visão panorâmica e focal simultaneamente. O estudo do ciclo vital permite que o profissional possa perceber os entraves que a família está atravessando, seja por uma crise previsível ou não (CERVENY, 1997).

O ciclo vital de cada família merece ser compreendido quando o objeto de pesquisa se trata de identidade cultural, haja vista ele está além do desenvolvimento concomitante de crianças, adultos e idosos em fases diferentes e que costumam chamar a si próprios de família, por partilhar uma história e um futuro. Segundo Lorraine Wright e Maureen Leahey (2002), o ciclo da vida está relacionado com o significado atribuído por uma família a uma determinada história de desenvolvimento ao longo do tempo.

O trabalho de Betty Carter e Monica McGoldrick (1995) nos traz subsídios que vão além da terapia de família por mostrar alguns ajustes e adaptações familiares para a realidade brasileira para a avaliação de ciclo vital familiar, cuja divisão didática do desenvolvimento familiar se dá em seis estágios os quais são: adulto jovem solteiro, união das famílias pelo casamento, novo casal, família com filhos pequenos, famílias com adolescentes, encaminhamento dos filhos e saída de casa, famílias no fim da vida ou em estágio tardio.

O Ministério da Saúde (2012) afirma que, em famílias de classe social vulnerável, alguns fenômenos contribuem para encurtar as fases do ciclo de vida: em primeiro lugar, a gravidez ocorre precocemente, geralmente nos adolescentes e, com isto, as fases de casamento e nascimento do primeiro filho dão lugar a famílias com filhos pequenos. Tendo que estudar ou trabalhar, os adolescentes e adultos jovens deixam seus filhos com as avós, até que cheguem à adolescência e, por sua vez, passem a ter

seus próprios filhos. A estrutura, geralmente monoparental, e a aglomeração de gerações sob um mesmo teto fazem com que famílias populares tenham ciclos de vida abreviados, de até três fases: família composta por jovem adulto, família com filhos pequenos, família no estágio tardio.

De acordo com estes autores, a passagem de uma fase do ciclo da vida para outra pode desencadear os estressores horizontais, chamados de desenvolvimentos familiares. Podem existir eventos como doenças crônicas, acidentes, desemprego, mortes que podem gerar destabilizações na dinâmica familiar e, por sua vez, podem gerar mudanças sociais nos papéis dos membros deste núcleo. É importante ressaltar que, muitas vezes, as crises de transição não serão encaradas como traumas permanentes, quando se leva em consideração suas influências nos estágios de desenvolvimento e tarefas, bem como suas ligações.

5.3 Apgar familiar

Apgar familiar, segundo o Ministério da Saúde (2012), é um “instrumento de avaliação destinado a refletir a satisfação de cada membro da família. A partir de um questionário pré-determinado, as famílias são classificadas como funcionais e moderadamente/ gravemente disfuncionais”. Cada letra da palavra APGAR revela um significado: Adaptation (Adaptação) Partneship (Participação) Growth (Crescimento) Affection (Afeição) Resolve (Resolução).

A partir desta ferramenta, é possível identificar o grau de satisfação do idoso frente ao seu relacionamento na dinâmica familiar, no que se refere a sua importância desde a tomada de decisões até questões relacionadas à afetividade, bem-estar e participação no seio familiar.

6 Conclusão

Na atualidade, podemos afirmar que o idoso vivenciou a transição do modernismo para o pós-modernismo e que, segundo Solange B. B.

Garces (2010), transforma-se num sujeito que assume sua subjetividade no intuito de buscar seu reconhecimento ante a sociedade na qual está inserido. Tal transformação pode estar diretamente relacionada com os meios de comunicação social, como a mídia televisiva, por exemplo, que, diante das mudanças demográficas e sociais envolvendo o idoso, passa a melhorar a imagem deste no decorrer das décadas, reconhecendo a subjetividade por eles apresentada.

Pode-se afirmar também que a marcante sensibilidade, característica do pós-modernismo, cujo projeto está voltado ao pluralismo e à diversidade, possam contribuir para uma potencial mudança na imagem do sujeito idoso e no alcance de alguns reconhecimentos na forma da lei e no âmbito social. Entretanto, os meios de comunicação social com o enfoque do consumismo se utilizam de termos mais agradáveis para atrair o público idoso, desconsiderando a real situação de marginalização deste sujeito na sociedade contemporânea, incapaz de acompanhar as mudanças culturais e de sensibilidade características do pós-modernismo.

É importante ressaltar que as estruturas de classes contribuíram para o desvelamento da figura do idoso, que necessitava utilizar de sua força de trabalho na garantia de sua sobrevivência, evidenciando a necessidade de proteção física ante a fragilidade apresentada e o comprometimento da produção do mundo capitalista.

Faz-se importante mencionar, conforme a afirmação de Denise de Moraes et al. (2015), que o processo de envelhecimento é diferente para cada indivíduo, cujas experiências têm a heterogeneidade como uma das suas principais características. Entretanto, o reconhecimento do papel do idoso acaba sendo comprometido pela massificação da ideia de que apenas os jovens (ou quem tenta se manter jovem), em todos os seus aspectos, merecem lugar na sociedade e, sobretudo, generalizam o fato de que o envelhecimento deve ser vivido como uma incessante busca para a manutenção de comportamentos e corpos joviais e acabam por excluir a subjetividade de cada indivíduo deste processo.

Referências

- BECHIMOL, Samuel. **Amazônia – Formação social e cultural**. 3ª edição. Manaus: Ed. Valer, 2009.
- BITAR, Eliana Freire. Amazônia – um relato de sua (des)construção sociocultural. **Enciclopédia Biosfera**. Centro Científico Conhecer. Goiânia, v. 06, n. 11, 2010.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Envelhecimento da pessoa idosa**. Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. Brasília: Ministério da Saúde, 2006.
- BRASIL, Ministério da Saúde. **Melhor em Casa**. A segurança do hospital no conforto do seu lar. Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica, Coordenação Geral de Atenção Domiciliar. Brasília: Ministério da Saúde, 2012.
- CARTER, Betty; McGoldrick, Monica. **As Mudanças no Ciclo de Vida Familiar** - Uma Estrutura para a Terapia Familiar - Porto Alegre: Artes Médicas. 2º Edição, 1995.
- CERVENY, Ceneide M. O. et al. **Família e Ciclo Vital**: nossa realidade em pesquisa. São Paulo: casa do psicólogo, 1997, p 287.
- CIAMPA, Antônio da Costa. **“Identidade”** in LANE, S. M. T. et al. Psicologia Social - O Homem em Movimento. (1ª ed). São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CIM, Salvador. **O processo migratório de ocupação no Estado de Rondônia** – Visão histórica. Universidade Federal de Rondônia. Centro de Hermenêutica do Presente. Primeira Versão. Ano II, Nº104, Volume VII, junho, Porto Velho, 2003.
- DUBAR, Claude. **A socialização**. Para uma teoria sociológica da identidade. Porto: Porto Editora, 1997.
- FILIZZOLA, Mario. **A velhice no Brasil**. Etarismo e civilização. Rio de Janeiro: Guanabara, 1972.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto; WITKOSKI, Antônio Carlos; MIGUEZ, Samia Feitosa. O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade. **Ciência e Cultura**. Vol. 61, nº 03, São Paulo, 2009.

FREITAS, Silvane Aparecida de; COSTA, Maria Jacira da. A identidade social do idoso: memória e cultura popular. **Revista Conexão UEPG**. V. 07, N. 02, Ponta Grossa: UEPG, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**. 9º ed. Rio de Janeiro: Record, 1990. 758.

GARCES, Solange B. Billig. O sujeito idoso na sociedade Pós-Moderna: sociabilidades possíveis. **Caderno de pesquisa interdisciplinar em Ciências Humanas**. Florianópolis, v. 11, p. 54-71, jul./dez., 2010.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2006.

HELMAN, Cecil G. **Cultura, saúde & doença**. Tradução: BUCHWEITZ, Cláudia & GARCEZ, Pedro M. 4ª edição. Porto Alegre: Artmed, 2003.

LIMA, Araújo. **Amazônia, a terra e o homem**. 4ª edição. São Paulo: Ed. Nacional, 1975.
151

LINCK, Caroline Leon; LANGE, Celmira; SCHWARTZ, Eda; DILÉLIO, Aitéia Santiago; ZILLMER, Juliana Graciela Vestena; THORFERHN, Maira Buss. A inserção do idoso no contexto da pós-modernidade. **Ciência, Cuidado e Saúde**. V. 8. Maringá: UEM, 2009, 130-135.

MERCADANTE, Elisabeth F. **Velhice**: identidade e subjetividade. In: QUEIROZ, Zally P. V.; Mercadante, Elisabeth F.; LOPES, Ruth; BARROSO, Áurea E.S. (org). *Perspectiva cultural do envelhecimento*. São Paulo. Secretaria Estadual de Assistência e Desenvolvimento Social: Fundação Padre Anchieta, 2009.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JR., Carlos E. A. (orgs). Envelhecimento e saúde: experiência e construção cultural. **Antropologia, saúde e envelhecimento**. In: UCHÔA, Elizabeth; FIRMO, Josélia O. A.; lima-costa, Maria Fernanda F. *Envelhecimento e saúde: experiência e construção cultural*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2002.

MORAES, Denise; GALLAS, D.L.; PIES, M.; TROICE, V.M.; BUCHHOLZ, W.; ROSA, M.I.P.D. (org.). O envelhecimento na (pós) modernidade. **1º Simpósio de Psicologia**, v. 3, nº 1, Curitiba: Editora Champagnat, 2015.

SANTOS, Cláudia Rodrigues de Souza. **O idoso no Brasil: da velhice desamparada à velhice dos direitos?** Trabalho de pós-graduação lato sensu da Universidade Cândido Mendes. Janeiro, 2007.

SILVA, Maria Aparecida da; CRUZ, José Aparecido da. Das tradições dos povos e comunidades tradicionais a migração das décadas de 1970-1980 ao hibridismo cultural rondoniense. **Revista Saberes**, Rolim de Moura. Faculdade São Paulo, vol. 03, nº 02, jul./dez., 2015, p. 39-50.

TORRES, Iraildes Caldas. A formação social da Amazônia sob a perspectiva de gênero. **Fazendo gênero 8 - Corpo, Violência e Poder**. Florianópolis, 2008.

WRIGHT, Lorraine M. & LEAHEY, Maureen. **Enfermeiras e famílias: um guia para avaliação e intervenção na família**. Tradução: Sílvia M. Spada. 3ª edição, São Paulo: Roca, 2002.

Capítulo 13

Libras e Kaapor: identidades linguísticas na configuração sociocultural amazônica

*Maria de Lourdes Vargas*¹

*Júlio César Barreto Rocha*²

1 Introdução

A Amazônica tem sua história sócio-histórico-cultural marcada pelo desenvolvimento do projeto de exploração econômica e de colonização da região. Com a chegada dos colonizadores, em especial dos europeus, inicia-se a miscigenação com os povos nativos, o que veio a influenciar, também, nas mudanças linguísticas do processo de aculturação.

Da existência de inúmeras línguas faladas pelas diferentes tribos indígenas, pela conveniência de servir aos interesses exploratórios do novo espaço conquistado, muitas destas línguas foram subjugadas. No entanto, uma Língua Geral Amazônica, o *Nheengatu*, passou a ser dominante entre os habitantes da região, usada como meio de interação e de comunicação nas práticas sociais, tornando bilíngues os falantes indígenas, bem como os falantes da língua portuguesa.

Sendo, portanto, a língua um fator de consolidação da identidade que individualiza e, ao mesmo tempo, torna pertencente a uma comuni-

¹ Licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal de Rondônia, Mestra em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia, membro do Grupo de Pesquisa “Filologia e Modernidades”.

² Professor da Universidade Federal de Rondônia, líder do Grupo de Pesquisa “Filologia e Modernidades” e leciona no Mestrado Acadêmico em Letras.

dade, este trabalho tem por objetivo identificar, ao longo da história sociocultural da região amazônica brasileira, entre as diferentes línguas orais utilizadas, o registro da presença de surdos que se utilizavam da língua de sinais, haja vista ser a língua sinalizada natural para pessoas surdas, bem como constituinte de suas identidades culturais.

Para situar-se no tempo e na história, faz-se necessária uma pequena leitura dos períodos que compõem os ciclos de povoamento, ocupação econômica e formação da cultura regional, conforme apresentados nas páginas a seguir.

2 A formação sociocultural da Amazônia

A Amazônia que cobre o espaço brasileiro compreende quase a metade do território de nosso país. As pesquisas bibliográficas consultadas neste trabalho apresentam diferenças numéricas percentuais, sendo que a referência de Bessa Freire (2003, p. 149) diz que esse espaço: “banhado pelos rios da bacia amazônica e coberto pela floresta tropical correspondia a 42% da área total do país”. Para Loureiro (1995, p. 130), “a densa e magnífica cobertura florestal da Amazônia cobre uma extensão de 4.161.482 m², correspondendo a 48,87% da superfície total do Brasil”.

Entretanto, os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2004), que registra o mapa de biomas e vegetação, apontam para 49,29%, justificando um país gigantesco com quase a metade de seu solo coberto pela densa floresta amazônica, fator que dificultava a penetração por terra, para sua colonização. Neste sentido, os rios que correm do planalto central para o Amazonas e seus afluentes formam uma extensa rede fluvial, importante para a utilização de meios de transportes aquáticos, que tornou possível a entrada dos colonizadores e outros viajantes para a região.

2.1 Período colonial

Quando os portugueses chegaram à Amazônia para a ocupação da Colônia do Grão-Pará e Maranhão, muitas tribos indígenas que ali habitavam mantinham uma relação harmoniosa com as florestas e com os outros recursos naturais, dos quais provinha seu próprio sustento. Segundo Darcy Ribeiro (1995, p. 307), havia uma adaptação especializada à floresta tropical, bem como dominavam técnicas aprimoradas de lavoura, caça e pesca, as quais possibilitavam o aldeamento de milhares de habitantes. Esses relatos apresentam um povo que sabia o valor de convivência harmônica com a natureza, retirando dela o que necessitavam sem, contudo, destruí-la.

No entanto, os objetivos dos colonizadores se faziam motivados pela visão mercantilista. A grande extensão territorial cobiçada pelos povos europeus via na floresta subsídios lucrativos para o comércio das chamadas drogas do sertão, que incluíam desde a canela, o cravo, o cacau, o urucum, as sementes e a salsaparrilha, até outros produtos naturais.

A mão de obra para a colheita e transporte destes produtos foi obtida através da força de trabalho dos indígenas. Aos que relutavam contra a imposição do trabalho escravo, viam-se dominados pelas estratégias afetivas desencadeadas pelo processo de aldeamento que mantinha mulheres e crianças sobre o domínio na aldeia, para forçarem a volta dos trabalhadores trazendo as especiarias tão cobiçadas pelos portugueses. Em outros casos, a não aceitação da escravização fazia surtir reações violentas, deserções e, inclusive, causando guerras entre tribos e perdas de muitas vidas indígenas.

A instalação dos núcleos missionários na Amazônia foi uma medida tomada para a pacificação dos conflitos entre os nativos e os colonizadores. Desta forma, o domínio dos indígenas foi feito, também, pela dominação ideológica religiosa, porém, em condições que não alteraram os propósitos capitalistas, podendo-se perceber neste período a divisão do trabalho escravo para que servissem às missões, às autoridades, atra-

vés das construções de obras para a administração pública e aos colonos. Fora do vale amazônico, no Maranhão, foi introduzido o trabalho escravo com os negros vindos da África, fazendo intensificar as grandes lavouras no século XVIII e fortalecendo como centro econômico da colônia.

2.2 A economia de base extrativa do seringal

O ciclo da borracha teve seu início por volta de meados do século XIX. Com o advento da industrialização europeia e norte-americana, especialmente o desenvolvimento dos automotores, houve uma supervalorização do produto, impulsionando o trabalho de extração do látex. Tendo a Amazônia grandes reservas naturais de seringais e, inicialmente, a única fornecedora da matéria prima valorizada no mercado estrangeiro, a comercialização da borracha passou a se constituir na principal fonte econômica e de maior rentabilidade na região Norte.

Também neste período, motivados pelo ciclo econômico, iniciou-se o grande movimento migratório de povos nordestinos que, castigados pela seca e pela pouca produtividade de suas terras no Nordeste, veem nos seringais amazônicos uma chance de prosperidade financeira e, conseqüentemente, melhorias nas condições de vida. O que acontecia, na realidade, era que muitos dos sertanejos que vieram integrar os soldados da borracha, poucos êxitos lucrativos obtiveram, pois a sua manutenção nos seringais ocorria por conta dos patrões que, em troca, obtinham a totalidade dos lucros.

A grande contingência de pessoas exigida no processo extrativista do látex concentrava-se às margens dos rios Amazonas e Solimões, e, para realizarem a coleta, embrenhavam-se pela floresta em busca de concentrações de árvores de seringueiras nativas. Porém, com a economia fortalecida pelo comércio da borracha, intensifica-se o processo de urbanização; Belém e Manaus tornam-se grandes centros metropolitanos movidos pelos portos que recebem os navios para o transporte de mer-

cadorias e levam o látex exportado para o exterior. Surgem também as vilas e as cidades auxiliares.

Em 1912, Porto Velho se liga à fronteira da Bolívia pela estrada de ferro Madeira-Mamoré. Apesar deste altíssimo investimento na construção da ferrovia, poucos retornos financeiros são obtidos. A decadência da economia da borracha brasileira, ameaçada pela produção da borracha dos seringais de cultivo na Ásia e as muitas vidas ceifadas, vitimadas por doenças tropicais e difíceis condições de trabalho, desestabiliza o projeto extrativista do seringal amazônico.

2.3 Plano Nacional de integração: novos movimentos migratórios

Após a Segunda Guerra Mundial, novos processos de reordenamento foram propostos para aperfeiçoar a economia amazônica. O sistema de produção agrícola incentivou o cultivo de juta, pimenta do reino, entre outros, e as plantações de arroz em várzeas, que foram desenvolvidas pelos migrantes japoneses que vieram integrar a região Norte do Brasil. O processo de industrialização mundial também contribuiu para a retomada do crescimento; provocado pela valorização dos minérios, ampliaram-se, neste período, outras oportunidades de trabalho na extração destes minerais, dos quais estão o manganês no Amapá e a cassiterita em Rondônia e no Amazonas.

Através do Decreto-Lei nº 1.106, de 16 de junho, de 1970, foi criado o programa de integração nacional com a finalidade de intensificar o desenvolvimento da região amazônica, promovendo incentivos fiscais e financeiros intencionados a atrair investidores privados, nacionais e internacionais. Regulamenta-se, então, a área destinada à implantação de Núcleos de Colonização e Projetos de Reforma Agrária (BRASIL, 1970). Esses projetos do Governo Federal intensificaram o processo migratório de povos das várias regiões brasileiras para a Região Norte, ocasionando um grande impulso no desenvolvimento da agricultura e da pecuária,

assim como a utilização de recursos naturais como no caso da extração da madeira, especialmente no atual Estado de Rondônia.

3 As línguas no processo de formação cultural

Falar sobre o processo de formação cultural da Amazônia inclui falar da diversidade de línguas existentes. Os registros históricos evidenciam a multiplicidade linguística existente quando os portugueses chegaram à colônia do Grão-Pará, em 1616, e se defrontaram entre as centenas de línguas faladas pelos povos indígenas que habitavam o território.

