



RONDÔNIA: COLONIZAÇÃO EM MÚLTIPLOS CONTEXTOS

Organizadoras:

Lediane Fani Felzke
Jania Maria de Paula

**OIKOS**
EDITORA

Andréia Mendonça dos Santos Lima

Mestra em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR. É professora do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná, pesquisadora do Grupo de Estudos em Leitura, Linguagens e Identidade Cultural (GELLIC), tem experiência na área de Língua Inglesa e Língua Portuguesa, com ênfase em Ensino de Língua Inglesa, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de língua inglesa, literatura, tradução e pós-colonialismo.

Eunice Maria Pinheiro

Mestra em Letras pela Universidade Federal de Rondônia/UNIR (2016). Professora de língua espanhola do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná desde 2010, integrante do Grupo de Estudos em Temáticas Éticas na Amazônia (GETEA), atuando principalmente nos seguintes temas: letramento, pós-colonialismo, migração, cultura.

Jania Maria de Paula

Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2017). É professora do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná, pesquisadora do Grupo de Estudos em Temáticas Éticas na Amazônia (GETEA), tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: migração, cultura, populações indígenas, populações eslavas.

Andréia Mendonça dos Santos Lima

Mestra em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR. É professora do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná, pesquisadora do Grupo de Estudos em Leitura, Linguagens e Identidade Cultural (GELLIC), tem experiência na área de Língua Inglesa e Língua Portuguesa, com ênfase em Ensino de Língua Inglesa, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de língua inglesa, literatura, tradução e pós-colonialismo.

Eunice Maria Pinheiro

Mestra em Letras pela Universidade Federal de Rondônia/UNIR (2016). Professora de língua espanhola do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná desde 2010, integrante do Grupo de Estudos em Temáticas Éticas na Amazônia (GETEA), atuando principalmente nos seguintes temas: letramento, pós-colonialismo, migração, cultura.

Jania Maria de Paula

Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2017). É professora do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná, pesquisadora do Grupo de Estudos em Temáticas Éticas na Amazônia (GETEA), tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: migração, cultura, populações indígenas, populações eslavas.

Lediane Fani Felzke

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), tendo defendido sua tese em janeiro de 2017. É docente do

Rondônia

Colonização em múltiplos contextos



INSTITUTO FEDERAL DE RONDÔNIA

REITOR

Edslei Rodrigues de Almeida

PRÓ-REITOR DE ENSINO

Sheylla Chediak

PRÓ-REITOR DE DESENVOLVIMENTO INSTITUCIONAL

Gilmar Alves Lima Junior

PRÓ-REITOR DE PESQUISA

Dany Roberta Marques Caldeira

PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO

Maria Goreth A. Reis

PRÓ-REITORA DE PLANEJAMENTO E ADMINISTRAÇÃO

Arijoan Cavalcante dos Santos

DIRETORA-GERAL DO CÂMPUS JI-PARANÁ

Letícia Carvalho Pivetta

COORDENADORA DE PESQUISA DO CÂMPUS JI-PARANÁ

Érica Patrícia Navarro

Lediane Fani Felzke
Jania Maria de Paula
Organizadoras

Rondônia
Colonização em múltiplos contextos



São Leopoldo
2022

© Dos autores – 2022

Editoração: Oikos

Capa: Rogger Sidne Ribeiro

Revisão: Geraldo Korndörfer

Diagramação e arte-final: Jair de O. Carlos

Impressão: Allprint

Conselho Editorial (Editora Oikos):

Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)

Danilo Streck (Universidade de Caxias do Sul)

Elcio Cecchetti (UNOCHAPECÓ e GPEAD/FURB)

Eunice S. Nodari (UFSC)

Haroldo Reimer (UEG)

Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)

João Biehl (Princeton University)

Luiz Inácio Gaiger (Bolsista de Produtividade CNPq)

Marluza M. Harres (Unisinós)

Martin N. Dreher (IHSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raúl Fonet-Betancourt (Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (Centro Universitário São Camilo)

Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

93120-020 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

R771 Rondônia: colonização em múltiplos contextos. / Organizadoras: Lediane Fani Felzke e Jania Maria de Paula. – São Leopoldo: Oikos, 2022.

192 p.; il. color.; 14 x 21 cm.

ISBN 978-65-5974-099-4

1. Rondônia – História. 2. Formação do Estado – Rondônia. I. Felzke, Lediane Fani. II. Paula, Jania Maria de.

CDU 981.11

Catálogo na Publicação:

Biblioteca Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Agradecemos ao IFRO *Campus* Ji-Paraná,
que financiou a publicação deste livro
por meio do Edital 34/2021, lançado
pelo Departamento de Pesquisa, Inovação
e Pós-Graduação (DEPESP)

Sumário

Apresentação	9
<i>Lediane Fani Felzke</i>	
<i>Jania Maria de Paula</i>	
Prefácio	13
<i>Nilson Santos</i>	
CAPÍTULO 01	
Tradução e pós-colonialismo: uma análise de <i>Mad Maria</i> de Márcio Souza e sua tradução para o inglês	19
<i>Andréia Mendonça dos Santos Lima</i>	
CAPÍTULO 02	
Questões de língua e de hegemonia pela perspectiva do letramento crítico nas aulas de língua espanhola	55
<i>Eunice Maria Pinheiro</i>	
CAPÍTULO 03	
A terra subiu... Não tinha mais como viver lá!: os migrantes descendentes de eslavos e a busca da nova terra na Zona da Mata Rondoniense	83
<i>Jania Maria de Paula</i>	

CAPÍTULO 04

“Hoje mesmo ouvi os *evóréhj* assoviando”:
o lugar dos espíritos na socialidade *Ikólóéhj*
em tempos recentes 108

Lediane Fani Felzke

CAPÍTULO 05

Fotografia e memória: a influência da religiosidade
na identidade cultural 139

Mônica do Carmo Apolinário de Oliveira

Sobre as autoras 191

Apresentação

Por se tratar de um estado ainda jovem, Rondônia vem construindo seus registros históricos há pouco tempo. Um estado formado sobretudo por povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas e populações despossuídas de terra e de trabalho em outras regiões brasileiras, transplantadas a este pedaço da Amazônia, encontra-se em processo de estabelecer reflexões sobre si mesmo.

Se até recentemente o ingresso em cursos de ensino superior era pouco acessível à classe trabalhadora brasileira, em Rondônia este acesso era ainda mais restrito. Essa condição pode ser explicada, por exemplo, pelo pouco tempo de existência da única universidade pública no estado. O fato de a Universidade Federal de Rondônia – fundada há cerca de 40 anos – inicialmente estar centralizada na capital do estado não permitia que estudantes do interior rondoniense ingressassem na universidade pública com garantias de adquirir formação embasada nos pilares do ensino, da pesquisa e da extensão. Por conseguinte, ingressar em pós-graduações *stricto sensu* capazes de estabelecer análises sobre os arranjos sociais, políticos, econômicos, ambientais e culturais do estado, como demandas a serem respondidas, constituía-se em uma realização muito distante.

Somente após a instalação de cursos de mestrado, estudantes de maneira geral, mas, principalmente, profissionais da educação tiveram maiores oportunidades de verticalizar suas carreiras acadêmicas sem a necessidade de deslocamentos para outros estados brasileiros.

A implantação do Instituto Federal de Rondônia (IFRO) em 2009 passou a figurar também como demanda para que professores e técnicos educacionais de Rondônia se motivas-

sem a continuar estudando, pois, assim como a universidade, o IFRO se pauta no tripé ensino, pesquisa e extensão.

Na última década, uma série de pesquisas se propôs a estabelecer um panorama mais aprofundado sobre a realidade rondoniense, bem como reflexões sobre as socialidades locais.

O conhecimento reflexivo sobre determinada região só é possível a partir de estudos realizados por pesquisadores e pesquisadoras que se propõem a conhecer tal região profundamente. Entendemos, portanto, que se faz necessária a abertura de cursos *stricto sensu* para formar pesquisadoras e pesquisadores locais e, desta forma, contribuir para o desenvolvimento regional.

Atualmente, Rondônia conta com 19 cursos de mestrado (entre acadêmicos e profissionais), sendo 17 da UNIR e 02 do IFRO, além de cinco cursos de doutorado da mesma universidade. A ampliação da oferta e as parcerias estabelecidas entre IFRO – UNIR vão aos poucos solidificando a pesquisa em Rondônia, gerado ambientes de debates e análises que gradativamente vão organizando o pensamento social rondoniense, levando em conta as especificidades locais dentro da própria Amazônia. Conhecer as múltiplas faces socioculturais presentes na construção da Amazônia Meridional é uma das condições fundamentais para propostas sustentáveis para o ambiente amazônico.

Este material apresenta resultados de trabalhos de cinco pesquisadoras migradas para Rondônia e com vida estabelecida na região central do estado há bastante tempo. Todas são servidoras do IFRO *Campus* Ji-Paraná, instituição que permitiu a publicação deste material por meio do edital 34/2021/DEPESP/*Campus* Ji-Paraná. Seus trabalhos são resultados da política de formação docente da instituição. Os trabalhos são recortes de dissertações ou teses desenvolvidas ao longo do tempo de existência do *campus* Ji-Paraná. Quatro trabalhos resultam de pesquisas desenvolvidas em programas de pós-gradua-

ção da própria Amazônia. Um trabalho resulta de uma tese desenvolvida em outra região, mas sua temática é amazônica.

O capítulo I intitulado “Tradução e pós-colonialismo: uma análise de *Mad Maria* de Márcio Souza e sua tradução para o inglês”, estabelece uma análise da obra do escritor manauara traduzida para a língua inglesa, segundo os preceitos do colonialismo. Andréia nos alerta sobre o modo como a Amazônia é traduzida para outros locais e como isso ocorre toda vez que o que se vê é transplantado. A proposta é, sob uma perspectiva pós-colonial, analisar até que ponto a tradução da obra manteve a posição político-ideológica do autor e até que ponto o tradutor foi influenciado por sua cultura e visão de um mundo estrangeiro.

O capítulo II, denominado “Questões de língua e de hegemonia pela perspectiva do letramento crítico nas aulas de língua espanhola”, também discute a perspectiva do pós-colonialismo aliado ao letramento crítico. Nele, Eunice analisa o estudo da língua espanhola abordando ideologia, poder hegemônico e a questão linguística no Mercosul, para compreender como os possíveis efeitos do letramento crítico nas aulas de língua espanhola se associam ao aprendizado na vida prática dos alunos e alunas. Sugere a viabilidade do letramento crítico no ensino de língua espanhola como aliado na promoção da educação para a cidadania, pautada na participação social, graças à abordagem em estudo e à proposta desta pesquisa.