Segundo Bessa Freire (2003, p. 51),

o quadro, a partir do qual se definiriam as diretrizes da política de línguas, era bastante claro nesse aspecto: de um lado, os recém-chegados – colonos, missionários e índios, bilíngues em sua maioria – que antes mesmo de virem para o Pará, já falavam uma língua de base tupi; de outro, o primeiro povo com quem se defrontaram – o tupinambá – era também de origem tupi. A língua tupinambá acabou, portanto, exercendo a função inicial de língua de comunicação entre os portugueses e os diferentes povos tupis da região, tornando-se ainda, paulatinamente, a língua materna dos mestiços, filhos de pais europeus e mães indígenas.

Da interação entre os colonizadores europeus que, diante das diferentes línguas e o contato frequente com os povos nativos, perceberam a necessidade de se valerem da comunicação que já existia entre os habitantes da nova colônia para poderem adquirir os conhecimentos sobre a região e, assim, assegurarem a operacionalização do projeto de colonização através da força de trabalho, na missão catequética e no ambiente doméstico. A constante presença de indígenas de diferentes famílias linguísticas, o que inicialmente acontecia de forma espontânea, foi se tornando mais sistemática, vindo a formar a Língua Geral Paulista (LGP), usada na parte meridional do Brasil, e a Língua Geral Amazônica (LGA), “tendo sua base geográfica no estado do Grão-Pará, com incursões em

áreas fronteiriças adjacentes da Venezuela, Colômbia e Peru” (BESSA FREIRE, 2003, p. 94).

A supremacia da Língua Portuguesa vem tomar o espaço nas duas colônias portuguesas do continente americano, expandindo-se primeiramente no Estado do Brasil. Mesmo depois da unificação das duas colônias lusas, em 1823, o português ainda não era o idioma mais falado na Amazônia, porém, já se evidenciava o uso das duas línguas, conforme afirma Bessa Freire (2003, p. 60):

no primeiro, nos séculos XVII e XVIII, quando o português era minoritário e a LGA tornara-se a principal língua da Amazônia, “*há poucos empréstimos, mas várias mudanças na sintaxe da língua*”. No segundo, já no século XIX, quando cada vez menos falantes de uma outra língua aprendiam a LGA e cada vez mais falantes de LGA aprendiam o português, aumentando o seu grau de bilinguismo.

Cabe ressaltar que a hegemonia de uma língua sobre a outra não acontece de forma desprezível; geralmente, vem sob a forma de dominação e opressão, seja cultural, religiosa ou econômica. No caso do bilinguismo amazônico, fez-se em detrimento de uma pluralidade de línguas indígenas faladas por diferentes grupos, muitas delas vindo a desaparecer, enquanto outras, apesar de toda a adversidade, conseguiram sobreviver até os tempos atuais. Conforme Benchimol (2009, p.180), “essa etnodiversidade está, hoje, ainda representada por 200 grupos étnicos remanescentes, com aproximadamente 172.000 indígenas, falando 170 línguas e dialetos diferenciados”.

Se a garantia de posse dos territórios que estavam sendo disputados entre Portugal e Espanha tinha como limite de fronteira a língua falada pelos povos que ali habitavam, Portugal teria que desenvolver política expansionista da língua portuguesa. Contudo, a LGA, após longo espaço de tempo servindo aos interesses dos missionários, sobretudo na força de trabalho concentrado nas aldeias e repartições, na produção e no monopólio do comércio, deveria ceder o lugar para a Língua Portuguesa. Bessa Freire (2003, p. 107) coloca que a alternativa para a solução desse impas-

se “veio acompanhada de três medidas drásticas, capazes de torná-la efetiva a médio prazo: a revogação do Regimento das Missões, a expulsão dos jesuítas e a abolição legal da escravidão indígena”. Aos poucos, foram se afirmando a nova política linguística, o que configurou a hegemonia da “portugalização”.

Portanto, a história das línguas na Amazônia tem o poder de impressionar a quem se propõe a estudar sua constituição. Embora oficialmente aos brasileiros o idioma seja a Língua Portuguesa, esta, ao longo de sua expansão, foi recebendo contribuições de vocabulários encontrados nas falas, não somente dos povos indígenas, como também de línguas africanas que resultaram no português que é falado hoje em todo o território nacional. Assim, a história das línguas e o ritmo dado pela natureza do contato nas práticas sociais podem ser narrados como:

numa ponta, as línguas indígenas minoritárias; na outra, o português; no meio do processo, a Língua Geral. O quadro acima confere visibilidade ao papel desempenhado pela LGA, evidenciando que ela, a médio e longo prazo, depois de ocupar vários espaços, tornou-se uma ponte para a portugalização da Amazônia, modificando as referências indenitárias de sua população (BESSA FREIRE, 2003, p. 160).

Os sujeitos, marcados pelos encontros e desencontros na formação da identidade, sejam eles indígenas, caboclos, europeus, monolíngues ou bilíngues, tiveram seus espaços demarcados também pela função, uso e destino social da língua.

A expansão da Língua Portuguesa na Amazônia manteve relação com o processo de urbanização. Por ser o centro administrativo do governo, as cidades aglomeravam grupos populacionais dirigentes das questões administrativas e políticas da região, sendo que, no início, predominavam os falantes da Língua Portuguesa em Belém e da Língua Geral em Manaus. No entanto, o bilinguismo se fez predominante nas duas cidades em período antecedente à independência do Brasil.

Outros dois fatores foram considerados influenciadores na disseminação do idioma português, sendo eles: a expansão da escola primária

que atendia as crianças brancas, mamelucas e mesmo indígenas, época em que a Língua Geral já havia sido excluída do currículo escolar; e a chegada dos nordestinos para o trabalho nos seringais, em função da demanda da borracha na indústria, os quais eram falantes da Língua Portuguesa e que alcançaram, em meados do século XIX, sua hegemonia.

Ainda sobre as línguas na Amazônia, podemos destacar, atualmente, o município de São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas, pela sua particularidade a esse respeito. A população indígena se mantém hegemônica em toda esta região, constituindo-se em pelo menos 90% do seu total³. Em defesa da diversidade e da pluralidade, a Câmara Municipal aprovou a Lei nº 145, de 11 de dezembro, de 2002, que tornou oficial as Línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa à Língua Portuguesa. O objetivo da lei é garantir o direito dos cidadãos indígenas, habitantes nesse município, de entenderem e se fazerem entender quando em diálogo com os poderes públicos.

4 Sobre as línguas de sinais

Quando se destaca a diversidade linguística contemplada pelos povos que compõem o território brasileiro, sejam indígenas ou não indígenas, geralmente os discursos se voltam para as línguas orais. Realizar pesquisas mais aprofundadas sobre o surgimento das línguas de sinais na Amazônia requer esforços consideráveis, haja vista a dificuldade de encontrar materiais bibliográficos disponíveis. Contudo, ao situá-la dentro do território brasileiro, encontram-se disponíveis registros sobre o surgimento da primeira escola para surdos no Brasil, no ano de 1856, com o nome de Imperial Instituto de Surdos Mudos, atualmente chamado de Instituto Nacional de Educação de Surdos (INES), no Rio de Janeiro.

A escola que funcionava sob a forma de patrocínio ou apadrinhamento, por autoridades públicas que pagavam uma espécie de pensão para

³Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na modalidade de Educação de Jovens e Adultos, do Ministério da Educação (PROEJA, 2005, p. 89).

custear o estudo para as crianças e jovens surdos com idade de 07 a 16 anos, de ambos os sexos, sendo que a educação dos meninos ficava a cargo do diretor e professor Huet, e o das meninas sob a responsabilidade de sua esposa e filhas. Huet era professor surdo francês e veio para o Brasil a convite de D. Pedro II; portanto, a LIBRAS é considerada de origem francesa – por ter recebido influência de vários sinais originários da França –, mas que, com o passar do tempo, sendo colocada em prática pelos surdos, foi se abasileirando, constituindo, assim, a primeira publicação.

Com relação às línguas sinalizadas, cabe ressaltar que, por muito tempo, foram consideradas como uma linguagem gestual, inclusive sendo mundialmente proibida sua utilização nas escolas em nome da implantação do método oralista. A decisão de oralização das pessoas surdas foi tomada na Conferência Internacional de Educadores de Surdos, realizada em Milão no ano de 1880. Sá (2006, p. 78) descreve em seu livro, *Cultura, poder e educação de surdos*, que

o oralismo, aqui referido, diz respeito à imposição exclusiva da língua na modalidade oral, objetivando a integração do surdo na cultura ouvinte e seu afastamento da cultura surda. No entanto, essa imposição, que atenta contra as formas de organização cultural e cognitiva dos surdos, acaba por alijá-la ainda mais, tanto da comunidade ouvinte quanto da comunidade surda. Ora, sem a base cognitiva que a língua de sinais pode dar à pessoa surda, inviabiliza-se a instrumentalização linguístico-cognitiva, gerando assim um círculo vicioso.

Embora nas escolas, aos olhos do professor, a sinalização não fosse permitida para a comunicação, a língua continuou nos movimentos de olhos e de mãos nas comunidades e associações de surdos, tendo em vista a modalidade visual espacial constituir-se linguisticamente natural para quem não tem a possibilidade de usufruir dos estímulos sensoriais auditivos.

A partir de 1980, a língua de sinais volta a ser aceita para a comunicação e expressão dos alunos surdos através da implantação do bilinguismo, ou seja, depois de um século de impedimento de seu uso, o

que dificultou o avanço de pesquisas, já que durante esse período de abordagem oralista educacional, estava voltada para a “normalização” do sujeito através do treino da fala. Com a educação bilíngue, as duas línguas oficiais brasileiras fizeram parte do currículo escolar, onde a língua de sinais deveria ser garantida como primeira língua e o português como segunda, porém, na modalidade escrita, conforme reconhecida na Lei nº 10.436, de 24 de abril, de 2002, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais (BRASIL, 2002).

Fazendo um comparativo dos números de pessoas com deficiência auditiva profunda, ou seja, aquelas que “não conseguem ouvir de modo algum”, segundo fonte do IBGE, censo realizado em 2010, o Brasil contava com 344.206 pessoas e, destas, 23.023 residiam na região Norte. Quando a referência está sobre os indivíduos com grande dificuldade para ouvir, os números aumentam consideravelmente, sendo 1.798.967 em todo o território brasileiro e 123.273 no espaço que compreende a região Norte. Estes dados podem influenciar a compreensão sobre a língua de sinais e a necessidade de políticas de valorização e disseminação, levando em conta o número de pessoas surdas ou com deficiência auditiva no Brasil.

4.1 A Língua de Sinais Kaapor Brasileira

Com relação às línguas de sinais conhecidas no Brasil, além da LIBRAS existe uma outra língua de sinais intertribal, a LSKB, utilizada pelos indígenas Urubu-Kaapor. Esse povo concentra-se no Maranhão, em reserva indígena homologada pelo Decreto nº 88.002, de 1982.

Segundo Darcy Ribeiro (1962, p. 370)⁴:

os índios Urubu constituem a última tribo ainda relativamente numerosa representativa da cultura dos grupos Tupi, que ocupavam a costa brasileira por ocasião do descobrimento e que mais influíram na formação do povo brasi-

⁴Comunicado ao XXXI Congresso Internacional de Americanistas (São Paulo, 1955) e publicado em Boletim Geográfico no ano XX, julho e agosto de 1962.

leiro. Um estudo aprofundado de sua cultura poderá contribuir, por isso mesmo, para uma compreensão mais acurada de uma das matrizes fundamentais da sociedade brasileira.

Com a chegada dos europeus, os Kaapor resistentes ao processo de aculturação foram adentrando a selva, procurando manter a sobrevivência da tribo, por isso, foram considerados pouco amistosos, vindo a ocorrer encontros mais pacíficos por volta de 1928. Para Ribeiro (1962, p. 372), “a história recordada destes índios indica que eles começaram a transpor o Gurupi para seu território atual, acossados por extratores de produtos florestais”, fato que ainda hoje não deixou de ser a preocupação destes indígenas devido a constantes invasões de madeireiros à reserva, que tem resultado em inúmeros conflitos e violências.

A cultura é referenciada pela mata, inscrevendo-se na própria mitologia da criação do mundo através da floresta, motivo pelo qual há grande preocupação em preservar a natureza. Segundo a crença destes, a floresta em pé é a “mãe” do povo. Outra peculiaridade que coloca os Urubus-Kaapor em destaque é o uso das línguas orais e de sinais; assim, por possuírem uma considerada taxa de surdez, sendo em média um surdo para cada 75 ouvintes, a tribo possui a Língua de Sinais Kaapor Brasileira (LSKB), que é aprendida por todos os indígenas, sendo eles surdos ou ouvintes, proporcionando uma maior interação e comunicação entre todos os membros.

No Brasil, Lucinda Brito inicia seus importantes estudos linguísticos em 1982 sobre a Língua de Sinais dos índios Urubu-Kaapor da floresta amazônica brasileira, após um mês de convivência com os mesmos, documentando em filme sua experiência. [...] Lucinda Brito, porém, constatou que a mesma se tratava de uma legítima Língua de Sinais dos surdos, pelos mesmos criada. O interessante de se observar, no caso dos Urubu-Kaapor, é que os ouvintes da aldeia “falam” a Língua de Sinais e a língua oral, evidentemente, enquanto que os surdos se restringem à Língua de Sinais. Assim, os ouvintes da aldeia se tornam bilíngues, enquanto os surdos se mantêm monolíngues (RAMOS, 2004, p. 5).

A pesquisa realizada por Lucinda Brito trouxe importantes contribuições para os estudos linguísticos. A partir desta constatação, a comunidade científica da área encontra campo para investigações, tanto no intuito de encontrarem línguas ainda não pesquisadas, como também de realizarem estudos comparativos, haja vista comprovada a existência de duas línguas de sinais: a LSKB e a LIBRAS.

5 Os surdos como comunidades de relações privadas

Os surdos se caracterizam como Comunidades de Relações Privadas⁵ (CRP) dada a vinculação a uma língua própria e a um trabalho cotidiano de construção de políticas diferenciadas de desenvolvimento da cultura própria em uma comunidade determinada. Por muito tempo, a língua de sinais foi sendo usada pelos surdos sem ter o devido conhecimento, nem o reconhecimento do Estado. Sua formação desenvolveu-se na concretude do dia a dia das pessoas que necessitavam de uma comunicação que não dependesse do som, ou seja, da oralidade e audição, ficando confinada aos usos estritamente comunicativos de grupos de pessoas que se encontravam excluídos do reconhecimento oficial linguístico estatal.

Os dados históricos apresentam ser de longa data o conhecimento de utilização da língua de sinais; porém, somente a partir de estudos linguísticos mais aprofundados, inicialmente nos Estados Unidos, na Língua de Sinais Americana (ASL), com Stokoe, (1960), Klima&Bellugi(1979), Ted Supalla& Carol Padden, (1980) e, no Brasil, com as pesquisas da LIBRAS por Ferreira Brito (1986), Ronice Quadros (1995), Tanya Felipe (2002), Lodenirkarnopp (2004), Souza Campelo (2007) e Shirley Vilhalva (2007) foi conferido cientificamente o estatuto de língua com todas as estruturas que possuem as línguas orais, diferenciando apenas pela modalidade, sendo esta última visual-espacial.

⁵ O conceito de CRP tem como referência em ROCHA, Júlio César Barreto **Pressupostos de Uma filologia Política**. Porto Velho: EDUFRO, 2013. P. 169-176.

A LIBRAS, Língua Brasileira de Sinais, é formada a partir de cinco parâmetros usados na realização do sinal, sendo eles: Configuração de Mãos (CM), Ponto de Articulação (PA), Movimento (M), Orientação (O) e Expressão Corporal e/ou Facial, que constituem uma gramática própria, reconhecida como Língua dos Surdos brasileiros pela Lei Federal n.º 10.436, de 24 de abril de 2002 e regulamentada pelo Decreto n.º 5.626, de 22 dezembro de 2005.

Sendo uma língua de Comunidade de Relações Privadas também se enquadra no rol das línguas usadas pelas minorias, no Brasil, a par daquelas passíveis de serem encontradas também em outras diversas comunidades, de indígenas, de imigrantes ou seus descendentes ou de habitantes em região de fronteira.

Sobre a territorialidade, as comunidades de grupos indígenas se encontram delimitadas em fronteiras bem definidas e protegidas legalmente. A Constituição Federal (CF) destina o Capítulo VIII, Artigo 231 e 232, para reconhecer a organização social, a língua, os costumes, bem como determinar proteção às reservas de terras ocupadas tradicionalmente. Existe a territorialidade específica de alguns grupos de migrantes, como nas cidades gêmeas de Guayaramerín e Guajará-Mirim, considerados “fronteiriços” por lei nesses municípios limítrofes.

Entretanto, em relação à LIBRAS, foi oficializada como língua de comunicação de uma determinada parcela da sociedade, ou seja, do povo surdo brasileiro que reconhece no pertencimento ao grupo, não simplesmente a surdez em si, mas pelo uso de uma mesma língua, considerando que, mesmo com surdez, o indivíduo dependerá da sua própria escolha, ou dependerá que seja apresentado à comunidade surda, especialmente quando nascem em família ouvintes, já que o seu nascimento não o coloca necessária e naturalmente em contato com a Comunidade Surda. Assim sendo, a territorialidade pode ser considerada como espaço onde a comunidade se reúne, uma característica bastante forte presente enquanto grupos, seja para o lazer, produções de artefatos culturais e de associações onde se discutem políticas e necessidades ine-

rentes. Neste sentido, os surdos são considerados comunidade por reunir um conjunto de pessoas que “falam” a mesma língua e compartilham a Cultura Surda.

Observamos que as duas línguas de sinais brasileiras pertencem às Comunidades de Relações Privadas, reunindo usuários surdos de dois distintos grupos de um mesmo país. Rocha (2013, p. 174), aplicando teoricamente os *Pressupostos de uma Filologia Política*, apresenta três níveis de instrumentalização da língua em Comunidades de Relações Privadas. Num primeiro estágio, predominam as relações interpessoais das quais deriva a formação do léxico que compõe a língua; em seguida, esta língua usada pelos povos passa a ser subordinada ao poder público sendo formalizada ideologicamente conforme os preceitos do Estado; e, por último, Estado e entidades privadas irão manter o relacionamento institucionalizado “simbolicamente como signo de identidade coletiva una”.

Comparando a formalização da língua de sinais, a utilização nas relações interpessoais ainda se encontra restrita ao próprio grupo na informalidade ou institucional, com o predomínio em ambientes educativos e com a participação de intérpretes fazendo a ponte para a língua oral e oficial do “país ouvinte”. A regulamentação da Lei de LIBRAS tem proporcionado abertura para que a comunidade de surdos possa contar com esta língua interpretada nos ambientes onde a coletividade está representada majoritariamente pela Língua Portuguesa escrita. Como nos casos dos documentos que oficializam a participação do surdo em eventos que requeiram o uso do português escrito, coloca os usuários da língua de sinais em situação menos favorecida ao serem confrontados pelas diferenças linguísticas. O Art. 4º, parágrafo único da Lei n.º 10.436/2002 expressa que a Língua Brasileira de Sinais não poderá substituir a modalidade escrita da língua portuguesa. Porém, há casos que a língua própria das relações dos surdos torna-se uma questão de direito e respeito às igualdades de oportunidades. Já se tem iniciado uma luta e, ainda que timidamente, começam a ser considerados os recursos tecno-

lógicos com produção do léxico da língua documentada, não pelos símbolos escritos, mas com os signos sinalizados em vídeos. Talvez esse seja um dos meios que carecem de ser aperfeiçoados e maciçamente utilizados onde requeiram uma documentação comprobatória em língua de sinais, inclusive avaliados e institucionalizados pelo poder do Estado.

6 Considerações finais

O tema abordado neste trabalho buscou compreender um pouco da diversidade que compõe as identidades linguísticas na formação sociocultural da Amazônia, incluindo, além das línguas orais, o caso da língua de sinais. Buscando uma aproximação da língua como fator identificador de povos, regiões e temporalidades, que se inserem nas variadas culturas, fez-se necessário ampliar o olhar a partir de subtemas representativos da formação da sociedade amazônica identificada por períodos, ciclos econômicos, planos e movimentos migratórios que, aos poucos, foram modificando as características físicas, naturais e étnicas dos grupos humanos habitantes da região.

Sobre a diversidade linguística, foi possível perceber que, desde a chegada dos primeiros europeus à Amazônia, deparando-se com uma multidiversidade de línguas orais dos povos nativos, houve a dificuldade de comunicação e de, inicialmente, a implantação do idioma falado pelos colonizadores, tendo como escolha, neste caso, a determinação de uso de uma língua dominada, *a priori*, pelos habitantes, elegendo-se a LGA, de tronco Tupi. Contudo, no decorrer do tempo, dos movimentos políticos e dos ciclos econômicos, houve a proibição do uso da LGA e a exigência da Língua Portuguesa que alcançou a hegemonia em meados do século XIX.

Ainda, em abordagem sobre as línguas, abre-se um parêntese relacionado à língua de sinais. Embora tenha seus usuários por todo o território nacional, há muita dificuldade de encontrar relatos sobre este tema no decorrer da história da colonização amazônica. A contribuição deste trabalho é apresentada pela afirmação do registro de duas línguas

de sinais, sendo elas a Língua de Sinais Kaapor Brasileira (LSKB), usada pelos indígenas surdos e ouvintes da tribo Urubu-Kaapor, e a LIBRAS, Língua Brasileira de Sinais utilizada pela comunidade surda.

Este foi um pequeno esboço do que se constitui a diversidade de línguas, orais ou de sinais, com ênfase na região Norte, espaço compreendido pela Amazônia brasileira. Além disso, por se apresentar como uma importante discussão, o que sugere a importância de pesquisas com o objetivo de mapeamento da diversidade de línguas, inclusive em respeito às línguas de sinais, carece de mais entendimento, importância e valorização por parte das políticas de línguas e a necessidade dos não surdos aprenderem a se comunicar com os surdos do Brasil.

Referências

- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: formação social e cultural. 3. ed. Manaus: Valer, 2009.
- BESSA FREIRE, José R. **Da Língua Geral ao português**: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: UERJ, 2003.
- BRASIL. Decreto-Lei nº 1.106, de 16 de junho de 1970. **Cria o Programa de Integração Nacional**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/Del1106.htm>. Acesso em: 3 set. 2016.
- _____. Lei nº 10.436, 24 de abril de 2002. **Dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais – Libras e dá outras providências**. Brasília. 2002. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 7 out. 2016.
- COLLEGIOS DE MENINOS. Surdos-mudos de ambos os sexos debaixo do patrocínio de suas majestades imperiais e de uma comissão inspectora. **Almanak**, p. 406, 1856. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/almanak/al1856/0000414.html>. Acesso em: 15 jan. 2016.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mapa de Biomas e de Vegetação**. Comunicação social, 2004. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/21052004biomashtml.shtm>>. Acesso em: 11 nov. 2016.
- LOUREIRO. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

RAMOS, Célia R. **LIBRAS**: a Língua de Sinais dos Surdos Brasileiros. Rio de Janeiro: Editora Arara Azul Ltda, 2004. Disponível em: <<http://www.editora-arara-azul.com.br/pdf/artigo2.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, Júlio César Barreto. **Pressupostos a uma Filologia Política**. Porto Velho: EDUFRO, 2013.

_____. XXXI Congresso Internacional de Americanistas. In: Boletim Geográfico ano XX, julho -agosto de 1962. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/19/bg_1962_v20_n169_jul_ago.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2016.

SÁ, Nídia R. L. **Cultura, poder e educação de surdos**. São Paulo: Paulinas, 2006.

Capítulo 14

“A nossa preocupação é a preservação da doutrina”: fé, ideologia e sujeito no discurso religioso (análise de uma carta de superiores a um pastor no ambiente pentecostal)¹

*Josué Passos de Melo*²

1 Introdução

A materialidade linguístico-discursiva que pretendemos analisar é uma carta dirigida a um pastor, oriunda de seus superiores eclesiais no segmento cristão de matriz pentecostal. Assim, nossa análise de discurso é uma análise de discurso religioso; o que torna necessário dizer que nossa posição-sujeito não é o de religioso, mas de analista de discurso; sem, contudo, deixar de considerar a impossibilidade de não ser determinado pelas discursividades com as quais teremos contato durante essa tarefa analítica, nos constituindo e estabelecendo sentidos.

Para orientar essa análise do discurso religioso, utilizamos obras de autores e autoras que têm se debruçado na formulação de um arcabouço teórico na área da Análise de Discurso, ramo da ciência Linguística, em amplo desenvolvimento no Brasil desde 1970. Michel Pêcheux e Eni Orlandi são os autores principais de nosso referencial teórico, principalmente nas obras de 2014 e 1987, respectivamente. Apoiou-se também em Louis Althusser na obra de 1985. Outros autores foram con-

¹ Este artigo foi empregado como requisito avaliativo da disciplina Linguística histórico-comparativa, do Mestrado Acadêmico em História e Estudos Culturais, ministrada pelo Professor Dr. Elcio Aloísio Fragoso.

² Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia, sob a Orientação do Professor Doutor Júlio César Barreto Rocha, Núcleo de Ciências Humanas da Universidade federal de Rondônia – UNIR.

sultados e suas obras constituem, junto com esses citados acima, os referenciais bibliográficos desse artigo.

Transcrevemos logo abaixo o enunciado mais importante da carta, materialidade discursiva que foi submetida à análise:

Chegou às nossas mãos impressos de autoria do irmão, que a nosso ver contém ensinamentos que contrariam as práticas da [...], no que concerne aos nomes judaicos. Por exemplo, em lugar do nome JESUS é usado YESHUA.

É nossa recomendação que o irmão reveja esse material substituindo os termos ou quando utilizá-los que seja entre parênteses apresentando na frente a versão aporuguesada.

A nossa preocupação é preservar a doutrina da [...] que já é bem definida em relação a essas questões, protegendo-a de doutrinas judaizantes que em nada corroboram para a edificação do corpo de Cristo, muito pelo contrário, favorece o surgimento de um sentimento de dissensão, pois faz parecer que aqueles que dominam o vocabulário com termos judaicos são mais espirituais do que os demais e que têm mais conhecimento das escrituras. A medida que a [...] está propondo visa além do que já foi dito, evitar a confusão entre os irmãos, especialmente entre os novos e imaturos na fé.

Sem mais para o momento, reiteramos nosso apreço pelo irmão.

Mantivemos no enunciado a ortografia conforme o original. Apenas omitimos alguns dados, como remetente e destinatário, bem como data e localizações porque os consideramos desnecessários no tocante ao objeto dessa análise de discurso. Os recortes da materialidade discursiva estarão em itálico, a fim de serem distinguidos das citações das bibliografias utilizadas.

O objetivo da nossa reflexão está focado na determinação de sentidos produzidos pelo discurso religioso numa materialidade discursiva que está determinada pelos componentes das condições de produção do discurso, a saber: fé, ideologia e sujeito. Essa perspectiva de análise é recorrente em outros espaços da pesquisa acadêmica. “[...], o Discurso Religioso não é objeto de análise somente para teólogos ou ‘religiosos’, e pode, ao ser pensado em outros domínios, receber contribuições importantes para a renovação do estudo da religião” (ORLANDI 1987, p. 7).

2 Condições de produção do discurso religioso

A Ideologia leva o sujeito à convicção de que é a origem do discurso, não se dando conta de que é constituído por ela, da mesma forma que não se dá conta de que constitui outros em sujeito à medida que interage com outros indivíduos. São as estruturas ideológicas que formam as condições de produção do discurso que age determinando e constituindo sujeitos. Nesse sentido, Orlandi (1987, p. 92) nos informa:

O contexto não-verbal – ou ‘paralinguístico’ – é indispensável para a efetivação e coerência do discurso e a relação dinâmica existente entre o contextual e o textual é fundamental para a análise. Esta perspectiva clama por uma descrição conjunta, etnográfica e linguística.

Assim orientados, faremos uma breve descrição ideológica das condições de produção do discurso materializado pela formação discursiva que analisamos. O discurso não se restringe à materialidade formatada; à escrita cadenciada, orientada e organizada pela gramática e o dicionário. O discurso vai além dos signos. “Faz parte de nossa perspectiva de análise considerar a espessura histórica, social, teórica e política de nosso objeto de estudo, o que nos leva a uma reflexão que não persegue a completude, a exaustividade.” (ORLANDI 1987, p. 8).

Contudo, deixaremos de falar sobre outros aspectos importantes para a análise do discurso. É inevitável, quase sempre, que isso ocorra. Conforme Orlandi (1987, p. 26), “Esse processo – que acompanha todas as formas de exercício de poder, qualquer que seja sua natureza – faz com que falemos de algumas coisas para silenciar outras.”

No segmento religioso monoteísta, a comunicação entre a divindade e seus adoradores, entre os sacerdotes e os adeptos do culto ao qual representam ocorreu, também, por intermédio da escrita. Podemos atribuir essa prática ao meio religioso das três mais conhecidas religiões que professam uma fé em um único Deus, a saber: o Judaísmo, o Cristia-

nismo e o Islamismo. Essas três religiões monoteístas possuem a característica de serem religiões do livro. Apesar de que o livro sagrado que cada uma delas possui é diferente do da outra: *Tanach*, para o Judaísmo; Bíblia, para o Cristianismo; e Corão, para o Islamismo. Esses textos remontam há séculos. Deve-se considerar o período da oralidade em que os ensinamentos eram repassados de geração em geração pelo processo da narrativa. Bem posteriormente, com o advento da escrita e da tecnologia para sua utilização, foi viabilizada a escritura desses ensinamentos, cujas cópias chegaram até nossos dias.

Subjacentes aos textos sagrados, essas religiões possuem outros textos que servem para esclarecimento dos ensinamentos a respeito da preservação da fé e dos preceitos doutrinários: no judaísmo há o *Talmud*; no Cristianismo, nas mais diversas e antigas representações, há os escritos denominados cartas pastorais, modelo praticado desde os primeiros apóstolos de Jesus como Pedro, Paulo, João e Tiago; e, no Islamismo, as *suras*, comentários redigidos pelos herdeiros da fé inaugurada pelo profeta Maomé (PETERS 2008, p. 46).

Os textos sagrados devem ser considerados como inscritos em uma formação discursiva. Sem dúvida, essas escrituras foram determinadas pelas ideologias que atravessavam os seus adeptos nas ocasiões em que elas se fizeram necessárias conforme as condições de produção do discurso. O apagamento das determinações contribuiu para que o julgamento de quem estiver em uma posição de vantagem numa relação de poder acredite que o sujeito é a origem do discurso. Nesse caso, aqueles sujeitos que exerciam a liderança na religião e que, também, eram atravessados pela ideologia em ação. As materialidades discursivas religiosas, além de doutrinar, eram utilizadas também para disciplinar e punir aqueles que desvirtuavam da doutrina considerada legítima e oficial. Ainda exerce a mesma função na modernidade.

Um exemplo clássico da utilização de cartas disciplinares e punitivas no início da Idade Moderna foi a Bula de Excomunhão do monge agostiniano alemão Martinho Lutero – *Bula Exsurge Domine*, do Sumo

Pontífice Leão X sobre os erros de Martinho Lutero –, que posteriormente, foi considerado um dos principais líderes da reforma religiosa no seio da Igreja Católica, reforma que também foi denominada pelos historiadores como Reforma Protestante. Martinho Lutero afixou suas 95 teses contra a comercialização de indulgência na porta da igreja do castelo de Wittenberg no dia 31 de outubro de 1517 (SAUSSURE 2004, p. 36). Martinho Lutero se constituiu, com isso, em uma oposição aos planos do Papa na arrecadação dos recursos financeiros necessários para a conclusão da Basílica de São Pedro em Roma.

A utilização de cartas não se circunscreve ao ambiente religioso apenas. Desde que a escrita se tornou uma tecnologia ao controle de determinados indivíduos humanos, essa prática se tornou recorrente. Com a massificação da técnica de escrever e a viabilização dos meios necessários como papel, pena e tinteiro, a prática de escrever cartas atingiu as dimensões mais particulares da vida humana. Desde as relações políticas na esfera pública e privada até as relações amorosas mais particulares e secretas. Em decorrência dos avanços tecnológicos, de acordo com Silva (2014, p. 61): “Hoje se vive um momento histórico em que os contatos são realizados por instrumentos digitais que fazem com que as pessoas mantenham, diariamente, uma infinidade de relações virtuais ao mesmo tempo”.

Nesse caso em apreço, a relação é vertical. Hierárquica. Coercitiva. *“É nossa recomendação que o irmão reveja esse material substituindo os termos ou quando utilizá-los que seja entre parênteses apresentando na frente a versão aporuguesada.”* É necessário “rever”, “substituir”, “utilizar” e “apresentar”. Ora, quem está ordenando o faz da posição de poder. “Como, na ordem do discurso religioso, o sujeito se marca pela *submissão*, isto propicia múltiplas espécies de manipulação.” (ORLANDI 1987, p. 15). Ainda nesse mesmo sentido, Foucault (2002, p. 118) nos informa que: “[...]; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações.” Corroborra com esse conceito de docilidade do indivíduo, não

por decisão voluntária, mas submetido pela força, seja ela de qualquer natureza: ideológica ou repressiva.

Esse lugar e essa condição de produção do discurso religioso é a da manutenção do *status quo* de quem está na posição de liderança dada por Deus para que exerça o zelo pela manutenção da doutrina, da harmonia entre os irmãos, a proteção ao novo converso e a disciplina para com o divergente. Nesse sentido, podemos concordar que: “A religião, sendo vista enquanto discurso, leva a apreender um dos lugares de sua constituição: o discurso religioso como territorialização da espiritualidade do homem. É onde ele a constrói e expressa.” (ORLANDI 1987, p. 8). A Igreja, determinação da ideologia-Religião, funciona como o *locus* ideológico para o processo de transformação das relações de produção (PÊCHEUX 2014a, p. 131). É a “prática social” (PÊCHEUX 2014b, p. 25) de um determinado grupo de indivíduos assujeitados pela ideologia. Uma formação social é uma formação política. A Igreja é o *locus* da transformação, a prática política funciona como elemento transformador das relações sociais, determinando demandas sociais (PÊCHEUX 2014b, p. 35).

A ideologia religiosa determina o sujeito-líder e nessa formação discursiva o sujeito-líder pode ocupar diferentes posições. É essa a posição-sujeito do indivíduo no discurso religioso que é interpelado pela ideologia. A Igreja é o Aparelho da Ideologia que determina o lugar social de sujeito-pastor que é colocado por Deus para falar em seu nome nessa formação ideológica. Conforme Grigoletto (p. 2) refletindo sobre essa possibilidade do sujeito se movimentar: “Então, diferentes indivíduos, relacionando-se com o sujeito de saber de uma mesma formação discursiva, constituem-se em sujeitos ideológicos e podem ocupar uma mesma ou diferentes *posições*.” O sujeito no discurso assume uma posição-sujeito ao ser interpelado pela ideologia. Na forma-sujeito, o indivíduo interpelado pela ideologia se constitui sujeito ideológico e constitui a outros em sujeitos. Embora haja uma hierarquização de sujeitos (ou de

posições sujeitos), dada o papel de cada um no contexto da produção discursiva.

3 Fé como ideologia: “ensinos estranhos”

Fé, como sinônimo de crença, inscreve-se ao segmento religioso da sociedade. Toda religião está constituída por três elementos essenciais: mito, rito e crença. A conjugação desses três elementos tem como resultante a fé. De maneira bem simples e numa outra perspectiva metodológica, poderíamos sintetizar como: “[...] é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.” (DURKHEIM 1996, p. 32). A fé é a ideologia que atravessa indivíduos constituindo-os em “crentes”. Determinando forma-sujeito. Nessa perspectiva, Orlandi (1987, p. 30) assegura que:

A fé existe nas pessoas que acreditam no mistério de uma Revelação divina. Esta Revelação, por sua vez, não prescinde de palavras e atos, ou melhor, de palavras-atos. Pelo contrário, são elas que, através dos tempos, têm conservado, diríamos até constituído, o que se apresenta como a característica fundamental do discurso profético: a dissimulação da sua relação com o momento histórico como possibilidade mesma de constituir-se. (ORLANDI 1987, p. 30).

Testemunhamos, dessa forma, a cultura do patriarcalismo – que será mais bem explicitada no tópico seguinte – se reproduzir na ideologia inscrita na consciência de classe elitizada que reivindica para si a legitimidade de produzir “ensinos legítimos”. Não apenas produzir o “ensino legítimo”, mas, se preocupar em zelar pela doutrina “[...] já bem definida.” A consciência de que pertence a uma classe que está acima de outros indivíduos é ilusória. Como já dissemos, o sujeito considera como se fosse a própria origem da ideologia que o atravessa. Não enxerga que é determinado por ela.

O “nós” posição-sujeito que é composto pelos indivíduos que exercem o poder em determinado contexto religioso, também constitui o “aparelho repressivo”. É o grupo constituindo o “nós”, que funciona como aparelho ideológico e como aparelho repressor (ALTHUSSER 1985, p. 31). Com isso, está em plena ação a reprodução dos meios de produção: a religião representada pela Igreja que, por sua vez, detém os meios de produção dos ensinamentos que são consumidos pelos fiéis. Funcionando, assim, de acordo com a dinâmica da economia e dos processos de produção de mercadoria: os bens de consumo religioso.

Fundamentados por Althusser (1985, p. 54), em relação à reprodução dos meios de produção, tomamos como exemplo a seguinte analogia: os seminários e as escolas teológicas, formando o capital humano, funcionam como as “máquinas” das indústrias que garantem os meios de produção. Doutrinas e ensinamentos constituem-se nas “mercadorias” que, uma vez adquiridas, tornam-se crenças e práticas impostas aos fiéis. Os templos e seminários, cujo funcionamento assemelha-se como as “instalações fixas” onde o aprendizado dos processos de dominação se desenvolve.

Todos esses conceitos: ensino, doutrina, fé, seminário, fiéis, clérigos, etc. podem ser inscritos numa só estrutura, a saber: a Igreja. É na igreja que é produzida a grande ideologia religiosa: a fé. A fé é determinada pela doutrina – um discurso –, pratica-se a fé mediante a observação criteriosa do ensino religioso. A Igreja é onde se “[...] ensina o *know-how*, mas sob formas que asseguram a submissão à ideologia dominante ou o domínio de sua ‘prática’” (ALTHUSSER 1985, p. 58).

A superestrutura não se sustenta. Só se mantém erguida com a força fundamental da infraestrutura (ALTHUSSER 1985, p. 60). Nesse sentido, toda a dimensão da superestrutura, assim como a manutenção de sua permanência na posição sobreposta, é determinada pela infraestrutura (ALTHUSSER 1985, p. 61). A religião localiza-se na segunda “instância” da superestrutura, junto com outras ideologias. Por exemplo, a moral, ideologia que funciona bem perto da religião subsidiando-a,

ambas são sustentadas permanentemente e principalmente pela Igreja, localizada na infraestrutura.