No capítulo III, chamado “A terra subiu... Não tinha mais como viver lá!: os migrantes descendentes de escravos e a busca da nova terra na Zona da Mata Rondoniense”, Jania trata das migrações de grupos escravos para região específica de Rondônia, ocorridas no período reconhecido como ocupação recente do estado. Estabelece uma discussão sobre campesinato e o camponês local – o colono, quando identifica que em sua região de estudo está presente o modo de vida pautado no *habitus*

camponês eslavo e que, embora atingidos pelos longos processos migratórios, estes têm contribuído com a elaboração de uma identidade regional onde se fazem presentes os costumes e hábitos do campesinato eslavo.

Já no capítulo IV “Hoje mesmo ouvi os *evóréhj* assoviando: o lugar dos espíritos na socialidade *Ikólóéhj* em tempos recentes”, Lediane retrata parte do universo cosmológico dos *Ikólóéhj* Gavião, grupo tupi, residentes no estado de Rondônia. De contato recente com os brancos, conheceram, a partir dos anos 1960, a evangelização protestante. Donos de uma complexa compreensão do cosmos habitado por uma gama de seres intangíveis com quem se relacionam empiricamente no cotidiano, e até pouco tempo atrás por meio de rituais, sua adesão ao protestantismo provocou transformações, com rupturas e continuidades, nestas relações. O objetivo da autora neste texto é compreender, a partir dos dados etnográficos, o lugar destes seres intangíveis na cosmologia e no cotidiano dos *Ikólóéhj* em tempos de adesão quase majoritária ao cristianismo.

Por fim, no capítulo V, cujo título é “Fotografia e memória: a influência da religiosidade na identidade cultural”, Mônica aborda a religiosidade como mecanismo de construção cultural e os álbuns fotográficos como lugares de memória. Seu estudo traça uma análise da influência da religiosidade na construção da identidade cultural, a partir das representações fotográficas de templos religiosos pelos diferentes grupos sociais na constituição histórica do município de Ji-Paraná. Os resultados de suas pesquisas apontam que, a partir de um olhar mais acurado, podemos identificar e refletir sobre os comportamentos sociais, suas relações estéticas ou simbólicas, registradas pelas fotografias.

Desejamos que a leitura deste trabalho contribua para a maior compreensão de alguns dos vários elementos que se entrelaçam na formação do estado de Rondônia.

As organizadoras

Prefácio

A ocupação da Amazônia tem sido desastrosa sob os mais diversos ângulos, começando com a ocupação mediante as missões jesuíticas no meio do século XVII.

Ainda em 1640, os jesuítas começaram a construir reduções às margens do rio Solimões. A investida de mais de mil quilômetros rio acima se justificava para atender o escoamento de produtos vindos das missões espanholas da região andina e das missões nas florestas; a exemplo das missões no sul do Brasil, na fronteira com a Argentina, Paraguai e Uruguai, catequizavam os indígenas, educando-os para a fé cristã e para os valores dos colonizadores, despojando-se dos seus saberes. Esta empreitada só não “prosperou” ainda mais porque a reforma pombalina de 1759 resultou na expulsão dos jesuítas do Brasil, que, de forma unilateral, decidiram quando e onde se instalar e quando abandonar tudo. Abandonadas no meio da floresta, suas ruínas estão hoje inacessíveis, e dos seus registros restam poucos documentos.

Pouco depois, os portugueses começam a retirada da borracha para impermeabilizar botas e mochilas dos seus militares, usando basicamente mão de obra indígena, modelo de escravidão amplamente utilizado nas fazendas que se localizavam na costa do Atlântico.

A descoberta da galvanização desencadeou uma invasão bastante ramificada de brancos que se instalavam próximo aos rios para explorar a extração da borracha e a coleta da castanha. Quando o contato era conflituoso, o resultado era o ataque às aldeias e a chacina; no entanto, quando o contato era pacífico com as populações tradicionais, os ocupantes traziam doenças e morte para 90% da população local, e para os 10%

que sobreviviam restava a escravidão ou a morte por emboscada; como resultado disso, sobreviveu até o início da segunda metade do século XX algo como 0,1% das populações indígenas; muitas foram extintas e, com elas, seus saberes; com esta redução tão drástica, o governo da ditadura militar chegou a declarar festivamente a extinção dos índios no Brasil, impondo aos sobreviventes a sua assimilação.

A instalação de grandes cidades como Belém e Manaus foi consolidando o domínio do colonizador e trazendo a exploração predatória da floresta e a assimilação das populações indígenas.

Ao mesmo tempo, na fronteira oeste, um Marechal, vivendo uma espécie de autoexílio por ter participado de um levante derrotado dentro do exército, fez um grande percurso até Rondônia trazendo um fio de telégrafo, fazendo contatos com os nativos e, mais uma vez, espalhando doenças e morte. Ele próprio foi acometido de malária por 92 vezes.

A ocupação de Rondônia e Acre por seringueiros ficou marcada por inúmeros relatos de emboscadas, assassinatos e dizimação de aldeias inteiras por conta dos seringalistas que entendiam que a segurança dos seringueiros passava por um território livre de indígenas.

Assim, os 70 mil soldados da borracha, trazidos basicamente do nordeste brasileiro e analfabetos, desvalidos e miseráveis assolados pela cerca e pela seca, pulverizam-se pelas centenas de seringais dentro da floresta com relatos de morte, escravidão e fome; destes, não mais de 2 mil sobreviveram como testemunhas da violência sofrida dos patrões e igualmente praticada contra os povos nativos. Uma missão do congresso dos Estados Unidos composta por militares veio ao Brasil, durante a Grande Guerra. Eles ficaram chocados com as condições desumanas e precárias em que os seringueiros viviam; passaram a enviar comida aos seringais a que se tivesse acesso. Assim,

nos seringais de Guajará Mirim, fronteira com a Bolívia, os seringueiros recebiam das lanchas da marinha norte-americana latas de leite em pó, caixas de *bacon*, remédios para impaludismo, e calças de algodão cru. A situação era tão assustadora que, ao final da guerra, os Estados Unidos incentivaram a expansão do plantio da borracha na Malásia, abandonando totalmente o comércio da borracha vinda do Brasil.

A construção da Ferrovia Madeira-Mamoré, que custou 27 toneladas de ouro ao governo brasileiro, mudou definitivamente a história da ocupação desta região; a história de sua construção não teve relatos de glória e conquista; para o assentamento dos trilhos e o estabelecimento das colônias de trabalhadores de manutenção, há registros de falências de empresas, de dizimação de muitas etnias, e da morte de milhares de trabalhadores vindos dos grotões brasileiros e de muitos países. Após sua inauguração e os poucos anos de funcionamento, terminando com o “ciclo da borracha”, a ferrovia termina de forma trágica como todos os grandes projetos da região amazônica, a exemplo da Fordlândia: em completo fracasso, em falência, em abandono, deixando um rastro de destruição. A construção do teatro de Belém e do teatro do Amazonas são as marcas de uma grande riqueza que beneficiou poucas famílias.

O grande império da borracha, que se converteu na principal fonte de divisas para o país, mais importante que a mineração do sudeste, mesmo com sua derrocada no final da Grande Guerra, manteve a prática colonialista de morte e extrativismo predatório. Aliás, esta tem sido a grande marca da presença de nós brancos colonizadores nas três Américas: o tripé morte das populações locais, extrativismo predatório e posse do território é parte dominante da nossa história; basta ler *As Veias Abertas da América Latina*, de Eduardo Galeano.

Assim criamos uma elite genocida, epistemicida, que ilumina o conforto de suas casas com o carvão das vidas indíge-

nas, pobres e pretas na Amazônia, enquanto, nos seus interiores, as populações sofrem com os megaprojetos de ocupação da floresta, com a malária e a hanseníase; não é à toa que os hospitais de leprosos se espalharam, e até hoje doentes e mutilados chegam aos hospitais nas grandes cidades vindos do interior da floresta.

A Amazônia aprofunda sua devastação, sempre constante e sempre crescente. A construção de Brasília impulsionou a fronteira norte e oeste para a ocupação do agronegócio, do extrativismo do minério e da madeira, e mais uma vez a Amazônia vai receber os desvalidos, que nos anos 60 e 70 saíram em novas levadas, agora vindas também do sul do país, onde a concentração de terras expulsou os pequenos agricultores de suas terras, trazendo um modelo predatório de ocupação da floresta, agora com implementos agrícolas e muita tecnologia, resultando em índices de devastação cada vez maior.

O resultado tem sido uma Amazônia dilapidada, gerando um grande exército de famélicos e inempregáveis (termo cunhado pelo governo FHC) neste mundo digital, com uma elite que se beneficia e se locupleta, ou que odeia estar aqui, odeia os que vivem aqui, que se autointitulam pioneiros do lugar, agindo como verdadeiros bandeirantes: enriquecer o mais rápido possível e retornar com os espólios do saque.

Nos 25 anos de ditadura militar, a floresta se converteu em canteiro de obras desastrosas e inúteis como a estrada Transamazônica, transformando seu entorno em uma cicatriz de destruição no meio da floresta, novamente fonte de toda sorte de extrativismo e fronteira agropecuária. A floresta, e quem nela vive se convertem novamente em empecilho, estorvo, e corredor de boiada.

A partir de meados dos anos 80, período em que o conteúdo deste livro se insere, muitos projetos novos de ocupação da floresta começam a surgir, juntamente com outros, do Acre

ao Pará, que nunca pararam, como o garimpo e a invasão do agronegócio.

Nesta nova etapa de invasão da floresta, com as cidades no interior crescendo, diversas tecnologias são aplicadas na floresta; muitos destes projetos de estudo e conservação têm suporte de ONGs e governos estrangeiros, fazendo surgir no Brasil um grande número de ONGs de forte conotação preservacionistas.

No entanto, a predominância continua a ser de projetos de extrativismo predatório e ocupação para o agronegócio. Dois projetos de ordenamento da ocupação de Rondônia receberam recursos do Banco Mundial e se converteram em motores de mais destruição. O Polo Noroeste foi avaliado pelo banco como um erro de aplicação, e para sua reparação foi enviado um novo financiamento, o Planafloro, que foi rapidamente dilapidado pela elite local e convertido em incentivo ao agronegócio.

Pela primeira vez, temos esses dois grandes movimentos, um de proteção da floresta e de melhoria das condições nas cidades com aparelho urbano bastante precário, e outro de continuidade da ocupação desenfreada. E, pela primeira vez, a sociedade vai poder experimentar outras formas de organização da vida.