A Igreja também funciona como aparelho repressivo da Religião como o Estado é o aparelho repressivo do Estado (ALTHUSSER 1985, p. 66). Apesar de pertencer ao seguimento privado. A Igreja enquanto atuante como repressora utiliza a violência de outra ordem que não seja a física (ALTHUSSER 1985, p. 67-68). Nesse sentido, Orlandi (1987, p. 14) afirma que:

Silêncio, obscuridade, dominação, posse da palavra, resistência. Tudo isso sobejamente tematizado e devidamente relativizado por aqueles que têm produzido uma reflexão, tanto sobre a produção da linguagem como a respeito das diferenças sociais ou culturais na sua relação com o poder; não é menos verdade que persistem os segredos (e os poderes) da Palavra; tanto mais, se ela é divina.

Althusser (1985, p. 71) nos informa que dentro das instituições ou grupos constituintes dos aparelhos ideológicos do Estado é o lugar das sangrentas lutas de classes. A classe dominante age repressivamente, inclusive com apoio de setores da classe dominada, porque é ela, a classe dominante, que determina a ideologia dominante. No caso da Religião, a ideologia marcante é a submissão de seus adeptos; permitindo a facilidade com a qual se exerce o controle da vida e das ações desses sujeitos “dóceis”.

No tocante à utilização da violência física pela Igreja para subjugar o sujeito, é recorrente na história longos episódios. Como exemplo, citamos alguns: as condenações a torturas e sentença de morte daqueles que foram considerados hereges nos eventos denominados “controvérsias cristológicas” e “controvérsias trinitarianas” nos primeiros séculos do Cristianismo (CAIRNS 1995, p. 105ss); a famigerada Inquisição do Santo Ofício, que condenava não apenas os considerados hereges, mas desafeitos comuns dos bispos e papas, a partir do século XV da Era Comum (BETHENCOURT 2000, p. 175ss); e as perseguições, torturas, e condena-

ções à fogueira de mulheres consideradas pela Igreja como praticantes de bruxarias (KRAMER 2007, p. 34ss).

4 A posição-sujeito: “nós”, “irmão”, “irmãos” e “novos e imaturos”

No recorte da materialidade discursiva – a carta –, é possível verificar, além dos dois sujeitos: “nós” e “o irmão”, implicitamente, um terceiro sujeito: aqueles que constituem o grupo de fiéis. Esse terceiro sujeito, que é silenciado no texto da carta, não possui elementos intelectuais para discernir o “ensino estranho” do “ensino familiar” legítimo e não nocivo. Todo ensino legítimo é, e somente, aquele que foi produzido ou aprovado pelos “mestres legítimos”, nesse caso, os líderes institucionais que assumem a posição-sujeito: “nós”. Isso fica bem nítido nesse recorte da carta: *“A medida que a [...] esta propondo visa além do que já foi dito, evitar a confusão entre os irmãos, especialmente entre os novos e imaturos na fé.”*

No grupo de sujeito “irmãos”, há um subgrupo: “os novos e imaturos”, sujeitos determinados por essa relação de poder. Verticalizada! A formação discursiva deixa bem clara a existência dessa posição-sujeito. De acordo com Orlandi (1987, p. 18):

A formação discursiva dispõe sobre o que o sujeito pode e deve dizer em uma situação dada numa conjuntura dada, de tal forma que, remetendo seu discurso à ideologia, essa formação fará que suas palavras tenham um sentido e não outros possíveis. É pela remissão à formação discursiva que se identifica uma fala.

São aqueles que se constituem no “nós” nessa relação, que constitui os outros sujeitos por intermédio da determinação ideológica. É a ideologia Religiosa que constitui os sujeitos “nós”, “irmão”, “irmãos” e “os novos e imaturos na fé” (PÊCHEUX 2014, p. 123). É uma relação entendida como de fraternidade, pois a ideologia é “mascarada” e não percebida fazendo os sujeitos sentirem que possuem autonomia (PÊCHEUX 2014, p. 117).

O sujeito “nós” assume também a posição-sujeito de “pai”. O pai é aquele que tem a autoridade, posição para exercer a coerção e os princípios geradores do ensino legítimo na relação de produção religiosa. Na carta objeto da nossa análise, o “pai” são os pastores signatários. Eles são interpelados pela ideologia os fazendo acreditar que são os únicos que possuem a legitimidade para interpretar o evangelho e postular a doutrina a ser seguida por todos os outros sujeitos, a saber: “os irmãos” e “os novos e imaturos na fé”; e que, por sua vez, assumem a posição-sujeito de “filhos” nas determinações pelas quais são atravessados. Ora, os “filhos” não decidem; e, no ambiente pentecostal, conforme D’epinay (1970, p. 110), são condicionados a apenas “crer” e “obedecer”, “não a pensar”. Logo, nunca ensinar ou, até mesmo, falar e ser ouvido.

Na carta em análise, os sujeitos “irmãos” e “os novos e imaturos na fé” são apagados (silenciados, pois são outros que por eles falam e decidem). Esse apagamento ocorre até mesmo nas relações políticas e sociais, onde não participam do processo a não ser como passivos executores de uma ideologia, que se apresenta como doutrina pentecostal, ou seja, o “ensino legítimo”. “O fiel receberá todo arsenal de preceitos, mandamentos e proibições, que lhe dão uma descrição do conteúdo da vida cristã, delimitando as suas fronteiras.” (D’EPINAY (1970, p. 110).

A ideologia determina que o sujeito, o “irmão”, não recebeu de Deus a autoridade nem legitimidade para interpretar o evangelho ou qualquer outra reflexão que pareça destoar da “[...] doutrina da [...], que já é bem definida em relação a essas questões”. Ele, o “irmão”, não faz parte do grupo constituído pelo sujeito “nós”. Está em nível que, no processo de produção, executa. Não gerencia. Assim, todo ensino que produzir constituir-se-á na quebra do processo de produção. É uma peça que coloca em risco e ameaça o controle do sujeito “nós” sobre os outros “irmãos” e sobre “os novos e imaturos na fé”.

O filho não pode decidir enquanto não assumir a posição-sujeito de pai. Essa cultura do poder patriarcal é herança religiosa judaico-cristã. O patriarcado, presente em toda a sequência da narrativa histórica da na-

ção semita, deixa como legado religioso a crença num Deus Único. Deus que tem seus representantes na Terra, na figura dos personagens masculinos da sequência genealógica dos hebreus. De maneira mais específica, Abraão gerou Isaac que gerou Jacó. Jacó, por sua vez, gerou onze filhos e uma filha. José, o décimo filho de Jacó, não forma uma tribo com seus descendentes: ele doa seus dois filhos Manasses e Efraim. A partir desses dois filhos, duas tribos foram constituídas remetendo a paternidade, não a José, mas sim a Jacó (ver livro do Gênesis capítulos 48-50).

É o patriarca que detém o poder sobre todos os membros do clã, pois é ele que representa Deus. Deus fala por intermédio do patriarca e todos os que estão em posição de obediência devem ouvir a voz e acatar as determinações contidas nas palavras do patriarca. Palavras que não são suas, mas de Deus. Conforme Orlandi (1987, p. 44), ao realizar a análise de uma materialidade discursiva de clérigos católicos, nos informa que: “Quem pede (exige) é Deus através de seus representantes legítimos, os bispos, [...]”. A voz de Deus rege a voz dos bispos, e isto aparece sob a forma de citação: [...]” Citação que vem em forma de Carta Pastoral no meio religioso de matriz católica. No caso da análise que estamos fazendo, por intermédio de uma carta direcionada a um indivíduo que, naquele contexto, destoava do que “Deus vinha falando” somente para os sujeitos líderes.

Freyre (2006, p. 65) nos informa que, por ocasião das primeiras formações populacionais no Brasil, a família brasileira se constituiu determinada por essa mesma ideologia, a saber: “A base da agricultura; as condições, a estabilidade patriarcal da família, [...]”. Terra, firmeza e controle patriarcal. Nesse mesmo sentido, Holanda (2009, p. 145) corrobora com esse atravessamento ideológico afirmando que: “No Brasil, onde imperou, desde tempos remotos, o tipo primitivo da família patriarcal, [...]”.

Atravessado por essa determinação, o sujeito “irmão” da formação discursiva em análise só terá legitimidade para assumir a função de doutrinador quando for constituído como “pai”. “Para *ocupar* esses lugares,

sua prática é instituída por um discurso que, estancado em um lugar, renasce de outro, com todas as qualidades retóricas da adequação.” (ORLANDI 1987, p. 20). Nessa relação de poder, cujo discurso determina os sujeitos, os primeiros que são “[...], alguém hierarquicamente superior, exclui o outro como 2ª pessoa do discurso, negando-lhe o direito da reciprocidade. Sua palavra é incontestável.” (ORLANDI 1987, p. 68).

“*Sem mais para o momento [...]*,” é a frase que termina a carta que estamos analisando. O encerramento ocorre sem que seja dado ao “irmão” o direito de falar. Ele é, violentamente, silenciado, sob a égide da consideração que os sujeitos “nós” fazem nesse recorte da formação discursiva: “[...] *reiteramos nosso apreço pelo irmão*”. No interdiscurso está a advertência para sair do engano em que se encontra e voltar aos braços do “Pai” representado pela liderança que detém o compromisso de “preservar a doutrina”.

O aspecto cultural determinado pela ideologia da estrutura da família funciona como aparelho ideológico do Estado (ALTHUSSER 1985, p. 68). Quanto à harmonia entre os Aparelhos Ideológicos de Estado “[...], podemos perceber que os vários discursos da cultura ocidental são atravessados pelo discurso religioso: o pedagógico, o jurídico, o acadêmico, o das minorias, o das ‘alternativas’ etc.” (ORLANDI 1987, p. 9).

Vê-se que o antigo Aparelho Ideológico de Estado religioso teve como forte aliado o Aparelho Ideológico Familiar. Na atualidade, o Aparelho Ideológico Religioso tem atuação menor que o Aparelho Ideológico de Estado em voga, a Escola. O Aparelho Ideológico de Estado, a Escola, assume a posição da Igreja em importância, fazendo parceria com a Família: Escola-Família (ALTHUSSER 1985, p. 78). Mas, a Igreja não se isentou de ter sua própria “Escola”, os seminários; onde o modo de produção ideológico religioso é ensinado para ser reproduzido nas comunidades de fiéis, contribuindo, dessa forma, com a continuação do processo ideológico determinando os sujeitos religiosos e obedientes e, assim, permitir com que seja mais leve para o clero a preocupação em preservar a doutrina.

5 Considerações finais

As cartas, materialidade discursiva, de cunho estritamente religioso inscrevem-se nos objetivos da Igreja que é o de doutrinar os indivíduos que a integra determinando a posição-sujeito e o colocando na posição de fiel e submisso. A Igreja funciona como aparelho ideológico e também repressivo do Estado. Torna dóceis aqueles que são atravessados e determinados pelo discurso produzindo sentidos e assujeitando-os à Religião como ideologia.

Na materialidade discursiva, pode-se verificar os elementos do modo produção assegurados pela reprodução do modo de produção: os que lideram; os que doutrinam; os que ensinam; e os que produzem ensinamentos. Assim como determina os que são liderados; os que são doutrinados; os que são ensinados; e os que são consumidores dos ensinamentos produzidos. Toda essa dinâmica é apagada, tornando-se opaca à visão desses assujeitados e os fazendo acreditar que neles se originam a discursividade. Assujeitados de ambas as posições: líderes e liderados. Experienciando, esporadicamente, episódios de resistência em seu interior. É nessa constituição que a Igreja funciona como aparelho repressivo.

A Igreja mantenedora da supra-posição da ideologia da Religião funciona como base de sustentação dessa superestrutura de segunda instância. A Religião é determinada pela Igreja que determina essa prática. Os sujeitos que são determinados por ela são remetidos a duas posições-sujeito, a saber: os que lideram e os que são liderados. Nessa relação de poder, os sujeitos que lideram, a fim de manterem seu *status quo*, construiram discursos produzidos a partir dessa condição. Acreditando falarem em nome de Deus e serem, eles mesmos, a origem desse discurso.

Do ponto de vista da Análise de Discurso da filiação de Michel Pêcheux: a ideologia determina os sujeitos para ocupar essas posições. Seria “ilusão” pensar na eliminação da ideologia dominante que sustenta

o *status quo* das classes detentoras do poder dentro da Igreja. Continuará ocorrendo a disputa de classes – dominados versus dominadores – funcionando por intermédio de um discurso. A Ideologia determina ambas posições-sujeitos: dominados e dominadores.

Referenciais

- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**: notas sobre os aparelhos ideológicos do Estado. 3. ed. Tradução de Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália Séculos XV-XIX. Revisão de Ana Maria Barbosa e Carmen S. da Costa. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo através dos séculos**: uma história da Igreja Cristã. 2. ed. Tradução de Isael Belo de Azevedo. São Paulo, Vida, 1995.
- D'EPINAY, Christian Lalive. **O refúgio das massas**: Estudo Sociológico do Protestantismo Chileno. Tradução de Waldo A. Cesar. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 1996. (Coleção Tópicos).
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: História da violência nas prisões. 25. ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 2002.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. São Paulo, Global, 2006. (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1).
- GRIGOLETTO, Evandra. **Do lugar social ao lugar discursivo**: o imbricamento de diferentes posições-sujeito. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/2sead/simposios/evandragrigoletto.pdf>> Acesso em 10/07/2016.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das feiticieras**. 19. ed. Tradução de Paulo Fróes. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 2007.

ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.). **Palavra, fé, poder**. Campinas, Pontes, 1987. (Coleção Linguagem/Perspectiva).

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 5. ed. Tradução de Eni Puccinelli Orlandiet *al*. Campinas, Editora Unicamp, 2014a.

PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**. 4. ed. Tradução de Eni Puccinelli Orlandiet *al*. Revisão de Eni Puccinelli Orlandi. Campinas, Pontes, 2014b.

PETERS, Francis Edward. **Os monoteístas: Judeus, cristãos e muçulmanos em conflito e competição**. Vol. II: As palavras e a vontade de Deus. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo, Editora Contexto, 2008.

SAUSSURE, A. de. **Lutero: o grande reformador que revolucionou seu tempo e mudou a história da igreja**. Tradução de Anna Huber. São Paulo, Editora Vida, 2004.

SILVA, Vera Lúcia da. **Sujeitos segregados: a língua e a história na produção epistolar de presidiários**. Campinas São Paulo, Unicamp, 2014 Disponível em: <www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=000927542> Acesso em 19/05/2016.

Capítulo 15

A prática da benzeção como elo entre o divino e o homem

*Paulo Kleber Borges da Silva*¹

*Maria Luzia Ferreira Santos*²

*Lilian Maria Moser*³

1 Introdução

Esta investigação foi conduzida por casos singulares que despertaram nossa atenção frente à posição que tomaram diante do processo histórico atual vigente. A benzeção tem se caracterizado como elemento predominante de resistência frente ao aspecto cultural do povo amazônico, uma vez que, carregado de simbolismos, elementos do arquétipo feminino, sincretismo religioso, o poder da cura, a subjetividade dos elementos e mistérios, sagrados e profanos, verifica-se que o ritual da benzeção se mantém forte e atuante na sociedade pós-moderna, mesmo diante dos conflitos e das contradições dos fatos que compõem os elementos aqui apresentados. Este artigo foi conduzido por uma revisão de literatura e tem como proposta ampliar o debate acerca do tema proposto.

¹ Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia/ MHEC/UNIR. Licenciado em História pela Universidade Federal de Rondônia.

² Mestre em Educação pela Universidade Federal de Rondônia/PPGE/UNIR. Bacharel e licenciada em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia.

³ Doutora em Desenvolvimento Sustentável - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/Universidade Federal do Pará. Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia.

2 A mística da benzeção e sua presença na Amazônia

A construção do processo de benzimento ou benzeção surge com a necessidade que o homem tem em se livrar de elementos que afligem seu corpo e sua alma. Inevitável considerar que o processo religioso se funde à presença da condição do desconhecimento e medo que o homem primitivo possuía em relação à natureza. Com o surgimento e desenvolvimento das sociedades humanas, verifica-se que há um refinamento em relação aos processos de cura. Nesse sentido, combina-se à mística da religião (desenvolvida e conduzida por diferentes povos e sociedades humanas) com possibilidades de magia e conhecimentos das ervas naturais. Um processo que nasce, diante das experiências de erros e acertos, em busca daquelas ervas que podem curar e aliviar o sofrimento físico do homem.

É necessário ressaltar que a mística presente na construção do ato de benzer e seu papel ao longo dos séculos é muito peculiar, envolto em idiosincrasias regionais e locais. Não podemos, portanto, precisar seu surgimento nas sociedades primitivas, uma vez que acredita-se que, como já ressaltado, diante da necessidade de cura para os males do corpo, o homem primitivo, certamente, se valeu do que a natureza poderia lhe oferecer.

Em relação à trajetória da benzeção no Brasil, parte da presença do catolicismo popular estabelece uma simbiose com a cultura ibérica e os ritos dos povos ameríndios. Portanto, um hibridismo com diferentes tradições derivadas das culturas europeias, indígenas e africanas que conviveram no território brasileiro desde o processo de colonização. Exercida por homens e mulheres a benzeção é encontrada em cada canto do mundo, entretanto, destacamos aqui o papel das mulheres, geralmente idosas neste processo. Estas apresentam como características gerais, de acordo com Sousa (2015), mães, pobres, com muitos filhos, que conhecem rezas, ervas, massagens, chás e simpatias, e tinham um “quê” de mistério, que lidavam com a magia, feitiçaria e bruxaria.

Quando se trata de situar historicamente a Amazônia e suas idiosincrasias, há uma unanimidade quanto à identidade do brasileiro destas paragens. Construiu-se, portanto, um espaço geográfico, cultural e econômico a partir de contradições e lacunas. As migrações intensificadas pelo avanço português, em seguida, pelos ciclos econômicos subsequentes na região, contribuíram para moldar traços específicos e uma identidade peculiar ao sujeito amazônida.

Com as expansões marítimas intensificadas na Europa e a conquista de novos territórios, desenrolam-se de modo subsequente profundas mudanças econômicas, sociais e culturais. De acordo com Moura (2009),

Os séculos XV e XVI revelaram uma nova possibilidade aos homens e mulheres que habitavam o “Velho Mundo” de repensarem a si próprios e o mundo que os cercava, a partir do contato com outros povos, de terras distantes, mesmo que de forma idealizada. Com a expansão ultramarina, chegou-se à América, chamada de “Novo Mundo”, refletindo, só pelo termo, o anseio pelo novo, por mudanças (MOURA, 2009, p. 58).

Assim, o europeu, carregando consigo uma visão religiosa do mundo repleta de visões fantásticas – reflexo das tradições “pagãs” na cultura popular que a Igreja não conseguiu apagar –, instala-se em territórios distantes, no além-mar. Terras “exóticas” com populações, vegetações e faunas exuberantes. No entanto, este mesmo mundo, apesar de “novo” aos olhos europeus, deveria ser moldado como reflexo do “velho” mundo.

O aspecto etnocêntrico introduzido pelo colonizador europeu atingiu o plano religioso, onde sua visão de mundo foi imposta ao indígena e posteriormente ao negro. A forma de colonização estava profundamente arraigada às crenças cristãs que vinham de modo subsequente acompanhadas de um barbarismo alienador e perverso. Nota-se que, para os colonizadores, as crenças mitológicas dos povos indígenas são classificadas como demoníacas e hostis. Portanto, essa ideia se perpetua ao longo dos séculos, sendo profundamente conduzida e, de modo inevitável, associada à cultura da benção que resulta do sincretismo religioso. Existe, portanto, neste aspecto, a tentativa do colonizador de construir

uma sociedade “ideal”, uma vez que introduz o modelo desejável do que se considera possível e necessário para os povos nativos dominados.