As histórias de comunidades de migrantes que aqui chegaram oscilam entre a abertura ao novo e as tradições que trazem com sua cosmovisão e o desconhecimento da realidade local: a natureza existente é negada e as culturas locais também; assim, um misto de assimilações, negações, significações e interpretações vai constituindo as histórias de vida das pessoas que aqui chegam; o mito do Grande Eldorado, lugar fácil para enriquecer, sobrepõe-se ao lugar do exílio pessoal de muitos e ao lugar de simplesmente ter um espaço para viver.

Ao mesmo tempo, este grande polo migratório se relaciona com os sobreviventes que aqui estavam desde o período da fartura que a borracha trouxe; assim, uma série de arranjos e

estratégias de sentido e motivação para a vida vai se compondo num mosaico de encaixes precários de projetos de futuro, de sonhos e pesadelos. O conteúdo deste livro traz relatos importantes deste novo arranjo social e econômico: lugar de vida e morte, riqueza e miséria, sonho e desilusão, novas formas de sentido e velhos saberes. Assim, este livro é um grande exercício da persistência da vida e dos seus percalços. E nesse contexto nem mesmo cada um dos autores dos capítulos escapa!

Nilson Santos

CAPÍTULO 01

Tradução e pós-colonialismo: uma análise de *Mad Maria* de Márcio Souza e sua tradução para o inglês¹

Andréia Mendonça dos Santos Lima

Introdução

As ideias disseminadas sobre a Amazônia, por meio da produção de livros, relatos de viagem, artigos e relatórios “científicos”, sempre exerceram um fascínio sobre as pessoas do mundo todo. Desde o século XV, temos notícias desta região do planeta, sugerindo curiosidade e desejo de “desvelamento” de seu mistério. Esse contexto influenciou a visão de todos os europeus que vieram conhecer a região, apesar de todos os conhecimentos que possuíam. Diante do novo, que causou um choque cultural profundo, relataram tudo o que viram em seus diários e relatórios, principalmente o que era diferente e o que não compreendiam, como o que foi descrito sobre o Brasil e seus habitantes na Carta de Pero Vaz de Caminha a Dom Manoel. O mesmo aconteceu com a Amazônia; a primeira impressão que os colonizadores tiveram foi de espanto com seu tamanho e beleza, assim como tiveram que lidar com as dife-

¹ Este capítulo é parte da dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Estudos Literários, da Fundação Universidade Federal de Rondônia, sob a orientação do Prof. Dr. Miguel Nenevé, em 2013.

renças gritantes entre eles e os nativos, especialmente os indígenas, com costumes totalmente díspares dos europeus.

No intuito de divulgar as novidades do continente, em especial a Amazônia, e de mostrar novos conhecimentos para seu público, estrangeiros produziram livros e tratados. No século XX, temos obras relevantes, tais como: *The Sea and The Jungle*, de H. M. Tomlinson, em 1912, e *Amazon Town*, de Charles Wagley, em 1976, porém, em seus conteúdos podemos perceber visões deturpadas da vida amazônica e de imposição de uma cultura superior. Desde então, livros que reproduzem os mesmos conceitos não pararam de ser produzidos, como *Amazon Watershed*, de George Monbiot, publicado em 1991, que projetou a Amazônia como um lugar primitivo, feio, lugar de violência e de desordem.

Por outro lado, essa visão diferente da nossa pode ser explicada por estudos relacionados à cultura. E, dentre esses estudos, uma estudiosa da tradução, Susan Bassnett, afirma que há uma relação próxima entre cultura e tradução. Pois cada vez que alguém descreve a Amazônia, a partir de seu olhar e de sua cultura, é produzida uma imagem que, muitas vezes, é distorcida. Neste caso, podemos afirmar que a Amazônia é traduzida para outros mundos, e isso ocorre toda vez que o que se vê é transplantado para outra cultura. Neste sentido, a tradução tem poder de representar e criar uma rede discursiva. Sabemos que, de alguma forma, a essência da tradução é a diferença, mas vale a pena analisar como isso se manifesta. E essa tradução por pessoas que vêm de um mundo economicamente superior e cujos habitantes se julgam com autoridade para falar e julgar locais “distantes”, seu povo, sua cultura e seus costumes, principalmente americanos e europeus, tem levado ao mundo uma visão preconceituosa da cultura amazônica.

Tais pontos de vista devem ser discutidos, e uma aliada forte para a promoção da discussão é a literatura, visto que,

entre suas várias funções, está a de ser uma ferramenta que torna possível o diálogo entre culturas, a de ser capaz de mudar a maneira de ver o mundo do leitor, tornando-se, logo, um meio para a descolonização de mentes. Dessa forma, realizamos uma análise comparativa do livro *Mad Maria*, do amazonense Márcio Souza, originalmente escrito em língua portuguesa, que conta parte da história rondoniense através de uma ficção, e sua versão, em língua inglesa, do tradutor Thomas Colchie. Analisar as imagens que foram feitas sobre a Amazônia no ponto de vista do tradutor é o nosso interesse neste trabalho. Para isso, houve revisão bibliográfica sobre os aportes teóricos sobre pós-colonialismo e tradução, seguidos de leituras exploratórias e seletivas, identificando elementos que descrevem a Amazônia nos seus vários aspectos: geográficos, culturais e políticos. Todo esse processo nos permitiu conhecer as estratégias tradutórias usadas pelo tradutor e verificar seu olhar, que vem da cultura de um país economicamente superior, com tradição de postura hegemônica e que apresenta ideias estereotipadas, originárias de um velho discurso colonizador. Com isso, nos é permitido que haja um estudo crítico que combata conceitos estereotipados e divulgados sobre como é a imagem e a cultura amazônica, permitindo a construção de identidade de um local onde o povo não reconhece, muitas vezes, o que é próprio de sua cultura e o que é próprio da cultura do outro, trazido pelos colonizadores e imposto a todos que aqui viviam. Acreditamos que, com uma apreciação cautelosa, podemos oferecer uma reflexão sobre ideias preconcebidas sobre a Amazônia, sobre o outro.

Pós-colonialismo e tradução

O desenvolvimento dos Estudos Culturais no século XX promoveu investigações em diversas áreas; uma das vertentes

dessa corrente são os Estudos Pós-Colonialistas. Tais estudos se destacaram e provocaram debates por desenvolverem um novo parâmetro de crítica social, independente da base filosófica tradicional, visto que criticam “as epistemologias modernas fundacionistas e desmascaram a situação contingente, particular e histórica daquilo que até o passado recente era considerado como necessário, universal e a-histórico” (BONNICI, 2005, p. 46).

As bases dos estudos pós-colonialistas tiveram início com as discussões de Aimé Césaire (1955), Frantz Fanon (1952) e Albert Memmi (1957) sobre o discurso colonial numa perspectiva diferenciada do que já havia sido feito antes. Contudo, somente nos anos 70 é que os estudos pós-colonialistas ganharam corpo e entraram para a academia, com a obra de Edward Said, *Orientalism*, em 1978. Um livro sobre a representação ocidental das culturas não ocidentais ou, mais especificamente, a representação encontrada na disciplina acadêmica denominada de “Orientalismo”. Nesse texto, Said mostra como o “Orientalismo” foi criado ao longo da penetração europeia no Oriente e como foi nutrido e apoiado por outras disciplinas, como a filologia, a história, a antropologia, a filosofia, a arqueologia e a literatura.

Embora os estudos pós-colonialistas ganhem destaque na década de 70, o termo já havia sido usado originalmente pelos historiadores após a II Guerra Mundial, como o “estado pós-colonial”. Neste sentido, teve um significado cronológico bem claro, designando o período pós-independência. No entanto, somente depois foi usado pelos críticos literários para discutir os vários efeitos culturais da colonização. Isso levou ao desenvolvimento do que veio a ser chamado de Teoria do Discurso Colonialista em trabalhos de crítica como os dos estudiosos Gayatri Spivak e Homi Bhabha. E foi em 1989, com a publicação de *The Empire Writes Back: Theories and Practice in Post Colo-*

onial Literatures, de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, que o termo 'pós-colonial' foi consolidado e teve suas fronteiras definidas com clareza.

Estes estudiosos incluem, no campo dos Estudos Pós-colonialistas,

o estudo e análise das conquistas territoriais europeias, as várias instituições dos colonialismos europeus, as operações discursivas do império, as sutilezas de construção do sujeito no discurso colonial e a resistência desses sujeitos, e, o mais importante, talvez, as respostas diferenciadas a tais incursões e seus legados contemporâneos em ambas as nações e comunidades pré- e pós-independentes² (ASCROFT *et al.*, 2007, p. 169; tradução própria).

Mediante essa incorporação de significados ao termo 'pós-colonialismo', seu uso tornou-se amplo, sendo aplicado, além de críticas literárias, em análises históricas, políticas, econômicas e sociológicas, visto que estas disciplinas se engajam num compromisso com o impacto do imperialismo europeu sobre as sociedades mundiais.

Então, desde a entrada dos Estudos Pós-Colonialistas para a academia, grandes teóricos, que ocupam posições em universidades importantes do mundo, têm aceitado incorporar em seus estudos o debate sobre colonialismo, descolonização e estratégias para rever conceitos e crenças. Alguns estudiosos importantes influenciam as discussões acadêmicas: Benita Parry (1983), Gayatri Spivak (1988), Homi Bhabha (1994), Ato Quayson e Jan Mohamed (1990), Linda Hutcheon (1991), Barbara Godard (1990), entre outros.

² [...] study and analyses of European territorial conquests, the various institutions of European colonialisms, the discursive operations of empire, the subtleties of subject construction in colonial discourse and the resistance of those subjects, and, most importantly perhaps, the differing responses to such incursions and their contemporary colonial legacies in both pre-and post-independence nations and communities.

Com efeito, entre os vários estudos sobre o pós-colonialismo, podemos encontrar algumas definições do termo. São exemplos:

O escopo exato do termo “pós-colonialismo” é discutível; porém, ele é em geral utilizado para abarcar estudos da história de ex-colônias, estudos de poderosos impérios europeus, resistência às potências colonialistas e, mais amplamente, estudos sobre o efeito do desequilíbrio de relações de poder entre colonizado e colonizador³ (MUNDAY, 2009, p. 133; tradução própria).