No período colonial e diante das situações vigentes, referentes ao ambiente inóspito na região amazônica, a presença de médicos com formação é escassa, sendo necessário e, de modo inevitável, recorrer aos recursos naturais e aos benzedores disponíveis. São os benzedores, feiticeiros, curandeiros que se tornam acessíveis para as curas imediatas e urgentes, sobretudo, nas camadas populares.

A presença de benzedores é registrada no Brasil por volta do século XVII. Os estudos e pesquisas mais aprofundadas sobre esta prática tornam-se alvo de interesse quando se detecta uma possível ameaça e uma competição aos recursos modernos da medicina institucionalizada. Já que os benzedores têm profundo conhecimento etnobotânico e se utilizam dos recursos vegetais com manejo e eficácia. Del priore (2009), enfatiza:

No período colonial, ainda sem o recurso da medicina moderna, as mulheres recorriam às curas informais e, através de gestos, palavras e fórmulas, tratavam as doenças. A visão mágica predominava e a mulher recorria às plantas – em geral ervas – para o cuidado terapêutico, além de se valer de saberes vindos da África (talismãs, amuletos) e dos conhecimentos dos índios (flora medicinal) (DEL PRIORE, 2009, p.43).

De acordo com Monteiro (1985), por volta do século XVIII e início do século XIX, iniciou-se, por incentivo da presença da família Real Portuguesa, a contratação de médicos, pois se fazia necessário iniciar um processo estrutural que deveria construir condições plenas e aceitáveis para o conforto e permanência da Família e da Corte Real Portuguesa; uma vez que esta presença trazia consigo os ares de progresso e desenvolvimento à colônia. Assim, foi necessário ter a formação de profissionais especializados no país. E, desta feita, foi criada uma Escola de Cirurgia, em 1808, na Bahia, e, em seguida, a primeira Faculdade de Medicina em 1832.

Este novo cenário na colônia conduziu as práticas de cura e rezas ao processo de demonização e assim iniciaram-se as perseguições e prisões.

Todavia, o povo recorria a estas práticas, pois, sem dúvida, eram acessíveis e eficazes na maioria dos casos. Esse fato terminou por levar a conflitos na colônia e ao que se denominou em seguida de “guerra santa” (MONTEIRO, 1985).

No período colonial, as perseguições foram implacáveis e a repressão tornou-se constante aos curandeiros e benzedeadas que fossem pegos em sua prática, eram presos ou torturados. Dessa forma, para Monteiro (1985), tornou-se necessária a formação de profissionais habilitados no país. A primeira escola a ser criada foi a Escola de Cirurgia, em 1808, na Bahia, seguida, logo após, a Faculdade de Medicina em 1832. A formação de médicos no Brasil remonta a estes primórdios coloniais. Contudo, observar-se que o atendimento médico já se inicia de modo precário, entretanto, não era estendido a toda população (MONTEIRO, 1985). Até o início do século XIX, a presença de médicos no Brasil era rara e circunscrita às grandes cidades, notadamente o Rio de Janeiro (PIMENTA, 2003).

Ainda outro aspecto a ser destacado se refere à falta de competência e desconhecimento dos novos médicos para curar mazelas da região. Portanto, a procura pelas benzedeadas não deixou de ser realizada.

A benzeção é geralmente praticada por mulheres, tendo em vista seu simbolismo ligado ao feminino e ao sagrado, são elas que possuem conhecimentos raros e específicos, pois, segundo se acredita, receberam essa dádiva herdada de seus antepassados. Entretanto, após o desenvolvimento da medicina moderna na colônia, justifica-se a prática como elo entre o demônio e, portanto, deveria ser eliminada do convívio social. As autoridades eclesásticas e científicas se incomodaram com a prática a tal ponto de incentivar a perseguição e associá-la à bruxaria (DEL PRIORE, 2009).

3 A enfermidade e a ritualização das benzas, feitiços e curas

As sociedades humanas são repletas de mitos, ritos e apresentam, de forma cadente, uma forte religiosidade sedimentada por processos elementares. Existem elementos simbólicos carregados de sacralização e

mesmo de profanação metafísica que podem ser descritos na literatura existente e encontrados em diversos estudos recentes no mundo inteiro. Autores como Strauss (1975), Oro (2006) e Eliade (2008) conduzem de forma transcendente as questões da existência cotidiana voltadas para o plano religioso, metafísico e simbólico e já realizaram importante discussão a respeito desse tema.

A cultura da benzeção carrega um traço de poder metafísico, explicado somente pela interseção divina. Desse modo, há uma relação íntima ligada ao cotidiano da população mais tradicional, em se tratando da região amazônica, destacamos as populações das ribeirinhas, que apresentam dificuldade em se deslocar para áreas urbanas em busca da prevenção ou cura de enfermidades por meio de um médico. Essa realidade, atualmente, se apresenta com dois elementos que apontam em direção contrária às benzedeadas: a medicina urbana e os conflitos religiosos das igrejas neopentecostais.

As práticas da benzeção estabelecem poder e influência nas relações sociais. São elementos culturais tão importantes que surgiram em meio à própria existência do homem, e diante da dificuldade em superar doenças inexplicáveis e mesmo adiar a morte. Assim, construiu-se um panorama da benzedura por todo o mundo em diversas culturas locais e isto é inegável.

Isso se torna claro na existência social de males do olhar – como mal olhado ou quebrante, de doenças espirituais, de visagens e mesmo as relações coletivas com santos e locais sagrados acompanha a existência da prática da benzeção, prática mediadora entre os domínios do homem e do reconhecido localmente como sobrenatural, capaz de intervir sobre tais fenômenos. Neste contexto, a benzedura emerge como um ofício fundamentado especialmente sobre a prática ritual. Sua abordagem cotidiana dos problemas da população se dá especialmente através da sua terapêutica que, apesar de incluir diversos elementos de várias ordens, é essencialmente ritual. Através de seus atendimentos, as benzedeadas não só aliviam doenças, como auxiliam problemas de várias outras naturezas, problemas de trabalho, conjugais, motivacionais e mesmo sobrenaturais (BRUSCHETA, 2015, p. 04).

Ao discutirmos os simbolismos trazidos pelas benzedeadas, por meio de sua legitimidade expressa na realização de curas de diversas enfermidades, se faz necessário compreender as práticas culturais e suas especificidades ao longo desse processo. Conforme os autores Maciel e Germano (2006), a prática da benzeção ou benzedura é conduzida por meio do uso de plantas, amuletos, orações e conhecimentos da cultura popular, e, assim, os benzedores promovem a cura de determinada doença. Cunha (2010) afirma que a crença na benzeção é carregada de magia e aspectos interdependentes, que, ao mesmo tempo, se complementam, à medida que tem como ponto de culminância a cura do enfermo. Conforme Trindade (2014), o saber e o poder da benzedeadora tornam-se uma missão dada e legitimada por Deus.

Reconhecer o dom da benzedeadora é legitimar o ofício dado a ela por Deus do qual não se deve esquivar. É a significação sagrada da medicina popular que envolve o conhecimento de plantas e ervas na cura dos males.

[...] tanto as rezas como os chás somente adquirem um sentido e, portanto, se tornam eficazes, quando inseridos no contexto do ritual. Fora dele, perde todo o seu poder, pois deixam de ser significantes e, então, não vão poder operar mudanças no discurso do paciente. E mesmo que esse ofício exija algum sacrifício, para as benzedeadas, a prática da benzeção é interpretada como uma dádiva, que tem suas obrigações (TRINDADE, 2014, p. 134).

Com efeito, há a construção da simbologia da benzedeadora como uma feiticeira que está a serviço do bem e de Deus. Todavia, sua infalibilidade é questionada a partir do momento que grupos neopentecostais a associam com as forças demoníacas que promovem o inverso de suas práticas cotidianas. Não obstante, é interessante lembrar fatos ocorridos na Idade Média e estabelecer uma analogia com os fatos atuais do século XXI. Podemos considerar que a história se repete, por assim dizer.

Na Idade Média, portanto, há relatos de mulheres consideradas bruxas, feiticeiras que realizavam encantamentos, elaboravam porções mágicas e eram velhas aparentemente indefesas capazes de lançar olhares estranhos e desagradáveis, que podiam conduzir à morte ou ao

agravo de sérias doenças (LOPES, 2015). Para a Igreja Católica, essas mulheres faziam pactos com o demônio ou eram filhas do mal e, dessa forma, deveriam ser exterminadas e excluídas do convívio em sociedade.

A benção é mais uma característica da religiosidade popular, pois a cura é a ação do divino invocada pela benzeira através da palavra (oração), sendo esta religiosidade partilhada por muitas pessoas que acreditam no fenômeno que, à primeira vista, parece pertencer às classes subalternizadas que não tiveram acesso à educação e saúde, ainda que nestas seja mais recorrente (TRINDADE, 2014, p. 134).

Todavia, a procura pelas benzeiras, portanto, se dá pela expressão do sagrado, que é representado pelo saber popular conduzido por um poder que, por sua vez, se materializa na cura. Entretanto, cabe ressaltar que, diante do processo de extinção das benzeiras, a partir do avanço das igrejas neopentecostais, verifica-se a substituição de um simbolismo por outro. As igrejas tendem a se fazer acreditar que suas formas de adoração, orações e rituais são mais sagradas e corretas. Portanto, denominamos este fenômeno de etnocentrismo moderno. Assim, esta expressão religiosa, em certos casos, acompanhada até mesmo pela mídia eletrônica, tem sido atacada, evidenciando, assim, um exacerbado e extremista comportamento por parte das igrejas evangélicas que se apresenta como intolerante frente às práticas religiosas de outros grupos na sociedade.

No Brasil, nos últimos anos, as igrejas neopentecostais têm adquirido certo crescimento e se fortalecem com uma religião que tem poder e orientação baseada no capital, como a Teologia da Prosperidade. Segundo Oro (2006), há um premente ataque às religiões afro-brasileiras por parte das igrejas neopentecostais. Isso em virtude de acreditarem que as forças do mal estão presentes em todos os lugares e quase sempre associadas a estas religiões. Há, portanto, a necessidade de uma leitura que cabe discussões mais intensas, dado o caráter da investigação enveredar pelos caminhos da intolerância religiosa e questionamentos sobre a conduta laica do Estado.

A legitimidade do saber das benzedeadas se apoia em uma dinâmica específica conduzida pelo viés da cultura ribeirinha, resultante da mescla da pajelança indígena e da cultura europeia, daí percebe-se que estes referenciais culturais dão solidez e configuram uma identidade própria para estes sujeitos, pois se trata, segundo Santos (2009), de um grande repertório de saberes materiais e simbólicos que imprime um significado de valor à vida.

Para Araújo (1959), a diversidade das práticas populares de saúde é resultado do processo de aculturação entre índios, colonizadores europeus e negros, abrangendo, enquanto dispositivos terapêuticos, uma série de técnicas, formulações, remédios e gestuais utilizados para o restabelecimento ou manutenção da saúde. As práticas populares de saúde, tanto em seu repasse quanto em sua elaboração, foi um papel desempenhado pelas mulheres ao longo dos anos. Elas eram responsáveis por cuidar da família, principalmente as mais humildes, exercendo o saber sobre a saúde que lhes fora ensinado por suas mães e avós (DIAS, 1991).

4 Do sagrado ao profano - a demonização das benzedeadas e os avanços do neopentecostalismo

Com o advento das igrejas neopentecostais no Brasil, no final do século XX e início do século XXI, observar-se que diversas práticas religiosas oriundas do catolicismo ou de heranças africanas e indígenas têm sido atacadas e, em muitos casos, estão iniciando processo de extinção, portanto, um aspecto que tem se tornado objeto de estudo na academia (ORO, 2006).

Em relação ao quadro religioso e cultural da atualidade, observar-se que as benzedeadas enfrentam invasão etnocêntrica por parte de atividades evangélicas ou protestantes, propagadas de maneira intensiva e alienante. A invasão intrínseca tem ocorrido por meio de grupos religiosos em relação à prática das benzedeadas e, em destaque, sua resistência e permanência passaram a se dispersar ocultando-se em meio às comuni-

dades. Ou seja, para que não sejam atacadas ou mesmo censuradas, as benzedeadas procuram se dispersar nas camadas populares para que não fiquem evidentes e sofram com o proselitismo do pentecostalismo que tem se materializado até mesmo por meio de atos violentos.

Destacamos a mulher neste processo, embora essa atividade também seja realizada por homens, posto que se encontram na literatura diversos estudos que destacam a mulher exercendo papel preponderante neste processo de mistificação e religiosidade. De acordo com Santos (2009),

As rezadeiras ou benzedeadas são mulheres que realizam as benzeduras, termo que abrange um repertório material e simbólico que pode ser bastante abrangente. Para executar a prática, elas acionam conhecimentos do catolicismo popular, como “súplicas” e “rezas”, com o objetivo de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual das pessoas que buscam a sua ajuda (SANTOS, 2009, p. 06).

De acordo com Santos (2009), as igrejas neopentecostais assumem o papel que em um passado histórico pertenceu à igreja católica de perseguir e exterminar socialmente os chamados seguidores do demônio. O modelo de argumentação para se cumprir estas condições é perpetrar em pessoas que passam a assumir a função de exterminadores, que são conduzidas a um proselitismo religioso. Ao discutimos os saberes e o poder das benzedeadas e sua expressividade nas comunidades em que atuam, observa-se que se trata de um ofício não remunerado, mas ao qual é digno por se tratar de representantes divinas que possuem o poder da cura. “Seus cuidados são transmitidos em palavras que envolvem e requerem atenção e toque, além de remédios e banhos à base de plantas” (CUNHA, 2008, p. 02).

5 Considerações finais

Conforme autores tratados neste estudo, a prática da chamada medicina popular, para os teóricos e para o senso comum, chamada de

benção ou reza, tem sido a forma mais pura e simples de contextualizar elementos da cultura cabocla que ainda permanecem presentes e resistentes em sua essência metafísica ligada ao sagrado.

Dessa forma, acreditamos que a presente pesquisa possa viabilizar estudos mais acurados a partir de uma análise mais refinada diante da investigação social, ou seja, sendo realizados “in loco”, com aplicação de entrevistas, registro fotográfico e audiovisual das benzedeadas resistentes a sua atividade. Desse modo, este material pode contribuir de forma relevante para se construir um aprofundamento teórico sobre os elementos simbólicos e religiosos que persistem e resistem na sociedade amazônica, com seus saberes e poderes cheios de significantes e significados.

A partir dessa realidade, pode-se discutir sobre as tendências atuais voltadas ao papel das benzedeadas que resistem a suas práticas de melhoramento ou cura da saúde. Trata-se, portanto, de aprofundar este estudo e enveredar para os caminhos de empoderamento dessas mulheres. Ademais, é necessário trazer à tona, não somente no meio acadêmico, mas nas comunidades populares, a importância e necessidade que uma figura representativa como a que as benzedeadas exercem na sociedade, portanto, é condição premente para que se construa o sentimento de valorização na rica diversidade religiosa.

Referências

ARAÚJO, A.M. **Medicina Rústica**. Ed. Nacional. São Paulo, 1959. Vol. 300. 385 p. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/medicina-rustica/preambulo/5/texto>>. Acesso em: 08 dezembro de 2016.

BRUSCHETA, C. A. A. de M. O universo das benzedeadas: Uma análise ontológica e semiológica da prática ritual e das narrativas de benzedeadas de Rebouças – PR. **Anais do Congresso ANPTECRE**, Curitiba, de 9 de setembro de 2015. v. 05, 2015, p. 205. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/59272682-O-universo-das-benedeadas-uma-analise-ontologica-e-semiologica-da-pratica-ritual-e-das-narrativas-de-benedeadas-de-reboucas-pr.html>>. Acesso em: 18 de outubro de 2017.

CUNHA, L. A. da. **Saberes e religiosidades de Benzedeiras**. 2008. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/565/423>>. Acesso em: 08 agosto de 2016.

DEL PRIORE, M. Magia e Medicina, uma união obscura. In: Del Priore, M; M; Bassanezi, C. **B. História das Mulheres no Brasil**. 9^o ed. São Paulo: Contexto, 2009. p. 90 – 91.

DIAS, N. M. O. **Mulheres**: sanitaristas de pés descalços. São Paulo: Hucitec, 1991.

ELÍADE, M. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. 2^o Ed. Martins Fontes. São Paulo. 2008.

LOPES, R. C. **Bruzas, feiticeiras e curandeiras**: a mulher na Inquisição. Disponível em: http://www.pimenet.com.br/noticias.inc.php?id_noticia=1341&id_sessao=2. Acesso em: 01 out. 2015.

MACIEL, M. R. A; GERMANO, G.N. **Um olhar sobre as benzedeiras de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar**. Bol. Mus. Para Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v.1, n 3. P. 61-77, set-dez, 2006.

MONTEIRO, P. **Da doença a magia na umbanda**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MOURA, E.C.D. de. **Entre ramos e rezas**: O ritual da benzeção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, 2008. p. 208.

ORO, A.P. **O Neopentecostalismo macumbeiro**. Revista USP. São Paulo, n, 68, p, 319 – 322, fev. 2006.

PIMENTA, T, S. **Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX**. In: CHALHOUB, S. et al. Artes e Ofício de curas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

SANTOS, F. V. do. **O Ofício das rezadeiras como Patrimônio cultural**: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. Revista CPC. São Paulo, n.08. p. 6-35. Maio de 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cpc/article/viewFile/15647/17221>>. Acesso em: 23 junho de 2016.

SOUSA, M. B. **Saberes e práticas educativas de uma curadora da Amazônia**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, 2015. Belém: [s.n], 2015. 159 fls. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:sY-tmxoavcsJ:https://paginas.uepa.br/mestradoeducacao/index.php%3Foption%3Dcom_rokdownloads%26view%3Dfile%26Itemid%3D25%26task%3Ddownload%26id%3D704+%&cd=1&hl=pt-PT&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 30 de junho de 2017.

STRAUSS, C. L. **O Feiticeiro e sua magia**. In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. p. 193-213, 1975.

TRINDADE, D. do C. **As benzedeadas de Parintins**. Práticas, rezas e simpatias. EDUA: Manaus, 2013.

Capítulo 16

A Amazônia rondoniense, os mortos e as formas populares do culto às almas

*Marco Antônio Domingues Teixeira*¹

*“Caminheiro que passa pela estrada
Seguindo pelo rumo do sertão
Quando vires a cruz abandonada,
Deixa-a em paz dormir na solidão.”*
(Castro Alves - Cruz de Estrada, 1865.)

1 A morte e a “Descoberta da alma”

A morte sempre significou uma barreira intransponível a qualquer ser vivo. É a completude do ato de existir e de findar a própria existência. Foi tratada sob variadas formas por diferentes grupos humanos que, não encontrando recursos para superá-la, apelaram ao sentimento religioso e à existência de uma inteligência maior capaz de dar sentido aos atos de viver, acumular conhecimentos e ações, e depois morrer. Aparentemente, tudo isso sempre foi incompreensível para a humanidade, pois não faz sentido acumular tanto conhecimento para que tudo se perca com a morte.

Portanto, acreditava-se que a memória e o conhecimento, que integravam o saber, eram uma parte invisível do próprio ser humano: sua alma. Era nela que residiam as virtudes, o desejo de saber e realizar coi-

¹ Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia/UNIR. Leciona nos Mestrados de História e Estudos Culturais/PPGHEC; Direitos Humanos e Exercício da Justiça/PPGDHJUS e no Doutorado de Educação PPGDED. Coordenador do Grupo de Estudos e pesquisas Interdisciplinares Afro Amazônicos/GEPIAA. E-mail: marcoteixeira204@gmail.com.

sas, as inclinações para o bem ou para o mal e, principalmente, a vontade de superar e vencer as limitações, vistas, em grande parte, como pecados a serem derrotados.