Para o inglês Robert Young (2003, p. 4),

O pós-colonialismo clama o direito de todas as pessoas na “Terra para o mesmo material e bem-estar cultural”. E continua, “o que é importante é que o pós-colonialismo envolve, em primeiro lugar, o argumento de que as nações dos três continentes não ocidentais (África, Ásia, América Latina) estão amplamente numa situação de subordinação à Europa e à América do Norte, e numa posição econômica de desigualdade. O Pós-colonialismo dá nome a políticas e a filosofias de ativismo que contestam essa disparidade, e ainda continua numa nova forma de luta anticolonial do passado. Ele impõe não só o direito das pessoas africanas, asiáticas e latino-americanas ao acesso a recursos e bem estar-material, mas também o poder dinâmico de suas culturas, culturas que estão agora intervindo e transformando as sociedades do Ocidente (tradução própria).⁴

³ The exact scope of postcolonialism is open to some debate; however, it is generally used to cover studies of the history of the former colonies, studies of powerful European empires, resistance to the colonialist powers and, more broadly, studies of the effect of the imbalance of power relations between colonized and colonizer.

⁴ Postcolonialism claims the right of all people on this Earth to the same material and cultural well-being. [...] what is important is that postcolonialism involves first of all the argument that the nations of the three non-western continents (Africa, Asia, Latin America) are largely in a situation of subordination to Europe and North America, and in a position of economic inequality. Postcolonialism names a politics and philosophy of activism that contests that disparity, and so continues in a new way the anti-colonial struggles of the past. It asserts not just the right of African, Asian, and Latin American peoples to access resources and material well-being, but also the dynamic power of their cultures, cultures that are now intervening in transforming the societies of the west.

A africana Ania Loomba (2002, p. 2) “conecta os estudos do discurso colonial aos debates-chave sobre ideologia, subjetividade e língua, mostrando por que ambos, uma nova terminologia e uma nova abrangência, além das fronteiras disciplinares, tornaram-se necessários ao estudo do colonialismo” (tradução própria).⁵

Segundo Thomas Bonnici (2009, p. 22-23), estudioso brasileiro, o pós-colonialismo, em geral, envolve

[...] (1) o debate sobre as ex-colônias e sua denominação versa sobre o arquivo temporal, ou seja, o tempo entre a independência do país e a atualidade, e sobre o arquivo ideológico, ou seja, a influência exercida por uma potência europeia desde o momento da invasão até a atualidade; (2) um novo modo de viver, típico de nossa época, chamado *dwelling-in-travel*. [...] (3) a preocupação em caracterizar as diferentes experiências de diáspora de diferentes comunidades, como a caribenha e africana; (4) o ceticismo referente a demandas locais e particulares (ROBBINS, 1999); (5) um modo de pensar que focaliza o desenraizamento como uma posição de capacitação política e epistemológica (BRENNAN, 1989).

Além de todas essas definições das fronteiras dos Estudos Pós-Colonialistas, essa também é uma abordagem crítica. Consoante Parry (1987, *apud* BONNICI, 2012, p. 20),

A crítica pós-colonialista é enfocada, no contexto atual, como uma abordagem alternativa para compreender o imperialismo e suas influências, como um fenômeno mundial e, em menor grau, como fenômeno localizado. Essa abordagem envolve: um constante questionamento sobre as relações entre a cultura e o imperialismo para a compreensão da política e da cultura na era da descolonização; o autoquestionamento do crítico, porque solapa as próprias estruturas do saber, ou seja, a teoria literária, a antropologia, a geografia eurocêntricas; engajamento do crítico, porque sua preocupação deve girar em torno da criação de um contexto favorável aos mar-

⁵ [...] it connects colonial discourse studies to key debates on ideology, subjectivity and language, showing why both a new terminology and a new reaching across disciplinary boundaries became necessary in relation to the study of colonialism.

ginalizados e aos oprimidos para a recuperação da sua história, da sua voz, e para a abertura das discussões acadêmicas para todos; uma desconfiança sobre a possível institucionalização da disciplina e sua apropriação pela crítica ocidental, neutralizando a sua mensagem de resistência.

Como podemos perceber na afirmação de Parry, a abrangência da crítica pós-colonialista é ampla e uma de suas funções é recuperar a história dos marginalizados e oprimidos, juntamente com a recuperação de suas vozes. Tal perspectiva foi tão bem aceita que levou alguns críticos a deslocarem o foco do encontro colonial e da situação nacional e a enfocarem a questão da opressão e resistência a ela. Neste caso, o termo pós-colonial passou a engajar-se com questões de diversidade cultural, étnica, racial e diferenças culturais, assim como a relação de poder dentro delas.

Além de todos os significados que os estudos pós-coloniais absorveram ao longo do tempo, podemos dizer que eles também têm uma relação forte com a tradução, pois argumentamos que ela pôde de certa forma servir ao colonialismo como também pode ajudar na descolonização. Neste aspecto, interessa-nos então explorar o tema da tradução que revela motivos ideológicos. Assim, é comum concentrar em aspectos culturais da tradução. Autores como Gayatri Spivak, entre outros, estudam as distorções que a tradução dos nativos e colonizados sofreu quando traduzidos para a língua do colonizador, do europeu. E são os estudos pós-coloniais que oferecem abertura para estas reflexões sobre tradução.

A tradução esteve presente em todo o processo de colonização. E, apesar de parecer uma atividade técnica e neutra, “nada chega tão próximo da atividade central e da dinâmica política do pós-colonialismo do que o conceito de tradução”⁶ (YOUNG, 2003, p. 138; tradução própria). Um conceito de tradução, que

⁶ [...] nothing comes closer to the central activity and political dynamics of postcolonialism than the concept of translation.

em seu primeiro significado é a transferência de significados de um texto para o outro, acaba articulando o discurso colonizador entre as pessoas; assim como acontece na tradução de textos, o pensamento colonizador é levado aos colonizados através da língua, e estes são obrigados a aceitar os novos significados. Portanto, numa comparação, poderíamos dizer que o colonizador é o texto de partida e o colonizado é o texto de chegada; em outras palavras, o colonizador, naquele contexto, seria o texto original que deveria ser mantido, e o colonizado, ao ter que se tornar igual ao colonizador, torna-se uma “tradução do Outro”, mas com um ponto a ser ressaltado: a tradução, neste modelo, se encaixaria numa concepção literal e não numa concepção que leva em conta a cultura do outro e a respeito.

Além dessa comparação, outra pode ser feita entre o ato de traduzir um texto e o ato de colonizar: a cultura dos nativos é transformada em uma cultura subordinada do regime colonial, ou pode também ser forçada a modificar a cultura original e ser reconstruída. E, como consequência de todo esse ato de tradução, os colonizados eram sempre objetos de tradução de seus colonizadores, primeiro porque suas identidades eram transformadas e depois porque sua imagem era produzida a partir do olhar do colonizador que a levava à Europa. Por isso, Young (2003, p. 140) afirma que “nenhum ato de tradução ocorre num espaço totalmente neutro de igualdade absoluta. Alguém está traduzindo alguma coisa ou alguém. Alguém ou alguma coisa está sendo traduzido, transformado a partir de um sujeito ou um objeto [...]” (tradução própria).⁷ Ou seja, na prática, a tradução começava como uma tarefa intercultural de traduzir e manter a comunicação, mas, de maneira implícita, envolvia

⁷ [...] no act of translation takes place in an entirely neutral space of absolute equality. Someone is translating something or someone. Someone or something is being translated, transformed from a subject or an object [...].

questões de relações de poder e formas de dominação. Ainda, a indiana Tejaswini Niranjana (1992, *apud* BASSNETT; TRIVEDI, 1999, p. 4; tradução própria)⁸ vai mais longe ao sugerir que “a tradução molda e toma forma ‘dentro das relações assimétricas de poder que operam sob o colonialismo’”.

Consoante às relações entre tradução e pós-colonialismo, não podemos dizer que a tradução, nesse processo de colonização, era uma via de mão única, que somente traduzia para “manter certa superioridade” sobre os colonizados. Os viajantes e conquistadores também dependiam da tradução porque necessitavam de tradutores para conhecer os nativos antes e durante seus encontros.

Dessa forma, notamos que a tradução foi um instrumento eficaz usado pela colonização; no entanto, ela tinha significados diferentes entre os colonizadores e os colonizados. E por causa dessas diferenças de tradução entre os colonizadores e os colonizados é que Bassnett e Trivedi (1999, p. 3) afirmam, na introdução do seu livro *Post-Colonial Translation: Theory and practice*, que este é o motivo pelo qual agora é “reconhecido que o colonialismo e a tradução andaram de mãos dadas” (tradução própria).⁹

Assim, não há como negarmos as relações entre tradução e pós-colonialismo. Mas como seria uma tradução à luz da abordagem pós-colonial que orienta nossa discussão neste trabalho?

Talvez pudéssemos responder que uma tradução não pode ser analisada somente pela estética; é necessário considerar questões ideológicas por muito tempo descartadas nas questões sobre a tradução. Uma tradução que respeite a cultura de origem e a de chegada. Uma tradução que reflita o contexto no

⁸ Translation both shapes and takes shape ‘within the asymmetrical relations of power that operate under colonialism’.

⁹ [...] now recognized that colonialism and translation went hand in hand.

qual os textos foram produzidos. Uma tradução que não considere apenas aspectos linguísticos, porque um texto envolve muito mais do que um conjunto de palavras e frases, pois “as traduções estão sempre inseridas em sistemas culturais e políticos, e na história”¹⁰ (BASSNETT; TRIVEDI, 1999, p. 6). Uma tradução que no seu ato analise “sua relação com o império, questionando o universalismo europeu e a correspondência assimétrica entre original e texto traduzido, e de associar a tradução ao fenômeno de formação da identidade cultural, decorrente das dominações, dos deslocamentos e do multiculturalismo [...]” (PRADO, 2009, p. 18). Em suma, uma tradução que se afaste de uma política de polaridade. Que busque uma nova política do entrelugar, para uma reavaliação das potencialidades do espaço liminar, como coloca Homi Bhabha (2010, p. 69):

[...] nós devemos lembrar que é o “inter” – o fio cortante da tradução e da negociação, o entre-lugar – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comece a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionais, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos.¹¹

Uma vez que haja essa busca pelo entrelugar no ato tradutório, ela implicará uma posição diferente do tradutor, que deverá levar em conta:

(a) A descrição do processo no qual o texto da cultura original é reinterpretado, manipulado e até mesmo subvertido quando incorporado na cultura do Centro; e (b) a possibilidade de uma metodologia na qual o significado possa ser trabalhado sem a usurpação da função significativa – proveniente da cultura da qual o texto emergiu (lembrando que essa própria cultura não é uma cultura homogênea, mas sim fruto de um processo de (b) hibridismo) (ORDINE, 2010, p. 3).

¹⁰ Translations are always embedded in cultural and political systems and in history.

¹¹ Grifos do autor.

Logo, a postura do tradutor mediada por novas atitudes envolverá também a

redefinição do significado do Outro de acordo com o contexto representacional do próprio Eu (aquele que traduz), mas uma transformação na articulação da representação desse Eu colonizado, numa construção de um terceiro espaço (colonizado, mas independente) de significado (ORDINE, 2010, p. 3-4).

Podemos dizer, portanto, que a tradução, sob a ótica pós-colonialista, possibilita a ocupação de um espaço entre o original e o traduzido, permitindo, assim, ampliar a visão de mundo e de suas culturas. Não é um ato formador de polos, mas de trocas para ocupar frestas que possibilitarão novas leituras. “É um movimento além do estabelecimento de uma dialética entre aqui e o lá, o agora e o antes, nós e eles. É um espaço extenso onde o processo da diferença cultural acontece, no interstício, onde as fronteiras da cultura são constantemente negociadas” (ORDINE, 2010, p. 4).

O romance histórico *Mad Maria*

O romance *Mad Maria* foi publicado por Márcio Souza, em 1980, somente depois de uma trabalhosa pesquisa de documentação. Nele, o autor conta parte da história rondoniense da construção da ferrovia Madeira-Mamoré, no coração da floresta amazônica, entre os anos de 1907 e 1912, e empreitada por uma empresa norte-americana, pertencente a Percival Faquhar. Nesse episódio, Souza conta a “história torturante dos que morreram para construir a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e que, depois do sacrifício, ainda foram caluniados, porque se convencionou dizer que nos trópicos não é possível viver” (DIMAS, 1982, p. 104).

Em forma de ficção, o autor relata as desventuras dos homens que participaram de tal empreitada, que ora ocorria às

margens do rio Abunã, na Amazônia ocidental, ora no Rio de Janeiro, tendo dois planos espaciais que corriam paralelamente e de forma complementar.

O autor alterna na narrativa a saga dos personagens fictícios com a trama vivida por personagens reais, como o empresário norte-americano Percival Farquhar, proprietário da Madeira-Mamoré Railway Company e de diversas concessões públicas no Brasil, entre portos, ferrovias e companhias elétricas. Essa trama envolve, além de Farquhar, as altas esferas do poder público, incluindo o então ministro de Viações e Obras e futuro governador da Bahia J. J. Seabra e o advogado e político Ruy Barbosa.

Além disso, na narrativa, as personagens se deparam com uma realidade inesperada. Um exemplo disso é o jovem médico, de origem irlandesa, Richard Finnegan, que começa a trabalhar na enfermaria do acampamento onde vivem os trabalhadores da Madeira Mamoré Railway Company e luta com aspectos próprios da enorme floresta, como calor, escorpiões após as rápidas chuvas (animais perigosos) e doenças tropicais. Outra personagem que se destaca é o engenheiro inglês Stephan Collier, de temperamento colérico, cuja função era chefiar as obras, porém, constantemente tinha que registrar vários óbitos dos trabalhadores, que morriam de malária e outras doenças endêmicas da região, ou até mesmo pelo envolvimento em brigas. Márcio Souza denuncia as dificuldades e a situação precária dos trabalhadores, tendo suas vidas desvalorizadas pelo baixo salário, péssimas condições de trabalho e até momentos de violência.

Mad Maria e sua tradução para o inglês

A tradução não é somente uma atividade intelectual que passa por um processo de transferência de significados de uma

língua para outra. “Assim como qualquer atividade humana, ela tem seu lugar em um contexto social e histórico específico que a informa e a estrutura”¹² (JACQUEMOND, 1992, p. 139; tradução própria); logo, não é uma atividade neutra, visto que envolve duas línguas, duas culturas e duas sociedades. E, por estar inserida em uma história e sociedade, “qualquer avaliação de um projeto tradutório deve incluir uma consideração das estratégias discursivas, dos seus cenários institucionais e suas funções e efeitos sociais” (VENUTI, 2002, p. 156).

Então, levando-se em conta o contexto em que ocorreu a tradução de *Mad Maria* para o inglês e para o público americano por Thomas Colchie, um renomado tradutor de Nova York que traduziu várias obras latino-americanas, temos os seguintes fatos: primeiro, os Estados Unidos têm em suas mãos o controle econômico e cultural, e Edward Said adverte-nos: “devemos atentar escrupulosamente para o fato de que os Estados Unidos substituíram os grandes impérios anteriores e eles são força externa dominante na América Central e na América Latina” (SAID, 1990, p. 91 *apud* ROCHA, 2012, p. 130). Ademais, a tradução serve como meio para o país hegemônico consolidar-se em termos de reconhecimento cultural. Depois, nas décadas de 1960 e 1970, houve o chamado “boom” da literatura sul-americana em decorrência da expansão do mercado editorial no continente e que foi alimentado por editores, romancistas e críticos.

Considerando-se todas essas premissas, devemos atentar para o fato de que uma tradução pode produzir uma gama de efeitos possíveis nas culturas de chegada e partida. Por isso, a escolha da teoria pós-colonialista para a análise desta tradução, pois nos permite ver e analisar as traduções com um novo olhar. Ela vê a tradução não só como um emaranhado de pala-

¹² Rather like any human activity, it takes place in a specific social and historical context that informs and structures it, [...].

bras que podem ser analisadas de um ponto de vista linguístico. Ela abre novos caminhos. Ela leva em conta aspectos culturais e ideológicos da tradução, chegando às entrelinhas do texto e verificando se há ou não marcas de um discurso colonial difundido desde a época da colonização e que continua na época atual com a hegemonia dos Estados Unidos.

Dessa forma, ao compararmos a Amazônia de Márcio Souza e de Thomas Colchie, notamos que o tradutor Thomas Colchie alterou, muitas vezes, a tessitura linguística e semântica do texto original, apesar de, na maior parte do texto, ter mantido uma tradução literal. Essas pequenas alterações permitiram a criação de uma imagem da Amazônia diferente da de Márcio Souza, em que a descrição da floresta, em seus diversos aspectos, foi acompanhada de adjetivos negativos, de omissões e foi tratada de forma diferenciada quando se diz respeito a pessoas. E todas essas estratégias tradutórias, sob a luz da teoria pós-colonialista, permitem-nos analisar a rede discursiva de Thomas Colchie e verificar se manteve a mensagem político-ideológica de Márcio Souza.

Conforme Venuti (2002, p. 131),

Se os efeitos de uma tradução se revelam conservadores ou transgressores vai depender fundamentalmente das estratégias discursivas desenvolvidas pelo tradutor, mas também de vários fatores envolvidos na sua recepção, inclusive o *layout* da página e a arte da capa do livro impresso, a cópia para a divulgação, a opinião dos resenhistas, o uso que é feito da tradução nas instituições socioculturais, o modo como é lida e ensinada. Tais fatores medeiam o impacto de toda e qualquer tradução, ajudando a posicionar os sujeitos domésticos, equipando-os com práticas de leituras específicas, afiliando-os à comunidade e valores culturais específicos, fortalecendo ou transpondo limites institucionais.

Assim, em busca do posicionamento de Thomas Colchie ao traduzir o livro do amazonense Márcio Souza para os americanos, consideraremos o texto, mas também, seguindo a ideia

de Venuti, observaremos alguns dos elementos extratextuais sugeridos por ele.

A primeira alteração de Colchie foi a inclusão e a modificação da epígrafe de Márcio Souza, com um dizer de Harry Truman: “He’s a son of a bitch, but our son of a bitch” (COLCHIE, 1985, p. 9), em meio aos primeiros parágrafos do texto. Por sua vez, ao traduzir, o tradutor não usou exatamente a mesma citação de Truman, mas usou outra citação bem similar. Usou a fala de Franklin D. Roosevelt, 32º presidente dos Estados Unidos, ao referir-se ao ditador Somoza na Nicarágua: “He may be a son of a bitch, but he’s our son of a bitch”. Além disso, os parágrafos iniciais com a epígrafe foram separados em uma página, como se fossem uma nota explicativa sobre a narrativa.

Almost everything in this book could have happened the way it’s told. Insofar as it details the building of the railroad. I have tried to be meticulous – likewise with the politics of the powers that be. And wherever the reader judges something to be familiar, he is probably not mistaken. Capitalism has seldom been ashamed to repeat itself:

‘He may be a son of a bitch, but he’s *our* son of a bitch!’ Don’t worry, though, it’s only a novel. All that’s required is that you pay some attention (COLCHIE, 1985, p. 1).

Quase tudo neste livro bem podia ter acontecido como vai descrito. No que se refere à construção da ferrovia, há muito de verdadeiro. Quanto à política das altas esferas, também. E aquilo que o leitor julgar familiar, não estará enganado, o capitalismo não tem vergonha de se repetir.

Mas este livro não passa de um romance.

Preste atenção:

[...] (SOUZA, 2002, p. 11).

Observando esses dois trechos, além da modificação da epígrafe, percebemos que o autor, em meio ao texto, fez com que a mensagem de Márcio Souza fosse prejudicada e ganhasse outra interpretação na leitura do leitor americano, que, devido à história de seu país, está familiarizado com este dizer, pois

foi citado e parafraseado diversas vezes na história dos Estados Unidos por seus políticos e presidentes.

Após a interferência do pensamento e da percepção de Márcio sobre a construção da Ferrovia Madeira-Mamoré e sobre as pessoas nela envolvidas, Colchie muda a tessitura textual, deixando marcas de seu discurso em 1ª pessoa. Então, Márcio Souza (2002, p. 11) escreve no primeiro parágrafo: “No que se refere à construção da ferrovia, **há muito de verdadeiro**. Quanto à política das altas esferas, também.” E a tradução de Thomas Colchie (1985, p. 1) é a seguinte: “Insofar as it details the building of the road, **I have tried to be meticulous** – likewise with the politics of the powers that be”.

Na comparação dessas duas frases, observamos que Márcio Souza fala sobre a construção da ferrovia em 3ª pessoa e diz que várias das informações sobre esse empreendimento e sobre a política das altas esferas são verdadeiras. Na tradução de Thomas Colchie, ele modifica uma das frases de 3ª pessoa para 1ª pessoa: “I have tried to be meticulous” (eu tentei ser meticuloso) e omite a frase original “há muito de verdadeiro”, mudando o tipo da pessoa do discurso e alterando o sentido do original. E é nessa alteração de sentido que somos instigados a questionar as intenções do tradutor ao realizar a tradução de *Mad Maria* do português para o inglês. Márcio Souza disse que no que se referia à construção da ferrovia havia muito de verdadeiro, e, na tradução, Colchie, incluindo sua própria voz, falou que tentou ser meticuloso na tradução das informações que diziam respeito à construção da ferrovia e sobre a política das altas esferas, ficando aí bem explícitas suas intenções: ele “tentara ser meticuloso na tradução”, e tentar não é o mesmo que ser. Ainda fica implícito que sua meticulosidade era apenas nestes aspectos e que, em outros, ele não seria tão verdadeiro assim.