Não havia certezas de onde residia essa parte “invisível” do ser humano. Onde estava localizada? Em que parte da anatomia humana encontrava-se a alma? Para os egípcios e cristãos, certamente era no coração: um órgão superior, capaz de comandar todos os demais. Tanto nas cerimônias de mumificação do corpo quanto na iconografia cristã, o coração recebe atenções especiais.

Não está claro para as Ciências Humanas quando a “Alma”, como uma parte espiritual e imortal do “eu”, que vive e morre, foi “descoberta” ou percebida em alguma cultura antiga. A palavra “*Alma*” é um termo equivalente ao Hebraico “*néfesh*” e ao Grego: “*psykhé*”; “*okàn*” para o yorubá e “*iumchim*” para a língua Poyanawá que deriva do tronco Tupi. Etimologicamente, a palavra deriva do Latim *animu* (ou *anima*), que significa “o que anima” ou o que dá vida e movimento.²

Acredita-se que a noção de sobrevivência de uma parte do ser vivo após a morte tenha raízes muito antigas, na verdade, muito mais do que as próprias manifestações das religiões ancestrais. Os primeiros enterramentos descobertos indicam a crença em uma viagem transcendental e foram localizados no Oriente Médio. Sua ocorrência data de mais de 50.000 anos, enquanto as religiões antigas e já estruturadas talvez alcancem os 20.000 anos. Finger, em 1994, observou que é muito provável que mesmo homínidos, anteriores à espécie humana moderna e atual, tenham notado que traumas cranianos fossem capazes de alterar o funcionamento normal das atividades mentais, causando alucinações, perdas de memória, convulsões e alterações no comportamento (FINGER, 2014).³ Estes transtornos eram

² Para as traduções do termo alma utilizamos o Google Tradutor online, o dicionário Tupi Guarani, disponível em <https://www.dicionariotupiguarani.com.br/poyanawa/> e a etimologia da palavra alma. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Alma>

³FINGER, S. Origins of neuroscience: A history of exploration sin to brain function. New York: Oxford Press. 1994. Citado por CASTRO, Fabiano dos Santos e LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, mente e cérebro na pré-história e nas primeiras civilizações humanas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*. Print version ISSN 0102-7972. Psicol. Reflex. Crit. vol.23 no.1 Porto Alegre Jan./Apr. 2010

atribuídos a uma condição sobrenatural que, aos poucos, vai sendo identificada como espírito ou alma. Os campos tradicionais para este estudo foram sempre a História das Civilizações e Culturas, a Antropologia, a Filosofia, a Teologia e os estudos das Religiões e, atualmente, a Neurociência que associa o termo “Alma” a “Mente”. Ainda de acordo com Finger:

O debate acerca da natureza da mente humana vem tomando novos rumos graças à influência do conhecimento biológico e à crescente investigação sobre a atividade neural (P. M. Churchland, 2004). O crescimento do campo das investigações sobre a localização das funções cerebrais pela neurociência tem contribuído para uma melhor compreensão dos substratos neurais da consciência humana. Entretanto, o conhecimento produzido por essa área de saber não ocorreu subitamente. Da pré-história aos dias atuais, diferentes formas de reflexão a respeito das possíveis relações entre o corpo e suas funções mentais (ou alma) foram produzidas (KRISTENSEN, ALMEIDA, & GOMES, 2001; LIU & APUZZO, 2003).⁴

A busca pelo conhecimento da alma, através do entendimento da mente, atravessa civilizações e grupos humanos ancestrais. A inteligência sempre foi um campo mal compreendido neste contexto. Somente a partir dos séculos XIX, XX e XXI a questão da sobrevivência da alma passou para além do campo religioso, ocupando espaços de estudos em debates da Física, Medicina, Psiquiatria, Neurociência. Em Ciências Humanas, esse debate tem ocorrido há mais tempo, sempre pelo viés cultural. Diversas sociedades antigas, pré-históricas ou históricas, desenvolveram diferentes formas de tentar entender as relações entre a mente, suas funções e o resto do corpo, conforme ressaltam Méndez, Botella, & Vargas II.⁵

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-79722010000100017&lng=en&nrm=iso&tng=pt Data de acesso: 24/11/2018.

⁴ CASTRO, Fabiano dos Santos e LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, mente e cérebro na pré-história e nas primeiras civilizações humanas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*

Print version ISSN 0102-7972. *Psicol. Reflex. Crit.* vol.23 no.1 Porto Alegre Jan./Apr. 2010

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-79722010000100017&lng=en&nrm=iso&tng=pt Data de acesso: 24/11/2018.

⁵MÉNDEZ, F. G. R., Botella, M., & Vargas II, L. (2001). Medicina y teorías de La enfermedad y nel Viejo Mundo: La antigüedad remota. *Revista del Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias*, 14(1), 178-195. In: CASTRO, Fabiano dos Santos e LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, mente e cérebro na pré-história e nas primeiras civilizações humanas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*

Para os povos da antiguidade, a etiologia das doenças, tanto físicas quanto mentais, estava associada ao sobrenatural. Por outro lado, os próprios mortos deveriam ser aplacados em suas necessidades, mágoas revoltas e ira, sempre que possível, sendo-lhes oferecidos sacrifícios, fogo, luzes, alimentos, mel, bebidas e presentes. Cada cultura tinha sua própria lista de oferendas a serem entregues a esses mortos, de acordo com sua importância social em vida ou com a capacidade de causar transtorno aos vivos após a sua morte.

O objetivo maior da veneração aos mortos é assegurar-lhes bem-estar, permanência na lembrança dos vivos e alianças capazes de atrair proteção, sucesso e boa sorte. O culto é, portanto, o ato físico e visível de cuidar, respeitar e reverenciar aqueles que antecedem os vivos na partida para uma outra existência cuja temporalidade pode variar de crença para crença.

2 Almas necessitam de honrarias, homenagens, cuidados e devoção

Ritos de sepultamento e oferendas aos mortos indicam que o culto às almas e aos antepassados data de períodos pré-históricos. Existem milhares de demonstrações da veneração aos mortos, do temor que inspiravam e das reverências que mereciam. Sepultamentos indígenas em urnas funerárias, ao lado de ornamentos, instrumentos de caça, fogueiras, comida e água ou os grandiosos sepultamentos egípcios de indivíduos mumificados em seus sarcófagos ou a cremação de mortos na Índia, Grécia e Roma demonstram que os mortos sempre foram alvos de honras, homenagens e devoções.

As devoções aos mortos são muito conhecidas pelos historiadores e antropólogos em diversas sociedades. Recentemente, têm recebido atenção especial por parte de estudiosos da Nova História, como Michel Vovelle, Philippe Ariès, Jacques Le Goff, Jean Claude Shimitt, Edgar Morin,

João José Reis e muitos outros. Desde a antiguidade, filósofos e outros estudiosos debruçaram-se sobre a questão da morte e dos mortos.

No contexto brasileiro, sociedades indígenas amazônicas mantiveram formas diversas de cultuar seus mortos, sempre temidos entre os mais diversos povos. Devido à diversidade de costumes e de povos, registramos aqui apenas que as tradições funerárias e as formas de honrar e cultuar os mortos foram estudadas por pesquisadores importantes desde Metraux (1979), Kurt Nimuendaju (1956), Eduardo Galvão (1996), Eduardo Viveiros de Castro (1986), Roberto Cardoso de Oliveira (2002) e Darcy Ribeiro (1996), dentre outros. Os costumes de honrar seus mortos podem incluir o sepultamento no interior de redes atadas com cordames especiais ou em urnas funerárias de cerâmica, caixões de madeira e até mesmo práticas endo-canibalísticas. Festas e rituais podem incluir a celebração dos e com os mortos que se incorporam nos vivos para beber e confraternizar. As mais diferentes culturas amazônicas perceberam a alma sob diversos aspectos. Vejamos alguns exemplos:

De acordo com Instituto Socioambiental (ISA) O povo Karipuna, que vive em Rondônia, não tem mais pajés em suas aldeias, “mas tanto Aripã como Katsiká conhecem “remédios do mato”. Já ’huj (avô materno de Aripã) foi o último pajé dos Karipuna. Por outro lado, as concepções nativas sobre o destino pós-morte da alma (-éñiñi) ainda permanecem atuantes – apesar de incorporarem o personagem “jesús” (purejapi’ nã) como o espírito (anhãgá) predador que, ao devorar o coração do humano, consoma a sua passagem para o “céu” (ywagá). Este lugar é onde vivem as almas e é quase igual à vida na terra: tem caça e peixe, mas ali só conhecem o arco e a flecha (não tem espingarda). Ali também se casam, mas não obedecem as regras de casamento: “lá no céu é igual aqui; mas, estar por aqui é melhor” (Aripã).⁶ A constatação de que viver na terra é melhor do que viver no além parece ser comum a outros credos de populações indígenas e afro-brasileiras, como os adeptos do candomblé.

⁶ ISA. Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil. Karipuna de Rondônia. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karipuna_de_Rond%C3%B4nia Data de acesso: 08/12/2018

Entre os Wari, a prática da antropofagia era comum, tanto o endocanibalismo quanto o exocanibalismo eram práticas rituais comuns. De acordo com o ISA, “O rito tinha início já na doença grave, quando o moribundo era chorado por parentes consanguíneos e afins. Desde aí, iniciava-se um canto fúnebre, em que todos se referiam ao doente/morto por termos de consanguinidade, e relembavam fatos vividos com ele. Diante da morte, o choro se intensificava. Os parentes próximos, chamados de "parentes verdadeiros" passavam então a diferenciar-se dos "parentes distantes", categoria que aí inclui especialmente aqueles efetivamente relacionados pelo casamento. Os primeiros organizavam o funeral, e os últimos o executavam.”⁷ Os rituais fúnebres destinavam-se a garantir ao morto sua continuidade nas pessoas dos parentes verdadeiros, que vinham de outras aldeias em um espaço de dois ou três dias após a morte para prantear o morto e comer, juntamente com pamonha, a sua carne moqueada, já em decomposição, o que tornava o ato ritual diferente da alimentação pela caça e, às vezes, impossível de ser executado até o final.

Para os Paiter de Rondônia, conhecidos como Povo Surui, as almas dos que morreram vagueiam por um longo e tenebroso caminho, cheio de perigos sobrenaturais como um urubu gigante que pode devorá-las; uma pedra gigantesca que ao rolar as esmaga; dejetos de um lagarto imenso as soterra; uma mulher ou um homem com órgãos sexuais descomunais amedrontam os homens ou mulheres que chegam a esta região dos mortos. Somente as almas de pessoas corajosas irão superar tais horrores e chegarão a um outro local, belo, seguro e convidativo, junto com todos os que já foram pajés. Aos que nunca tiveram coragem ou aqueles que cometeram incesto, uma segunda morte os espera; estarão condenados a uma vida como almas errantes e sofredoras em aldeias das fantasmagóricas imprestáveis. O nome do morto não deve nunca mais ser pronunciado para que sua alma não ronde os vivos e para que ele faça em paz a travessia final.

⁷ Idem. Povo Wari disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wari%27>. Data de acesso: 08/12/2018.

Entre os membros das sociedades africanas ocidentais, traficados como escravizados para a América, a partir do mercantilismo, a morte impunha rituais próprios conhecidos no Brasil como Sirrum entre os Jeje, Axexê entre os Yorubá ou ainda Zerin, entre os Angola. As mulheres mortas integram um todo feminino, temido e poderoso, conhecido como Yia-Mi Osorongá, ao passo que os homens que cumprissem em vida suas missões específicas poderiam viver como pais ancestrais, Babás-Eguns ou simplesmente como mortos insaciáveis e apavorantes, os Aparikás.

A morte, um personagem sobrenatural denominado Iku, exige desses povos, ainda hoje, prolongados rituais em honra à alma do defunto, que se estendem até o sétimo ano da passagem do morto dessa vida para a outra. Os rituais de morte exigem uma nova raspagem do falecido, a abertura das curas que realizou em sua feitura, a quebra de seus igbás e colares rituais, além da oferenda de comidas tanto no caixão quanto no terreiro ou na sepultura, além de sacrifícios de sangue diversos, conforme a entidade a qual o morto havia pertencido em vida. Nas devoções aos Eguns, são ofertadas comidas, velas, flores e sacrifícios animais. Seus pertences são colocados no balaio de Egum, fechado com um lençol branco e despachado.

No Brasil, os rituais africanos, frequentemente, são complementados com rituais católicos como as missas, novenas pelas almas e uso de velas e flores. Algumas entidades comandam a passagem da vida para a morte, dentre elas destacam-se a Iansã do Igbalé, Ogum, Obaluaiê e Nanã Buruku, que personifica a própria morte. Os locais de veneração dos Eguns são os Igbalés e os bambuzais. No Candomblé, existe mesmo um tipo específico de culto, o Candomblé de Egugum que tem seu centro em Itaparica/BA, onde seus sacerdotes, os Ojés, controlam as manifestações físicas dos Eguns que incorporam em roupas feitas de bantés, com longas varas denominadas Isans (Ixans). Nos cultos das almas femininas, os espíritos integram um todo feminino, as Iya-MiOsorongás que vivem nas jaqueiras e têm um poder até mais temível do que os Eguns. O culto das Iya-MiOsoronás ou Ajés ou Eleyés foi difundido por sociedades secretas

femininas, dentre as quais se destaca a sociedade nigeriana Gélédés, formada exclusivamente por mulheres. Seu culto é noturno e a elas são associados os pássaros notívagos, notadamente as corujas. Homens que participam desses rituais devem usar máscaras e roupas femininas.

Aulo Barretti Filho escreve em *O culto dos Eguns no Candomblé*: "Os mortos do sexo feminino recebem o nome de ÌyámiAgbá (minha mãe anciã), mas não são cultuados individualmente. Sua energia como ancestral é aglutinada de forma coletiva e representada por ÌyámiOsorongá chamada também de ÌyáNlã, a grande mãe."⁸ O culto das Iya-MiAjé, na forma da coruja rasga mortalha ou corujas de igrejas, tem correspondência no imaginário amazônico com as MatintaPereras. Sérgio Ferreti considera que o culto das Iyá-Mi Osorongás encontra correspondência no Tambor de Mina com o culto a NochêNaê, que tem o poder de se transformar em pássaros noturnos.⁹ Neste e em diversos outros casos, há enormes semelhanças entre as culturas populares africanas na Amazônia e nos países de origem dos escravizados brasileiros na África.

Nas religiões de caráter afro-brasileiro e afro-indígena, as formas de devoção e culto aos mortos variam e podem incluir o transe e a possessão dos vivos pelos mortos, rezas, velas, flores e cânticos. Oferendas como cigarros, charutos, bebidas alcoólicas ou não, comidas variadas, tecidos, vestimentas, flores, bijuterias e outros elementos fazem parte dessas devoções que ainda incluem festas específicas para as várias categorias de entidades espirituais que passaram pela vida terrena e pela morte. Dentre essas categorias, podem estar Caboclos, Exus, Pombas Gira, Eguns, Erês e outros. Cada devoção ocorre em espaço específico como: jardins, cemitérios, matas, igarapés, florestas, encruzilhadas, porteiras, praças e igbalés.

O dia específico de culto aos mortos nas religiões de matriz africana é a segunda feira, dia consagrado a Obaluaiê/Omulu, e que corresponde ao dia de devoção às almas no catolicismo popular.

⁸ FILHO, Aulo Barretti. O culto dos eguns no Candomblé. Disponível em: <https://aulobarretti.wordpress.com/revista/o-culto-dos-eguns-no-candomble/>; data de acesso: 08/12/2018

⁹ FERRETI, Sérgio. Querebentã de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas. São Luis, EDUFMA, 1989. P186.

Em Rondônia, as práticas afroreligiosas ligadas ao culto aos mortos e suas almas receberam menores rituais do que em outros estados como a Bahia e o Rio de Janeiro. Rituais completos de Axexe raramente são levados a cabo, sendo que, na maioria dos casos, os religiosos são enterrados em rituais híbridos que mesclam as práticas fúnebres católicas com tradições afro-brasileiras. No entanto, o culto a Egum é mantido em algumas casas, muito embora, de forma discreta e quase imperceptível. Os balaio dedicados a Egum são comuns em rituais que se destinam a livrar os vivos dos transtornos causados por alguma alma de morto, normalmente chamados Aparikás, uma vez que Babá Egum deve receber honras e louvores por se tratar de um ancestral reverenciado.

3 O cristianismo e a sobrevivência das almas

No cristianismo tradicional, cada indivíduo é dotado de uma alma imortal que deverá responder a Deus por seus atos ao longo da vida. As almas recebem tratamentos diversos em cada uma das expressões religiosas do cristianismo e, neste contexto, pode-se destacar as formas de culto católicas e ortodoxas, protestantes e evangélicas e a do espiritismo cristão Kardecista.

Brustolin e Pasa afirmam que:

Na Teologia, Rahner, influenciado pelas ideias existencialistas de Heidegger, percebe a morte sempre presente ao longo da vida. O teólogo refere-se à presença da morte em tudo o que fazemos. Ele traduziu para a Teologia o conceito de Heidegger, de ser-para-a-morte. A expressão significa o processo concreto da crescente acumulação de elementos da morte na história da vida humana. Na interpretação rahneriana, em todas as experiências de debilidade, doença e desilusão, o ser humano morre um pouco.¹⁰

¹⁰ BRUSTOLIN, Leomar Antônio e PASA, Fabiane Maria Lorandi. **A morte na fé cristã**: uma leitura interdisciplinar. Teocomunicação, Porto Alegre v. 43 n. 1 p. 54-72 jan./jun. 2013. P. 59. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/14187/9423> Data de acesso: 08/12/2018.

O catolicismo afirma que, após a morte, a alma pode passar por diferentes situações, sendo enviada a destinos sobrenaturais variados como o Céu, reservado aos bons e aos puros; o Inferno, reservado aos maus e aos impuros ou ainda o Purgatório, lugar de purificação e purgação passageira, com tempos diferenciados para cada alma, mas que traz a certeza da salvação final.

Estando presente a possibilidade de abreviamento das aflições do purgatório, tanto pela purgação e arrependimento do morto quanto pela intercessão dos santos mortos e dos fiéis ainda vivos, através de missas e outras devoções, a Igreja utilizou-se amplamente da noção de purgatório para os mais diversos fins, inclusive o lucrativo comércio das indulgências, que terminaria por levar à Reforma Protestante.

São Tomás de Aquino argumentou que a purificação que ocorre após a morte é feita por meio de sofrimentos penais. Nesta vida, podemos ser purificados por obras de reparação, mas, após a morte, isso já não é possível. À medida que não conseguimos alcançar a pureza completa por meio das obras da terra, precisamos e podemos ser purificados depois, na vida do porvir. “Essa é razão”, afirmou Tomás, “por que postulamos um purgatório ou um lugar de purificação. (ERIKSON, 1992, p. 490).¹¹

Voltando a Brustolin e Pasa, nos deparamos com os problemas da modernidade e da pós-modernidade diante da questão da morte e da eternidade da pós-vida. A dúvida quanto à pós-vida tem sido um processo crescente nas sociedades ocidentais. Quebras de regras religiosas para enterramentos e observância de ritos fúnebres crescem a cada dia.