No mesmo parágrafo da narrativa temos: “E aquilo que julgar familiar, não estará enganado, o capitalismo não tem

vergonha de se repetir” (SOUZA, 2002, p. 11), e sua tradução é: “And wherever **the reader** judges something to be familiar, **he** is probably not mistaken. Capitalism has **seldom** been ashamed to repeat itself” (COLCHIE, 1985, p. 1). Nesse trecho, notamos que o autor fala diretamente com o leitor, deixando implícita a 2ª pessoa do singular: “e aquilo que julgar familiar” ou “não estará enganado”. Porém, o tradutor interfere na estrutura do original, faz o uso da 3ª pessoa do singular como se estivesse falando de alguém e não com alguém, incluindo as palavras “the reader” (o leitor) e o pronome “he” (ele). Também acrescenta um advérbio de frequência na tradução “seldom” (raramente), tornando novamente a expressar sua opinião sobre o tema e não a fala original do autor.

Diante dessas observações, analisaremos, neste momento, o que está implícito nas entrelinhas das estratégias tradutórias de Colchie: mudança de pontuação, trocas e acréscimos de palavras, e omissões.

Márcio Souza, no início do romance, refere-se ao local “Amazônia”, descrito na narrativa, usando o termo “aquela terra”: “[...] mas **para aquela terra** a imaginação humana parecia ter destinado um conjunto tão vasto de perigos e ameaças [...]” (SOUZA, *op. cit.*, p. 12). Depois, refere-se ao lugar usando o advérbio de lugar – ali: “[...] O que tinha até então sido horror para Finnegan, **ali** não passava de uma tímida e ligeira calamidade quase indolor” (*Ibidem*, p. 12). O tradutor Thomas Colchie preferiu, nessa parte da tradução, não utilizar termos equivalentes, isto é, uma tradução literal: “naquela terra (in that land)” ou “ali (there) ou “aqui (here)”. Empregou expressões que podem ser consideradas sinônimas, expressões que traduzem a mesma situação sem influenciar o sentido do texto de Souza: “Para aquela terra” usou “in this part of the world (nessa parte do mundo)” e para “ali” usou “such a place (tal lugar)”.

Porém, sua tradução somente é feita desta maneira, sem mudar o sentido, na tradução da primeira palavra referida. Sua prática discursiva vai tomando forma a partir do segundo termo que se refere ao local da narrativa; sua tradução começa a mudar o tom semântico. Isso pode ser visto nos seguintes trechos: “[...] ele julgara ser o móvel principal de todos os que chegavam **ali**” (*Ibidem*, p. 12). E sua tradução: “[...] he had judged to be the principal motive of all those who would come to **such a place**” (COLCHIE, *op. cit.*, p. 4). Ou, “[...] e não sabia se tinha sido realmente trouxe em aceitar o trabalho **ali**” (SOUZA, 2002, p. 13), pela tradução: “[...] he had not been bamboozled into accepting employment in such an **ungodly place**” (COLCHIE, 1985, p. 4). Como podemos observar no primeiro exemplo, o advérbio “ali” é traduzido como “in such an place (em tal lugar)”. Em seguida, “ali” é traduzido como “ungodly place” (um lugar sem Deus). Considerando o contexto em que essas frases estão inseridas e essas escolhas tradutórias, temos a impressão de que o tradutor se refere ao local com um tom de desdém por meio da expressão “tal lugar”. Contudo, o pronome “tal”, segundo a definição do dicionário Houaiss (2004, p. 705), é um pronome demonstrativo que pode ser usado com uma conotação pejorativa e desdenhosa. E isso se confirma na tradução da próxima expressão, em que não traduziu o advérbio “ali” com um termo equivalente, mas usou o termo “place (lugar)” novamente e ainda acrescentou um adjetivo “ungodly (sem Deus)”, que mudou a imagem do local percebida pelo leitor.

No entanto, as escolhas tradutórias de Colchie não se limitam apenas a essas já apresentadas.

Quando os horrores começam a ocorrer na narrativa, o autor usa alguns termos mais fortes para provocar no leitor uma imagem do que aconteceu na construção daquela estrada de ferro. Márcio Souza utiliza: “A vida fervilhava de maneira promíscua e os homens enlouqueciam naquele **cenário cenozói-**

co” (SOUZA, *op. cit.*, p. 21) e “[...] **aqui** todos viramos bárbaros” (*Ibidem*, p. 29). Thomas Colchie opta por: “Life teemed, promiscuously so, while human being went mad in that **Cenozoic inferno**” (COLCHIE, *op. cit.*, p. 12) e “[...] We’ll all be barbarians sooner or later in this **stinking hell**” (*Ibidem*, p. 18). Como podemos depreender, Colchie continua a mudar o sentido dado pelo autor; traduz “cenário” por “inferno” e “aqui” por “inferno fedorento”. Essas informações reforçam o discurso de Thomas Colchie na parte inicial de sua tradução, a de que não foi tão meticuloso em algumas traduções. Dessa forma, a atitude de Colchie nos instiga a pensar que ele não teve a intenção de traduzir a obra de Márcio Souza de maneira que o público leitor pudesse receber a imagem amazônica produzida pelo autor. Ele, possivelmente, fez como muitos outros que passaram pela Amazônia, ou seja, traduziu-a com seu olhar, viu-a com os olhos de sua cultura. Com o olhar de uma cultura que se considera superior, com uma imagem distorcida e minimizada. Consoante Rocha (2012, p. 161),

Esse processo de olhar o Outro e afirmar sua inferioridade é uma ideia cultural, visto que se olha sempre a partir de uma cultura. Dificilmente o indivíduo se desnuda de suas roupas, de seus dogmas, rituais, de tudo que pensa constituiu-lo, de tudo que pensa representar para o Outro, de tudo que aprendeu ao longo do tempo de vivência para poder olhar o Outro e compreendê-lo a partir de si próprio.

Pois a pessoa que lê a versão em língua inglesa, primeiramente a recebe como um texto original; logo, sua percepção será aquela retirada de sua leitura. Não terá a impressão de uma história narrada a partir de fatos reais, com um tom crítico e de denúncia do selvagerismo do capitalismo, e sim, terá a visão de que essa selvageria é própria da floresta amazônica, que é um lugar inóspito ou, como o próprio tradutor a descreveu: um inferno.

Além da mudança de imagem nessas traduções, outras vezes aparecem na narrativa os termos “aqui” e “selva”. E, mais

uma vez, o tradutor usa a palavra “jungle (selva)” para se referir a “aqui” e “rotten jungle (selva podre)” para “selva”. Com isso, o leitor pode ter a sensação de que o tradutor sempre quer enfatizar ou lembrá-lo de que aquele fato ou parte da história está acontecendo numa selva, em um lugar que não é seu país, em um lugar distante, em um lugar visto pelo estrangeiro como “indesejável”.

Um detalhe a ser ressaltado sobre o uso dos adjetivos “infernai”, “tal lugar”, “sem Deus”, por Thomas Colchie; todos foram citados nas primeiras páginas da narrativa, provocando, na maior parte das vezes, um aumento da intensidade de sentido que terá impacto no público leitor ao iniciar a leitura do texto. Além disso, recebem uma descrição da região amazônica de forma aumentada e exagerada se comparada ao que foi escrito no original.

Todas essas escolhas feitas por Colchie em sua tradução para o inglês no início do livro são indícios de marcas de um discurso colonial presentes no texto em língua inglesa. Essas imagens, ofertadas pela tradução, fazem com que o leitor reforce uma das ideias difundidas pelo discurso colonial. A lógica parece ser: se a floresta é um local “ruim”, por que não destruí-la? Os interesses pelos lucros que seriam gerados pela destruição da natureza não poderiam ser declarados. E a única forma de justificativa para exploração do local era a sua diminuição. Ou, por outro lado, pode estar sugerindo que o lugar é tão inóspito que não deva ser habitado, pois a descrição de floresta com essa imagem vem acompanhada de vários outros adjetivos: local distante, selvagem, primitiva, clima terrível, repleta de animais perigosos e insetos que causam doenças endêmicas, natureza impenetrável, entre outros.

O clima, a fauna e a flora também fazem parte da construção da imagem da floresta amazônica. Sobre o clima, o tradutor emprega novamente adjetivos que modificam o sentido

do texto original, fazendo com que o leitor seja remetido a uma imagem diferente da transmitida no original. São exemplos disso: “[...] embora o **calor fosse forte**” (SOUZA, *op. cit.*, p. 18), por “[...] though in point of fact the **heat was infernal**” (COLCHIE, *op. cit.*, p. 9). E “O sol estava realmente **terrível**” (SOUZA, *op. cit.*, p. 25) é traduzido como “They stepped out into the **intolerable sunlight**” (COLCHIE, *op. cit.*, p. 15).

Notamos, nessa parte, que Colchie usou o termo “heat was infernal (calor fosse infernal)” para traduzir “calor fosse forte” e o termo “intolerable (intolerável)” para traduzir “terrível”. E, diante de uma reflexão sobre o significado de palavras, “infernal” segundo Houaiss (2003, p. 415), se usado no sentido figurado, significa “tormento, suplício”. Se observarmos a estrutura e a formação desta palavra, vemos que “infernal” deriva de “inferno”. E ainda, conforme o dicionário Macmillan, a palavra “infernal” é usada para enfatizar o quão desagradável e irritante alguma coisa é. Isso nos sugere que o tradutor está transmitindo uma ideia deturpada do calor amazônico, pois, da forma como ele o fez, o leitor será levado a pensar que, além do clima ser quente, ele é insuportável, desagradável, a ponto de ser indesejado. Assim, mais uma vez contribui para reforçar as representações negativas disseminadas pelo discurso colonial e que permanecem ícones que orientam o olhar para a Amazônia. Porém, também devemos levar em consideração o fato de que o tradutor está inserido numa cultura em que o clima é variado, mas não tropical. Os americanos e outros povos colonizadores têm certo receio do clima tropical, visto que as imagens presentes em sua cultura são diferentes da imagem dos amazônidas. Percebem este clima como tórrido, que regurgita calor e umidade, conseqüentemente, propício ao aparecimento de certas doenças, tornando insalubre esta região do mundo.