A Teologia também é consciente de que a questão da morte é um problema insolúvel. O silêncio, as superstições e os medos expressam a sua ansiedade diante da possibilidade de morrer. Nesse sentido, o racionalismo pós-industrial provocou um retardo cultural, que não poupa nem mesmo os se-

¹¹ Citado por MENDES, Caleb Bezerra e NOVAIS, Levi Inácio de. **O pós-morte na visão grega, judaica e cristã: uma abordagem bíblica da condição do homem entre a morte e a ressurreição.** Monografia apresentada ao curso de bacharel em Teologia da FUNVIC - Fundação Universitária Vida Cristã, Faculdade de Pindamonhangaba. Pindamonhangaba, 2016. P 17.

guidores de religiões. No próprio Cristianismo, esse é um tema que perdeu sua tensão escatológica. (BRUSTOLIM e PASA. Op.cit. p. 62).

A morte vem sendo progressivamente deslocada de seu lugar milenar no campo religioso e passada ao campo medicinal e deste ao campo da tecnologia. Os objetivos, entretanto, ainda são semelhantes, superar o drama da finitude e encontrar alguma maneira de continuar a existência a partir de algo que agora passa a se chamar inteligência individual e identidade. De uma outra forma, busca-se a eternidade e a superação do medo de se deixar de existir. Essas novas áreas de conhecimento, estudo e pesquisa situam-se em ciências diversas como as neurociências, a informática, a física quântica e a parapsicologia.

4 O inferno, o purgatório e o céu

No entanto, tem perdurado por 2000 anos, a crença ocidental em paisagens sobrenaturais e lugares espirituais que estão reservados pela Divindade para acolherem as almas dos mortos. A doutrina cristã, predominantemente mediterrânea e europeia até o século XVI, e globalizada a partir da Expansão Marítima, apresenta destinos sobrenaturais específicos para os mortos. Os espaços demarcados pelas doutrinas cristãs são o Céu que pode ir do Jardim do Éden a Jerusalém Celestial. O Inferno, ou submundo das trevas, local de eterno tormento e sofrimento interminável e o Purgatório, uma terceira paisagem intermediária que, a princípio, foi tida como uma doutrina herética no cristianismo, mas que, ao longo da Idade Média, foi sendo apropriada pela doutrina católica e profundamente utilizada para os mais diversos fins de controle do clero sobre os fiéis. Neste contexto, até o Concílio do Vaticano II (1961/65), ainda se pregou a existência de uma outra paisagem do *além*, reservada aos natimortos e aos justos não batizados, onde, semelhante ao Hades Grego, a alma viveria sem os sofrimentos infernais, mas distante, também, da beatitude.

As paisagens do além cristão são magistralmente descritas por Dante Alighieri na obra “A Divina Comédia”, um dos grandes marcos renascentis-

tas da literatura mundial em todos os tempos. Em artigo apropriado, abordaremos, com maiores cuidados, esses lugares sobrenaturais.

A eternidade é percebida como uma existência tanto corpórea quanto incorpórea pela doutrina católica. Os mortos já experimentam as delícias do céu caso sejam justos desde o momento de seu falecimento. A maioria, porém, irá passar por um período de purgação de suas culpas antes de poder juntar-se a Deus e seus santos pela eternidade e, por fim, aos ímpios, ficam reservados os tormentos infernais a partir de sua morte. Por ocasião do Juízo Final, os corpos ressuscitarão e a existência física e espiritual será completada no Céu ou no Inferno.

Assim, as almas requerem uma série de cuidados dos vivos para assegurarem seu descanso e evitar sua perdição. Conforme cita Renold Blanc:

A tendência que os textos que atinentes sugerem é que Deus quer que nos lembremos e rezemos pelos mortos. Que, embora invisíveis, eles não estão ausentes. Que formamos uma só grande família de vivos, uma na peregrinação outras na prática, todos louvando a Deus. A teologia irá usar outra linguagem e dirá: existe o corpo místico de Cristo e a comunhão dos santos. É exatamente isto que nos ensina o texto mais lúcido em 2. Mac. (12.39-46).¹²

Esses cuidados e devoções vão desde um velório e sepultamento adequados, até uma série de práticas intercessórias para que Deus se apiede da condição do morto e o resgate para si. O velório católico é marcado por extenso simbolismo, incluindo caixão, crucifixo, terços e outros elementos de devoção. Ao morto são ofertadas, ainda, flores e velas, para que sua passagem para a outra vida seja iluminada pela luz eterna.

5 Formas ortodoxas e formas populares de devoção às almas

Os rituais romanos de encomendação das almas começavam pela preparação para a boa morte. As práticas fúnebres implicavam na con-

¹²BLANK Renold J., *Nossa vida tem Futuro*. Editora Edições Paulinas, 1991, São Paulo, p. 59

tratação de pessoas diligentes e preparadas para lidar com a morte. Mulheres especializadas no trato com o cadáver banhavam e vestiam-no, conversando com ele para que cooperasse, fechasse seus olhos para o mundo e os abrisse para Deus. Se o cadáver enrijecesse rapidamente era sinal de que ninguém da família morrerá em tempo breve. Caso ele permanecesse flexível com o aspecto de frescor, era um sinal de que outros iriam acompanhá-lo em breve. Para impedir que o morto retornasse para buscar mais alguém, devia-se ornamentar o caixão e a sepultura com rosas brancas, que o manteriam em seu local de repouso, impedindo o seu retorno a fim de levar consigo mais alguém.

A boa morte implicava em cuidados por parte tanto do moribundo, quanto daqueles que o cercavam. A presença de médicos era indispensável e seus juízos sobre a evolução da doença e a proximidade da morte eram acompanhados por uma grande assistência composta pela família e pelos mais próximos. A visita de um padre para administrar os últimos sacramentos era fundamental, pois assegurava tranquilidade ao doente e a seus familiares. Ao redor do leito do enfermo, eram colocados quadros e imagens de Santos, um crucifixo estaria à mão para ser segurado pelo doente no instante do último suspiro e as velas eram acesas diante das imagens e dos oratórios, tanto para oferecer alguma luz ao ambiente que estava fechado para se impedir a entrada do diabo e das hostes infernais, quanto para impedir as más sombras (assombrações) que estavam rondando o local. O moribundo era encorajado a arrepender-se de suas culpas e a aceitar com dignidade os seus sofrimentos e deveria reconciliar-se com todos aqueles que houvesse ofendido. Rezadeiras mantinham-se próximas ao leito, puxando as rezas e a família permaneceria ao lado do doente até o seu passamento.

A administração do viático, a confissão e a última comunhão eram concedidas a partir do pedido feito pelo agonizante ou por alguém em seu nome. A caridade cristã determinava que ninguém poderia recusar este auxílio ao moribundo. O padre que administraria o sacramento era um vigário ou sacerdote autorizado que poderia oferecer os consolos dos

últimos sacramentos. Em solene procissão, o sacerdote, acompanhado pelos ajudantes e por rezadeiras, atravessava a distância entre a casa do enfermo e a igreja, coberto por um pálio e precedido por uma cruz iluminada por duas chamas.

Se o moribundo era pessoa de destaque social, a procissão era acrescida de soldados com armas voltadas para o chão e por músicos e seus instrumentos. As despesas com todo esse aparato eram determinadas na parte testamentária conhecida como terça, onde se especificavam os gastos com os preparativos para o funeral e as preces e missas pela alma.

Morrer sem os sacramentos era considerado como uma situação de extremo perigo para a alma e para a tranquilidade social. Os representantes da política brasileira, durante o século XIX, esforçaram-se por assegurar a tranquilidade do último momento, aprovando leis que criavam novas paróquias com número de padres suficientes para atender a todos, de forma que não se deixasse ninguém morrer sem a extrema unção.¹³As Irmandades religiosas ligadas à Boa Morte e ao Santíssimo Sacramento recebiam generosas doações de particulares e do Estado, a fim de poderem prestar adequadamente seus bons serviços aos que delas necessitassem.

Os ritos fúnebres referentes ao velório, cortejo e sepultamento iniciavam-se com a higiene do morto. Este deveria ser imediatamente banhado, ter suas unhas e barba aparadas, cabelos bem cortados e penteados, para receber os visitantes durante o velório. A roupa preferida até o século XIX era o hábito da Irmandade ou a farda que identificasse sua profissão e cargo. As mortalhas eram preparadas pela família do falecido segundo suas instruções.

O defunto era colocado com os pés em direção à rua e ao local de seu túmulo, para onde deveria ser levado como se fosse andando. A posição de entrada no mundo dos mortos é inversa à do nascimento, quando se entra no mundo dos vivos. As roupas devem ser novas, preferencialmente. Em muitas famílias ainda permanece o costume antigo de deixar uma roupa preparada exatamente para o caso do sepultamento.

¹³ João José Reis. **A morte é uma festa**. São Paulo, Companhia das Letras. P. 109.

Maria de Lourdes Bandeira¹⁴, ao estudar a Comunidade de Vila Bela da Santíssima Trindade, observou que, no caso de não se possuir roupas novas, as vestimentas deveriam estar limpas, bem passadas e engomadas e sem remendos e rasgos. Os sapatos não poderiam estar empoeirados, para que a alma ao ver a poeira, lembrança do mundo dos vivos, não sentisse vontade de voltar. As mãos do morto devem ser amarradas com um rosário, evitando que ele se perdesse e fosse puxado pelo demônio. Nas mãos, ele deve segurar uma cruz que o ajudaria nas suas últimas batalhas pela salvação de sua alma. Os vivos devem fazer companhia ao morto em sua última noite sobre a terra, quando os demônios estarão disputando a sua alma. A função dos vivos era manter afastados os maus espíritos através de rezas e ladainhas, ou ainda cantos religiosos. Os parentes deveriam suportar a noite com dignidade e tristeza contrita.

O pranto convulsivo também era desejado e mostrava ao defunto que ainda podia ouvir os vivos e perceber o quanto era estimado. Para reforçar a estima do morto, os mais abastados contratavam carpideiras profissionais que passavam a noite e o dia do velório chorando, se lastimando e lamentando o seu passamento. Muitas pessoas deixavam recursos em testamento para serem distribuídos aos pobres que comparessem ao velório e ao cortejo.

Durante os velórios e ainda por ocasião dos sepultamentos, podia-se mandar recados pelo morto para outros mortos que o haviam precedido na eternidade. Durante a noite e ao longo de todo o dia, deveriam ser servidas comidas e bebidas aos presentes, a fim de que se mantivessem firmes em seus postos de vigília contra a própria morte e seus perigos instalados por ocasião do falecimento.

Muitas das carpideiras frequentavam, compulsivamente, todos os velórios, mesmo sem terem sido contratadas, aproveitando a oportunidade para se banquetearem. Os alimentos poderiam ser desde bolos, biscoitos e pães, até refeições mais completas com pratos de carnes, massas e feijões. Servia-se ainda café, chás, sucos e refresco, aguardente e

¹⁴Maria de Lourdes Bandeira. **Território Negro em Espaço Branco**. São Paulo, Brasiliense, 1988.

vinhos. Rezas e cânticos se alternavam puxados por uma rezadeira ou um rezador de confiança. Ao lado de fora da casa, permanecia um certo clima anedótico destinado a espantar o fantasma da morte, assegurando a permanência da vida.

6 A encomenda das almas no ritual católico romano

A devoção às almas é antiga e segunda-feira é considerado o dia especial de exercer as práticas devocionais como novenas, acender velas no quintal, ou fora de casa, em cruzeiros, ir aos cemitérios e igrejas. Novembro é o mês consagrado à devoção das almas. Nesta parte de nosso estudo, procuraremos entender como a igreja organizou e ensinou aos fiéis a devoção às almas do purgatório e às Santas Almas Celestiais. Nosso estudo terá por base a obra de Monsenhor José Basílio Pereira, denominado “O Mês das Almas do Purgatório”. Para tanto, utilizamos a 10ª edição da publicação datada de 1943, em Salvador, Bahia, com Nihil Obstat assinado pelo Frei Bruno Moss, OFM e reimprimatur de Mosenhor Annibal Matta, ambos datado de 1942.¹⁵ Outra fonte importante para o entendimento dos rituais de exéquias e encomendação das almas dos fiéis defuntos é o Ritual de exéquias - encomendação e sepultamento, Rio de Janeiro, Coroinhas da Arquidiocese do Rio de Janeiro.¹⁶

A encomendação das almas era uma função sacerdotal, custeada, na maior parte das vezes, pela irmandade religiosa à qual o morto pertencia. O ambiente deveria ser totalmente preparado para o velório e o cortejo fúnebre subsequente. A duração média dos velórios, no Brasil, era de 24 horas, mas, em outros países, os rituais poderiam se prolongar por vários dias e com horários determinados.

¹⁵ PEREIRA, Mons. José Basílio. O mês das almas do purgatório. Editora Mensageiro da Fé Ltda. — Salvador — Baía, 1943. P.9. Editado, formatado e revisado por Carlos Alberto de França Rebouças Junior Fortaleza, 27 de março de 2011.

¹⁶ Ritual de exéquias - encomendação e sepultamento, Rio de Janeiro, Coroinhas da Arquidiocese do Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://coroinhasrj.blogspot.com/2011/03/ritual-de-exequias-encomendacao.html> Data de acesso: 12/08/2018

Ao velório seguia-se o cortejo, tendo um padre, acompanhado por coroinhas incensando o caminho, aspergindo água benta e pronunciando orações. Na maior parte das vezes, até o início do século XX, os cortejos fúnebres seguiam a pé. O morto era transportado em caixões que poderiam ser alugados, dependendo das posses da família. Os muito pobres terminavam enterrados em redes amordaçadas para que o morto não pudesse retornar.

O trajeto até o local de enterramento era, propositadamente, tortuoso e prolongado, uma estratégia para confundir a alma, caso tentasse retornar ao lar. Até a terceira década do século XIX, os enterramentos eram realizados nos interiores das igrejas, havendo lugares bem definidos para cada categoria de defunto. A partir das Regências, o sepultamento em cemitérios ganha força, na medida em que a morte deixa de ser somente um fenômeno religioso e passa a ter uma perspectiva médica.

Após o Concílio do Vaticano II, o ritual de encomendação da alma foi bastante simplificado, sendo composto por um Cântico Fúnebre Inicial seguido da bênção e as orações pelo morto. A seguir, são realizadas as primeiras leituras (2Cor 5, 1.6-10), o Salmo responsorial Sl 130 (129), 1-2.3-4ab.4c-6.7-8, a leitura do Evangelho (São João 11,17-27), o sermão, as orações e os cânticos finais.¹⁷

7 Devoções populares às almas dos mortos

Segundo Soledade Martinho da Costa,

Independentemente das celebrações piedosas pelos defuntos, sobrevive um outro culto que, desde há séculos, se presta às almas do Purgatório. Manifesta-se pela existência de pequenos altares ou nichos construídos em pedra ou cimento, guarnecidos por pequenas imagens religiosas esculpidas em pedra ou barro ou pintadas de forma singela em azulejo, alusivas a santos ou ao Purgatório.¹⁸

¹⁷ idem

¹⁸ COSTA, Soledade Martinho da. **O culto aos mortos**. IN: Sarrabal. Disponível em: <https://sarrabal.blogs.sapo.pt/63790.html> Data de acesso 08/12/2018.

Em todo o Brasil, como em outros países latino-americanos de maioria católica, tal devoção aos mortos não passa despercebida. No século XIX, essa prática já é citada no poema de Castro Alves, “A Cruz da Estrada”¹⁹.

Imagens em madeira, cimento, pedra, argila e, atualmente também em resina, na sua maioria absoluta de gosto e conformação popular, povoam as beiras de estradas urbanas e rurais de diversas cidades e regiões. Geralmente, marcam o lugar de alguma morte violenta por acidentes com veículos (de tração animal ou automotores) ou homicídios ou afogamentos ou ainda alguma outra forma de morte que fuja à normalidade.

De acordo com Camila Cardoso:

Segundo líderes religiosos locais e moradores, o costume surge de uma cultura popular fortemente ligada à fé e à oração, onde familiares e amigos rezam pela alma e pelo bom descanso do finado. Tal manifestação lembra facilmente o “Dia de Finados”, um costume trazido pelos portugueses ao Brasil, que se disseminou pelo país, além do ritual católico da “Recomenda das Almas.”²⁰

As devoções da religiosidade popular brasileira se formam a partir de uma herança múltipla, baseada no catolicismo português e outras práticas populares de povos negros ou indígenas. A partir do século XIX, rituais protestantes passaram a integrar o contexto das cerimônias fúnebres e as homenagens aos mortos. O catolicismo popular contrastou com o projeto de romanização da Igreja no Brasil²¹, quando a fé passou

¹⁹ ALVES, Antônio Frederico de Castro (1847-1871). Poeta brasileiro ligado ao movimento Romantista. Nomeado “poeta dos escravos”, sua obra representa a maturidade da corrente romântica, com posturas mais críticas, e transição, pois sua perspectiva crítica apontava para o Realismo. Compôs A Cruz da Estrada em 1865, na cidade de Recife.

²⁰ CARDOSO, Camila. **Cultura religiosa muda paisagens urbanas e rodovias Símbolos em barro, cimento e madeira molduram duramente os caminhos da população.** Disponível em: <file:///C:/Users/Notebook/Downloads/595-1907-1-PB.pdf> Data de acesso: 20/11/2018.

²¹ Em finais do século XIX, a Igreja Romana começou um processo de valorização sacramental, no lugar do devocional, clericalizando as práticas religiosas e distanciando-se do Estado. A situação apresentou-se em episódios específicos como a ordem do Imperador Pedro II de prender os bispos de Belém e Olinda. No entanto, o processo de afastamento entre a Igreja e o Estado começa a se reverter com o Varguismo, na década de 1930, e a reaproximação com o Estado Brasileiro manteve-se até o Vaticano II e os anos iniciais da Ditadura Militar (1964/85). Foi Rui Barbosa (1843-1929) o primeiro a servir-se do termo romanização (BARBOSA, 1877, p. CLXXXVII) para designar o movimento de controle do papado sobre a Igreja Católica no Brasil durante o século XIX. Para ele, esse movimento era a ação explícita do “romanismo”, vocábulo típico dos anticlericais e antiultramontanos da época, para contrapor-se e sobrepor-se ao poder dos Estados. In: AQUINO, Mauricio de. **O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação.**

por um verdadeiro processo de burocratização. Elementos devocionais populares foram sendo eliminados e qualificados como superstição, e o clero passou tanto por um processo disciplinar mais apurado quanto por um procedimento de instrução teológica romana mais consistente.

Rezas, devoções e práticas consideradas heterodoxas começaram a ser banidas do contexto religioso nacional, embora, em grande parte, tenham sobrevivido nos meios religiosos populares. Neste sentido, ainda sobrevive um conjunto de práticas de origens diversificadas, como banhos de ervas para limpeza dos corpos após um funeral, utilização de plantas especiais para o resguardo das almas dos mortos, dos vivos e de suas moradias, oferta de flores e velas em cruzeiros e em capelas e santos de beira de estrada, além de novenas, rezas e procissões.

Vale ressaltar que a base das devoções populares é a ausência prévia do clero. Na maior parte dos casos, é uma rezadeira ou um rezador idoso, sempre gozando de autoridade e reconhecimento por parte da comunidade, que comandam as preces. Tais devoções populares têm motivação variada, tais como o alcance de graças, pedidos de clemência ou solução para problemas. Esse conjunto de piedoso pode ser público ou privado e, para este trabalho, pensamos em algumas dessas práticas tradicionais.