Ao traduzir aspectos da fauna e flora da floresta amazônica, Colchie tem as mesmas atitudes tradutórias comentadas

anteriormente. Todavia, na maior parte das vezes, mantém a ideia do texto de Márcio Souza de uma floresta densa, cheia de árvores grandes e diversas espécies. De uma natureza vigorosa que impõe limites, vencida pela mata impenetrável e pelos insetos. De um local onde havia rios, cachoeiras, corredeiras. De um local composto, em algumas partes, por pântanos e terrenos alagadiços. Mas uma natureza em que suas forças predominavam sobre a vida dos homens que nela viviam. Fossem a chuva, a correnteza dos rios ou o vento, todos mostravam seu poder. Por isso, na versão portuguesa do texto, a correnteza descia com força fantástica, as chuvas caíam rápidas, e era “[...] como se a natureza agisse impulsionada por forças anárquicas” (SOUZA, 2002, p. 106).

Nesse aspecto, o tradutor intensifica e modifica a imagem da natureza de Souza, tornando vertiginosas as forças das águas, “**the vertiginous power** of those waters”, as chuvas vinham com vingança, “came with vengeance”, e a natureza era impulsionada por forças satânicas, “satanical forces”, criando o retrato de uma natureza má, vingativa e poderosa num sentido maléfico. Além do mais, quando Márcio Souza se referiu à natureza regida por forças anárquicas, quis dizer forças superiores, forças divinas. Entretanto, da maneira como o tradutor transformou a expressão “forças anárquicas” em “forças satânicas”, podemos entender que a floresta amazônica e sua natureza eram regidas pelo diabo, por Satã. E podemos afirmar isso porque ocorreu várias vezes em sua tradução o termo “inferno, infernal” sem o texto original tê-lo mencionado.

Todos esses adjetivos estereotipados usados na tradução ganham uma significação bem-sucedida no final da leitura do texto em língua inglesa porque formam um discurso contínuo e repetitivo que reafirma seu significado. Segundo Homi Bhabha (2010, p. 120), “o estereótipo requer, para uma significação bem-sucedida, uma cadeia contínua e repetitiva de outros

estereótipos”. É isso que ocorre na tradução de Colchie sobre o local, a fauna, a flora e o clima amazônicos. Ele começa minimizando o local por meio da expressão “tal lugar” e depois, para reforçar essa imagem, acrescenta e repete o uso de adjetivos estereotipados com relação à pintura do lugar. Logo, vai usando “infernai”, “fedorento”, “sem Deus”, “selva podre”. A repetição destas palavras fixa essas imagens.

Sendo o estereótipo a principal estratégia discursiva do discurso colonial, neste ponto da análise, já podemos afirmar que há vestígios de um discurso colonial nas estratégias traduções de Thomas Colchie.

Conforme Homi Bhabha (2010, p. 105),

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/ histórica/ racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...].

Com essa repetição de estereótipos, o tradutor produz um efeito de verdade. Ao disseminá-los e reafirmá-los, acaba normalizando as crenças múltiplas e deixando os sujeitos divididos.

“A construção do sujeito colonial no discurso, e o exercício do poder colonial através do discurso, exige uma articulação das formas da diferença – raciais e sexuais” (*Ibidem*, p. 107), e é isso que vimos na tradução de Colchie com relação às pessoas que estiveram presentes na construção da Ferrovia Madeira-Mamoré.

Primeiro, ao descrever as diferentes etnias presentes naquele canteiro de obras, Colchie adiciona em sua tradução os adjetivos “furious” (furiosos) e “numskulls” (idiotas) referin-

do-se a todos os trabalhadores que não eram de origem americana. Também acrescenta o adjetivo “handfull” e a frase “The ones running the bloody show were certainly all North American, as was the Project itself” (p. 11), ou seja, os norte-americanos eram os que executavam o espetáculo assim como foi o próprio projeto.

For one thing, he had to keep **one hundred fifty furious workers** in line – among them forty German trouble-makers, twenty Spanish cretins, another forty Barbadian idiots, thirty imbecilic Chinamen, not to mention the Portuguese, the Italians, and a number of other **exotic numbskulls!** Even a few Brazilians (one just as stupid as the next)! The most advanced professionally, though in the minority, were **the handful of North Americans. The ones running the bloody show were certainly all North American,** as was the project itself (COLCHIE, 1985, p. 11).

Dentre suas atribuições, ele chefiava os **cento e cinquenta trabalhadores**: quarenta alemães turbulentos, vinte espanhóis cretinos, quarenta barbadianos idiotas, trinta chineses imbecis, além de portugueses, italianos e outras **nacionalidades exóticas**, mais alguns poucos brasileiros, todos estúpidos. Os mais graduados, embora minoritários, **eram norte-americanos. Os mandachuvas eram norte-americanos**, e aquele era um projeto norte-americano (SOUZA, 2002, p. 20).

Vemos nesses acréscimos uma diferenciação entre raças que reforça uma das ideias disseminadas pelo discurso colonizador, a dicotomia: superioridade e inferioridade, reafirmando a ideia de hegemonia dos americanos de que seu conhecimento era essencial para a execução daquele projeto.

Essa valorização dos norte-americanos se repete mais vezes no texto em língua inglesa. Ao falar de Percival Farquhar, o possuidor da concessão da construção da ferrovia, o tradutor faz o uso do advérbio de intensidade “too” (demais) para reforçar a ideia de que ele era um homem muito sério em suas ações “he was too serious a man for that” em contraste com “era um homem sério”. E, ao referir-se ao jovem médico Richard Fin-

negan, de origem irlandesa, mas que estudou medicina nos Estados Unidos, o tradutor usa o pronome possessivo “our (nosso)” antes de seu nome para lembrar a origem dele: “Our Finnegan”. É mister salientar que o uso do pronome “our” ocorre com frequência no texto traduzido e sempre é utilizado para referir-se aos americanos, fazendo com que o leitor reforce que foram eles que conseguiram realizar aquele projeto prodigioso, orgulhando-se de sua cultura.

Por outro lado, a atitude de deixar as personagens americanas numa posição superior não é feita somente por intermédio de adjetivos, advérbios e pronomes. Quando o texto em português fala de alguma inabilidade dos americanos ou alguma coisa que comprometa sua superioridade de conhecimento, o tradutor omite trechos do texto original. É exemplo disso uma parte do texto que fala da incapacidade de um enfermeiro americano de usar um termômetro e que cometeu o mesmo erro duas vezes. O primeiro erro foi traduzido, e o segundo foi omitido.

O enfermeiro aparou o termômetro com um gesto intempestivo e imediatamente examinou-o.

– Jesus Cristo – disse o enfermeiro –, o senhor está morto.

[...]

Finnegan levantou-se da cama e tirou o termômetro das mãos do rapaz com um safanão. O enfermeiro abriu a boca enquanto Finnegan observava o termômetro e começava a rir.

– A temperatura dele é de dezessete graus centígrados – disse o enfermeiro com humildade. – isto não é temperatura de um morto? [...] (SOUZA, 2002, p. 302-303).

Neste trecho do texto de Souza, que tem uma extensão de duas páginas, o tradutor omite completamente essa informação, numa atitude de não reforçar o erro cometido pelo enfermeiro.

Com relação às personagens que não são de origem americana, Thomas Colchie mostra uma postura que nos leva a inferir uma minimização de pessoas, principalmente quando fala dos barbadianos e do índio caripuna Joe.

Sobre os barbadianos, o tradutor cria frases insinuando que os barbadianos não tinham inteligência nem poderiam ser profissionais na tarefa que estavam executando. Usa, dessa forma, termos como “They had at least the sense of (Eles tinham ao menos o senso de)” e “at least when they’re on the job (pelo menos quando estavam no trabalho)” em contraste com “são profissionais”. De maneira preconceituosa animaliza os barbadianos, traduzindo “negros sujos” por “dirty swines (porcos sujos)”. Ainda, numa atitude de marcar a diferença racial, usa a palavra “Negroes”, várias vezes, para referir-se a eles em substituição à expressão “barbadianos” usada por Souza. Ao trocar o termo referente à nacionalidade pela palavra que expressa a cor da pele, Colchie faz com que o objeto da discriminação seja visível e natural, ou seja, a cor funciona “como signo cultural político de inferioridade ou degeneração, a pele como sua *identidade* natural” (BHABHA, 2010, p. 123, grifo do autor).

Contudo, essa minimização da raça barbadiana não ocorre solitariamente. Há mais estratégias tradutórias comprometedoras ao referir-se aos indígenas presentes naquele local. Ao fazer a tradução sobre o índio caripuna Joe, o tradutor oscilou. Nos trechos da narrativa que falavam do índio, de sua história e cultura, a tradução foi feita sem nenhuma alteração. Mas, nos momentos em que o indígena foi elogiado por alguém, devido às suas habilidades com os pés, estes trechos foram omitidos. Por exemplo: quando a personagem Consuelo, amiga de Joe, conversava com o gerente do cassino sobre a agilidade nos dedos do pé do índio, parte de seu diálogo foi omitido no texto em inglês:

- A criatura humana é assim – respondeu Consuelo. – É capaz de tirar partido de tudo.
- O gerente concordou.
- Você tem razão, moça. É por isto que os cegos quase conseguem ver com as mãos. Nosso amigo Joe especializou seus

pés de tal maneira que eles agora também servem de mãos (SOUZA, 2002, p. 411).

Além das omissões, houve a troca e o acréscimo de palavras, mudando o sentido da frase: “O índio se salvara por um desses **milagres inesperados**” (*Ibidem*, p. 142) e sua tradução: “That the Indian had been saved at all was a **small miracle**” (COLCHIE, 1985, p. 119). E, “**Mas o índio de mãos amputadas**, e a moça encontrada na floresta[...]” (SOUZA, 2002, p. 174) por: “Yet **miraculously** the Indian with his truncated limbs and the young girl found in the jungle [...]” (COLCHIE, 1985, p. 148).

Cognatos do termo “savagery” também são usados e acrescentados à tradução ao falar do povo indígena: “He had no illusions, no dreams or hopes of one day becoming at least friends with *civilized*. Brothers of his had tried and had died of it or ended up working **savagely** hard in Santo Antonio, always drinking, without their women” (COLCHIE, 1985, p. 70), e “[...] Não tinha ilusões, nem sonhos, nem mesmo esperava um dia se tornar pelo menos amigo dos **civilizados**. Outros irmãos seus tinham tentado e haviam morrido ou agora andavam trabalhando **duro** em Santo Antônio, bebendo muito e sem mulheres” (SOUZA, *op. cit.*, p. 88).