8 A devoção às almas do purgatório

A obra católica “O mês das almas do purgatório”, de 1943, admite que as almas do purgatório necessitam de intercessão e práticas devocionais para o abreviamento de suas penas:

As penas durarão pouco em relação às penas do inferno que são eternas, mas, consideradas em si mesmas, podem durar muito tempo. A Igreja autoriza os sufrágios de aniversário por muitos anos e até durante séculos: o que faz supor que as almas podem ficar todo esse tempo no Purgatório. Autores

respeitáveis, entre outros Belarmino, admitem que haja pecadores detidos no Purgatório até o fim do mundo.²²

Ao contrário do que afirmou Santo Agostinho, a Igreja passou a reconhecer que existe entre os fiéis vivos e mortos a comunicação através das boas obras. De acordo com o texto final do Concílio de Trento (1545/1561):

A Igreja católica, esclarecida pelo Espírito Santo, aprendeu nas divinas Escrituras e na antiga Tradição dos Santos Padres e tem ensinado nos grandes Concílios que há um Purgatório e que as almas detidas nesse lugar são socorridas pelos sufrágios dos fiéis e principalmente pelo precioso Sacrifício do Altar. (Conc. Trent. sess, 25.)²³

A devoção às almas do purgatório implica numa duplicidade de ações beneméritas. Fiéis vivos rezam pelos fiéis mortos, sofredores no purgatório e estes, por sua vez, conformados com o juízo pelo qual passaram, sofrem resignadamente e rezam pelos vivos para que não precisem passar pelos mesmos sofrimentos. São Belarmino (SJ) considera que os mortos podem e devem vir em nosso auxílio, por que os membros (no caso a igreja) devem agir conforme a cabeça (no caso Jesus), formando um só corpo com uma só vontade. “Todavia, a Igreja em seu culto externo não pratica a invocação das almas do Purgatório.”²⁴

A principal intercessora pelas almas do purgatório é a Virgem do Carmo, considerada a padroeira da boa morte. Seus devotos, segundo a tradição, são avisados precocemente de sua própria morte, tendo, assim, tempo para prepararem-se e arrependem-se, recebendo os sacramentos, perdando os que lhe quiseram mal e recebendo, antecipadamente, o perdão divino. De acordo com a tradição popular, aqueles que utilizaram o escapulário e cumpriram as demais devoções receberão a graça da saída do purgatório para o céu no primeiro sábado após a sua morte.

²²PEREIRA, Mons. José Basílio. **O mês das almas do purgatório**. Editora Mensageiro da Fé Ltda. — Salvador — Baía, 1943. P.9. Editado, formatado e revisado por Carlos Alberto de França Rebouças Junior. Fortaleza, 27 de março de 2011.

²³ Idem. P. 9.

²⁴ Idem. P. 10

Aos mortos estão reservadas devoções especiais tais como: a prática das boas obras e da caridade em intenção aos mortos, orações individuais, familiares e grupais, ladainhas pelos fiéis defuntos, recitação do Salmo *De Profundis*, novenas específicas pelas almas santas e sofredoras que se encontrem no céu ou no purgatório.

Ainda de acordo com Mons. Basílio Pereira²⁵, a devoção é composta pelas seguintes práticas: Dia 1 A vigília dos mortos; Dia 2 Lembrança dos mortos; Dia 3 Lembrança dos mortos; Dia 4 Relações com os mortos; Dia 5 Relações com os mortos; Dia 6 A depositária das recordações; Dia 7 Consolação; Dia 8 Consolação; Dia 9 Felicidade de ser útil aos mortos; Dia 10 Esperança; Dia 11 Esperança; Dia 12 Esperança. O sofrimento das almas do Purgatório é apresentado no 13º Dia da devoção, sendo o primeiro deles a Privação dos sentidos; o segundo seria a Pena do dano; o terceiro sofrimento seria a Impossibilidade de acudir-se a si mesmos, mas capazes de zelosamente intercederem pelos vivos. O quarto sofrimento é O conhecimento e reconhecimento da própria culpa e dos próprios pecados. O quinto sofrimento O olvido em que caem as almas do purgatório. O sexto sofrimento é A incerteza do tempo que durará o sofrimento.

A partir do 19º Dia, são apresentados os motivos e as formas de socorro às almas do purgatório. O primeiro motivo: O serviço que prestamos a Deus e a glória que Lhe proporcionamos. No 20º, segundo motivo: O serviço que prestamos a nós mesmos. No 21º, O terceiro motivo, que é o conjunto das principais virtudes que assim praticamos. No 22º, o Quarto motivo: O julgamento que nos espera após a morte.

A partir do 23º dia, a Igreja aponta os meios gerais e sagrados para aliviar ou livrar as almas do purgatório. O primeiro meio é a Oração, apresentada no 24º dia. Já, no 25º dia, apresenta-se a Missa como o segundo meio de alívio aos mortos sofredores do purgatório. No 26º dia, a Igreja apresenta a esmola, a caridade, o jejum e as mortificações como meio de resgatar as almas do purgatório. No 27º dia, apresenta-se O quarto meio, o ato heroico. A partir do 28º dia, é apresentado O conjunto

²⁵Idem.PP. 21 a 69.

das lições dadas pelas almas do purgatório. A primeira delas é o horror ao pecado. No 29º dia, A reparação dos pecados pela penitência. Finalmente, no 30º dia, apresentam-se as recomendações contra os pecados veniais, capazes de levar ao purgatório.

Outras devoções praticadas em benefício das almas do purgatório são: o terço e o Rosário composto por 3 terços específicos, a Via Sacra, além de invocações e novenas. Por fim, a obra de Mons. Pereira apresenta o Ofício das Benditas Almas do Purgatório.

9 O culto aos mortos nos Vales do Madeira, Mamoré e Guaporé

A pesquisa sobre a história de Rondônia e de seus costumes esbarra em dificuldades normalmente maiores do que as pesquisas de outras regiões, mesmo na Amazônia. Em primeiro lugar, deve-se citar a escassez de fontes. Os documentos são raros, muito gerais e concentram-se em assuntos referentes às questões políticas e econômicas, detendo-se pouco em questões sociais e quase nada no que se refere aos costumes e à cultura local. No tocante aos objetos da presente pesquisa, utilizaremos os relatos de viajantes e exploradores, entrevistas com pessoas antigas das comunidades e informações contidas em publicações de jornais e trabalhos sobre a cultura popular local.

No Vale do Guaporé, a colonização portuguesa deixou poucos relatos sobre os procedimentos para o preparo dos mortos, velórios e sepultamentos. Sabemos que o governador João de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres morreu em 1796 e foi sepultado na Igreja Matriz da cidade, embora não se tenha registro dos procedimentos funerários adotados.

O corpo era velado em casa e, na maior parte das dispersas comunidades ribeirinhas, não existem capelas ou igrejas. O defunto é posto sobre um caixão que é fabricado no local e a pedido da família. Geralmente, é um caixote rústico e sem ornamentos, que é depositado sobre uma mesa ou cavalete e, em cada um dos quatro cantos, acende-se uma vela que deverá ser renovada assim que se extinguir. A luz dessas velas

orienta o morto em seu novo destino, e sem ela, é provável que seu rumo seja confuso e perdido, pois a alma deve caminhar na luz. Sob a mesa ou o cavalete em que estiver o corpo, é deixada uma vasilha de barro com água para retardar a deterioração do corpo.

O uso das velas é observado ainda em rituais para localização de corpos de pessoas que morreram por afogamento e são procurados com rezas e através da vela dos afogados. Esta é posta em uma cuia e solta na correnteza, no local do afogamento. Seu curso é acompanhado com rezas e acredita-se que onde ela parar, ali o corpo estará submerso.

O velório ocorre desde o momento de apresentação do defunto na sala e dura até o momento do cortejo, quando o corpo é conduzido para o cemitério. Seu ritual implica em rezas conduzidas pelas mulheres, principalmente as rezadeiras; em anedotas e casos que são contados pelos homens e em distribuição de comidas e bebidas aos presentes a fim de ajudá-los a passar a noite e o dia ao lado do morto.

Nos Vales do Madeira e Mamoré, dispomos de esparsas informações sobre velórios e sepultamentos, a maior parte obtida através de registros de participantes de expedições exploradoras ou de membros das companhias que trabalharam na E.F.M.M., conforme aponta Neville Craig²⁶, que participou das atividades da Empresa P&T Collins nos Vales do Madeira e Mamoré em 1878.

Estes registros narram algumas das principais características dos procedimentos de trato dos mortos e de sepultamento na região durante a segunda metade do século XIX. Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que as mortes registradas são, em sua maioria, precoces e em função de fatores ambientais como a malária, ataques de indígenas e de animais, acidentes e outras doenças infectocontagiosas adquiridas na região. A insalubridade local era tanta que mesmo os que velavam os mortos e acompanhavam seus cortejos eram amparados uns aos outros, por não poderem mais andar sozinhos. *“Vi um enterro ontem. Notei que diversas pessoas iam também*

²⁶ Neville Craig. **Estrada de Ferro Madeira Mamoré**. História trágica de uma expedição. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1947.

carregadas, mas não consegui perceber se estavam mortas ou não".²⁷ O texto deixa claro ainda que o número de mortos era provavelmente muito elevado e os poucos que lhes davam sepulturas poderiam, muitas vezes, estar prestes a morrer também. O cemitério utilizado pelos trabalhadores de 1878 era localizado às margens do Madeira em uma área de Várzea pouco distante do povoado. Extremamente simples, suas sepulturas resistiram até o final do século XX, quando os novos proprietários da área destruíram-nas para poder vender os lotes como chácaras de lazer.

É do conjunto de relatos de Craig que obtivemos, ainda com precisão de detalhes, a narrativa de um velório em um dos seringais locais, pertencente a um rico boliviano, Dom Pastor Oyola.

Quando nos aproximamos, ouvimos música e os nossos canoieiros, pensando que nos esperava uma noitada alegre, apressaram-se em desembarcar. A qual não foi, porém, a nossa surpresa, quando ao tocar em terra, Dom Pastor Oyola nos informou que um de seus filhos acabava de falecer e os colonos estavam entoando cantos fúnebres. Com a gentileza que o caracterizava, conduziu-nos à sua casa, nossas redes foram penduradas em lugares confortáveis e, a seguir, fomos ter à grande sala central, no segundo pavimento, onde num ambiente quase bárbaro, jazia o corpo de seu filhinho.²⁸

Hoje, o ritual é bastante simplificado e nota-se a presença de práticas de outras religiões além das tradicionais do catolicismo popular. Os velórios em casa foram, em sua maioria, substituídos e passaram a ser realizados em capelas funerárias com graus variados de ostentação. Seu tempo médio é de 24 horas ou menos e o inclui orações, cânticos, lamentações mais ou menos exaltadas conforme o momento, serviços de oferta de café, chá e biscoitos, reuniões fora da capela funerária para conversas e causos dos amigos do morto.

Dentre as práticas que sofreram enormes transformações, podemos observar os rituais de velório e de sepultamento que passaram a se as-

²⁷ Op.cit. p. 244.

²⁸ Neville Craig. **Estrada de Ferro Madeira Mamoré**. História trágica de uma expedição. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1947

semelhar cada vez mais àqueles praticados pela população do Sudeste brasileiro. Uma das maiores curiosidades locais no tocante aos rituais fúnebres eram os avisos de falecimento. Uma espécie de convite televisivo para a participação de velórios e de sepultamentos que invadia as casas em qualquer horário, interrompendo a programação normal.

Na voz de locutores locais, era lido, em tom grave, o seguinte texto: “Nota de falecimento. A família daquele que em vida se chamou (nome do morto), tem o triste dever de informar o seu falecimento, ocorrido às (tantas) horas, no (nome do local onde se deu o passamento). O corpo estará sendo velado (nome do local do velório) sito à Rua (nome) número (tal), no bairro (nome do bairro), de onde sairá o féretro com destino ao cemitério de Santo Antônio, às (horas). A família enlutada, desde já, agradece a todos que participarem deste ato de fé e piedade cristã. Informou a funerária (nome).” Avisos semelhantes eram publicados para as missas e cultos de sétimo dia e de mês de falecimento.

A fotografia do morto em seu caixão com a família reunida ao redor do defunto era outro costume local. Em outras fotos ainda mais incríveis, o caixão e o morto eram colocados na vertical (em pé) para que fossem ladeados pelos familiares pela última vez. As fotos de mortos só entraram em desuso com a crescente migração ocorrida, sobretudo, entre os anos 1980 e 1990, quando os recém-chegados não poupavam críticas ao costume, considerado bárbaro e impiedoso. A distribuição de santinhos do morto nas missas de sétimo dia foi também um costume pouco observado na região.

Entre as populações locais, a morte é vista como um fenômeno ao mesmo tempo místico e físico/biológico. A separação imediata é marcada por uma dor intensa que é expressa através do pranto e das formas de luto que ainda são utilizadas. Essa mesma dor é parcialmente minimizada através de um conjunto de ritos, crenças e posturas sociais e coletivas que ajudam a superar a perda e a saudade sentida pelos familiares e por amigos e que teriam ainda a função de propiciar aos mortos condições de um repouso eterno e bem-aventurado.

A solidariedade comunitária ainda se expressa pela vigília dos velórios, pela arrumação do morto, envio de comidas para a família enlutada e presença nos sepultamentos e nas celebrações de sétimo dia. A presença do clero tem se mostrado mínima, fator que promove a desagregação das comunidades católicas. Por outro lado, em comunidades evangélicas, protestantes e pentecostais, podemos observar a adoção de rituais que não fariam maior sentido em seu arcabouço doutrinário e teológico, do que o consolo dos familiares. No entanto, como a maior parte de seus adeptos provém das fileiras do catolicismo popular, a utilização desses instrumentos de expressão de dor e de solidariedade se mostra eficaz e aproxima o indivíduo enlutado com a congregação.

Poucas vezes, percebemos cruzeiros, capelas, santinhos e devoções de beiras de caminho às almas na região amazônica. Isto se deve à prevalência de caminhos aquáticos, onde os rios, com suas secas e enchentes, carregavam e desestabilizavam tais símbolos. No entanto, na medida em que se criaram estradas de rodagem, as capelas, cruzeiros e santos devocionais louvando as almas e estabelecendo vínculos prolongados de devoção e carinho começaram a surgir. Isso fica mais perceptível em Rondônia, Mato Grosso, Pará e estradas do Amazonas.

10 Considerações finais

A morte sempre despertou medo e absoluta incerteza diante do futuro. A religião tem sido, desde a pré-história, o elemento capaz de amenizar todo o pavor e desequilíbrio que ela pode trazer aos vivos e às suas comunidades. Ao longo dos tempos, rituais foram elaborados em todas as culturas. Oferendas para as almas, orações e práticas penitenciais buscaram formas de amenizar a dor da morte e buscar a salvação das almas e o equilíbrio dos grupos sociais. Recentemente, a morte tem se tornado cada vez mais biologizada. Na medida em que avançaram as Ciências Iluministas, as religiões foram perdendo espaço e controle sobre a morte e sobre a eternidade. Mesmo assim, nas sociedades ocidentais,

em geral, e no Brasil em específico, práticas devocionais aos mortos e às suas almas ainda sobrevivem sobre diversas formas. Nos vales dos rios Madeira, Mamoré e Guaporé, o culto aos mortos e a devoção às almas ainda persiste no contexto das religiões cristãs, sob a forma de orações, novenas, oferenda de flores, velas em cruzeiros e outras práticas. Em todo o conjunto dessas devoções, encontram-se variações segundo as próprias crenças, etnicidades, condições socioeconômicas e o tempo. Culturas não cristãs como as afrorreligiosas e as de origem indígena possibilitam outras formas de devoção, inclusive, a oferenda de alimentos, velas, sacrifícios, penas, fumo ou tabaco, bebidas, flores, bijuterias e roupas. No entanto, essas religiões são de expressão reduzida e numericamente pouco perceptíveis, mas são alvos de grave hostilidade por parte de grupos cristãos mais conservadores. Muitos contos, mitos e lendas enriquecem a cultura de devoção às almas e auxiliam os estudiosos na compreensão das sociedades que as produzem.

Referências

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios 4.91**. Disponível em <<https://sumateologica.wordpress.com/2010/06/13/download-suma-contra-os-gentios/>>. Data de acesso: 08/12/2018.

AQUINO, Mauricio de. O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n32p1485/5849>>. Data de acesso: 08/12/2018.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio e PASA, Fabiane Maria Lorandi. A morte na fé cristã: uma leitura interdisciplinar. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 54-72, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/14187/9423>>. Data de acesso: 08/12/2018.

BLANK, Renold J. **Nossa vida tem Futuro**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo, companhia das Letras. 1995.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O diário e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna**. Brasília: EdUnB, 2002.

CARDOSO, Camila. Cultura religiosa muda paisagens urbanas e rodovias: Símbolos em barro, cimento e madeira molduram duramente os caminhos da população. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/595/429>> Data de acesso 20/11/2018.

CRAIG, Neville. **Estrada de ferro Madeira-Mamoré**. A história trágica de uma expedição. São Paulo: Editora Nacional, 1947.

CASTRO, Fabiano dos Santos; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, mente e cérebro na pré-história e nas primeiras civilizações humanas. **Psicologia: Reflexão e Crítica**. vol. 23, n.1, Jan./Apr., Porto Alegre: 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-79722010000100017&lng=en&nrm=iso&tlng=pt> Data de acesso: 08/12/2018.

CHIAVENATO, Júlio José. **A morte, uma abordagem sociocultural**. São Paulo: Editora Moderna, 1998.

COSTA, Soledade Martinho da. **O culto aos mortos**. Disponível em: <<https://sarrabal.blogs.sapo.pt/63790.html>> Data de acesso: 08/12/2018.

D'ABBEVILLE, Claude. **Histórias da missão dos padres capuchinhos do Maranhão e terras circunvizinhas**. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1975.

FERRETI, Sérgio. **Querebentã de Zomadonu**. Etnografia da Casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1989.

FILHO, Aulo Barretti. **O culto dos eguns no Candomblé**. Disponível em: <<https://aulobarretti.wordpress.com/a-revista/o-culto-dos-eguns-no-candomble/>>. Data de acesso: 08/12/2018.

FINGER, S. *Origins of neuroscience: A history of exploration sin to brain function*. New York: Oxford Press. 1994. Citado por CASTRO, Fabiano dos Santos; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, mente e cérebro na pré-história e nas primeiras civilizações humanas. **Psicologia: Reflexão e Crítica**. vol. 23, n.1, Jan./Apr., Porto Alegre: 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-79722010000100017&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Data de acesso: 08/12/2018.

- HOEKEMA, Anthony A., **A Bíblia e o Futuro**. 2ª edição. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001. p. 115.
- ISA. Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org>>. Data de acesso: 10/12/2018.
- KUBLER-ROSS, Elizabeth. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MENDES, Caleb Bezerra e NOVAIS, Levi Inácio de. **O pós-morte na visão grega, judaica e cristã**: uma abordagem bíblica da condição do homem entre a morte e a ressurreição. Monografia apresentada ao curso de bacharel em Teologia da FUNVIC - Fundação Universitária Vida Cristã, Faculdade de Pindamonhangaba. Pindamonhangaba: 2016.
- MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás**. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- NEVILLE, Craig. **Estrada de Ferro Madeira Mamoré**. História trágica de uma expedição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1947.
- NIMUENDAJÚ, Curt. **Os Apinayé**. Belém, Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Tomo XII, 1956.
- PEREIRA, Mons. José Basílio. **O mês das almas do purgatório**. Editora Mensageiro da Fé Ltda. — Salvador — Bahia, 1943. Editado, formatado e revisado por Carlos Alberto de França Rebouças Junior Fortaleza, 27 de março de 2011.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Darcy. **Diários índios**: os Urubu-Kaapor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Ritual de exéquias - encomendação e sepultamento, Rio de Janeiro, Coroinhas da Arquidiocese do Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <<http://coroinhasrj.blogspot.com/2011/03/ritual-de-exequias-encomendacao.html>>. Data de acesso: 12/08/2018.