Com o uso desta expressão “savagely” há o comprometimento da mensagem do texto original, pois “savagely”, de acordo com o dicionário Macmillan English Dictionary (2002, p. 1.239), significa “uma expressão antiga, uma maneira insultante de descrever alguém ou alguma coisa de uma cultura que não é avançada”¹³, voltando, assim, ao velho estereótipo levado pelos colonizadores durante o processo exploratório e de colonização: o de que os índios eram selvagens, tinham uma cultura atrasada e, por isso, precisavam ser ensinados. Isto con-

¹³ *Old-fashioned* and insulting way of describing someone or something from a culture that is not advanced.

firma a afirmação de Bhabha (2010, p. 123): “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”.

Outro detalhe interessante e importante que aparece neste último exemplo dado é o uso do itálico na palavra “civilizados”, marcando, novamente, uma diferenciação de raças. E este não é um caso isolado; em todo o texto em língua inglesa, sempre que aparece a palavra “civilizados”, ela é italicizada. O tradutor exerce, por meio da repetição e da diferenciação, sua posição de dominação.

E, se pararmos e observarmos bem os discursos produzidos por Colchie sobre os barbadianos e sobre o povo indígena, veremos que usou as mesmas estratégias discursivas que os inferiorizam e os minimizam. Também apreendemos nessa rede discursiva uma estratégia de controle social e político. “É reconhecidamente verdade que a cadeia de significação estereotípica é curiosamente misturada e dividida, polimorfa e perversa, uma articulação de crença múltipla” (*Ibidem*, p. 126). O índio e o negro são, ao mesmo tempo, selvagens e primitivos e, todavia, bons para o trabalho servil, mal remunerados e dotados de algum tipo de conhecimento. Isto é, há uma separação “entre raças, culturas, histórias, no interior de histórias [...]” (BHA-BHA, 2010, p. 127).

E, por fim, o último item a ser analisado na tradução de Thomas Colchie sobre a Amazônia é a questão política que trata das relações de poder entre as personagens e a visão do local.

Um exemplo disso é a mudança na estrutura da frase, sendo outra estratégia que camufla uma atitude colonial. Frases afirmativas são transformadas em interrogativas, colocando em dúvida as informações fornecidas pelo texto de Márcio Souza e funcionando também como um revide do tradutor às críticas do

brasileiro Márcio Souza aos americanos. Thomas Colchie, ao transformar afirmativas em interrogativas, deixa-as com um tom irônico, que, para o público leitor, reforçará o pensamento estereotipado de inferioridade cultural, como se os brasileiros não fossem capazes de se autogovernar e sustentar o país. Podemos ver isto em um trecho em que a personagem brasileira J.J. Seabra é mostrada no texto: “Was he worried? Was he having second thoughts, or did he disdain his opponents entirely? (COLCHIE, *op. cit.*, p. 170), em contraste com o texto original: “Seabra estava em dúvida, hesitava, ou talvez simplesmente estivesse menosprezando todos eles (SOUZA, *op. cit.*, p. 199).

E nos trechos: “Embora a idéia de ser um louco lhe desagradasse, decidiu investigar o **Brasil**, a América do Sul não seria uma novidade porque já estava na Colômbia com um negócio rentoso [...] (SOUZA, 2002, p. 93). Na tradução: “Besides, **the novelty of the rest of South America** had more or less faded with a succession of lucrative investments, especially the enterprise in Colombia[...] (COLCHIE, 1985, p. 75). Ou o acréscimo no texto da expressão “such a country” referindo-se ao Brasil.

Nesses exemplos, notamos o uso de “o resto da América do Sul” em vez de Brasil e a expressão “tal país”. Mary Louise Pratt, em seu capítulo sobre a reinvenção da América, assevera que “ideologicamente, a tarefa da vanguarda é reinventar a América como atrasada e negligenciada, é codificar suas terras e sociedades não capitalistas com uma necessidade manifestada da exploração racionalizada que os europeus poderiam trazer”¹⁴ (PRATT, 2008, p. 149).

¹⁴ Ideologically, the vanguard’s task is to reinvent America as backward and neglected, to encode its non-capitalist landscapes and societies as manifestly in need of the rationalized exploitation the Europeans bring.

Isso nos conduz a auferir uma visão de superioridade do tradutor com relação a este país, repetindo a ideia difundida pela expansão colonial de que a América do Sul fazia parte do resto do mundo, pois o centro era a Europa e depois, os Estados Unidos.

Portanto, sugerimos que, ao minimizar os sujeitos da narrativa – principalmente, barbadianos, índios e políticos brasileiros – pelo uso de adjetivos de conotação negativa e pela ocultação de características positivas, Colchie estrategicamente reproduziu um discurso colonial, em que “Os sujeitos são sempre colocados de forma desproporcional em oposição ou dominação através do descentramento simbólico de múltiplas relações de poder que representam o papel de apoio, assim como de alvo ou adversário” (BHABHA, 2010, p. 113).

E, frente a tudo isso, esta análise se justificou pelo fato de que “a força do discurso colonial e pós-colonial como intervenção teórica e cultural em nosso momento contemporâneo representa a necessidade urgente de contestar singularidades de diferença e de articular ‘sujeitos’ diversos de diferenciação” (BHABHA, 2010, p. 115).

Considerações finais

Discutir tradução, literatura e Amazônia, com certeza, sugere uma série de reflexões que nos levam à observação da história da Amazônia com um novo olhar. Com um olhar mais cauteloso, mais crítico.

Uma das primeiras reflexões é o próprio significado da tradução, que no início implicava apenas a transferência de significados de um texto para o outro, mas que não alcançou os resultados esperados. Muitos anos depois, com a evolução dos estudos sobre sua prática, percebeu-se que é uma atividade que envolve muito mais do que a transmissão de significados de

palavras. É uma atividade que envolve aspectos culturais, históricos e políticos. Por isso, não pode ser considerada uma tarefa neutra nem uma tarefa que acontece em um contexto sem implicações posteriores. A segunda reflexão é sobre a teoria pós-colonial que nos permite fazer a leitura de textos sob um novo enfoque, permite-nos ver algo nas entrelinhas do texto, permite-nos a busca de discursos camuflados que afetam o pensamento ideológico e político de um povo. E a terceira reflexão é sobre a análise comparativa da Amazônia de Márcio Souza e de Thomas Colchie, que nos permitiu a observação de várias discrepâncias entre texto original e traduzido. Dessa forma, ao analisar a tradução de Thomas Colchie sob a ótica da teoria pós-colonialista, notamos alguns pontos importantes que seguem nos próximos parágrafos.

Desde o início da tradução, Thomas Colchie, nos primeiros parágrafos, deixou pistas de como seriam suas estratégias tradutórias. Manteria fidelidade a alguns aspectos da narrativa de Márcio Souza, mas de outros aspectos não seria tão fiel assim. Neste ponto, nas partes em que se manteve fiel, sua tradução pode ser considerada descolonizadora por ter mantido a recuperação da história dos marginalizados e oprimidos, a voz que foi dada aos índios daquela região e aos trabalhadores que participaram da construção daquela ferrovia, a descrição de uma floresta amazônica que mostrava seu poder sobre o homem e não era constituída somente de seres exóticos e de uma natureza que só mostrava exuberância, a manutenção dos aspectos culturais relativos à cultura amazônica e a de outros povos que nela viviam. Do mesmo modo, também manteve as várias críticas feitas tanto a brasileiros quanto a americanos, envolvidos pela ganância do capitalismo.

Por outro lado, pudemos notar que Colchie, ao usar algumas estratégias como mudanças de pontuação, acréscimo de pronomes possessivos e acréscimo ou omissão de adjetivos de

sentido ora positivos ora negativos, criou uma rede discursiva que alterou a mensagem enviada por Márcio Souza, afetando o nível ideológico do texto original. Isso se deu pelo fato de o tradutor recriar um universo discursivo, possivelmente, a partir de pensamentos arraigados em sua cultura. E, ao sugerirmos que Colchie deixou-se influenciar pelas ideias disseminadas em sua cultura e pelo modo de pensar da mesma, no ato de suas escolhas tradutórias findou em não negociar algumas questões culturais, não buscando uma política do entrelugar, conforme proposto por Homi Bhabha. Ao acrescentar adjetivos e o uso de outras estratégias tradutórias, fez com que o texto na versão em língua inglesa, em muitas partes, se aproximasse de uma política de polaridade: superior/inferior, primitivo/civilizado, calor/inferno.

Usando essa política de polaridade, Thomas Colchie acabou colaborando para o reforço de ideias estereotipadas difundidas desde a colonização europeia e mantidas pela hegemonia dos Estados Unidos nos dias atuais, ou seja, a difusão de um discurso colonial. Um discurso que, na tradução, é articulado por meio das diferenças, principalmente raciais. Um discurso, que redefiniu o significado do “Outro” defendido por Souza, deixando os indígenas e os trabalhadores de outras nacionalidades que não fossem americanos numa posição inferior.

A implicação do resultado da tradução de Thomas Colchie é tão significativa, visto que fere não somente a mensagem político-ideológica promovida por Márcio Souza, mas também atinge o povo amazônico e várias outras nacionalidades, levando-nos a pensar qual seria a posição de Márcio Souza frente a tais alterações feitas na tradução de seu livro.

Por isso, concluímos que Thomas Colchie, em sua versão do livro *Mad Maria*, modificou a mensagem político-ideológica pretendida por Márcio Souza, influenciado, talvez, pelas ideias presentes em sua cultura e, conseqüentemente, trans-

mitiu na versão em língua inglesa uma mensagem colonizadora, reforçando a ideia estereotipada de uma Amazônia infernal, justificando a exploração de suas terras a qualquer preço, mesmo o da vida dos nativos e de outros povos que foram trazidos para essa região para serem explorados, deixando-os numa posição bem inferior a dos americanos e, muitas vezes, vistos como menos inteligentes e menos capazes. Assim, todo este pensamento arraigado na cultura americana e reforçado por Thomas Colchie em sua tradução fez com que os americanos fossem vistos como superiores como detentores dos conhecimentos e de poder, o que explica sua hegemonia hoje.

Por fim, argumentamos que a análise comparativa destas duas versões do livro *Mad Maria* pode ser relevante ao permitir uma observação crítica sobre a tradução, estimular uma releitura de traduções e questionar a rede ideológica e os discursos sobre a Amazônia. E esperamos que este trabalho colabore com reflexões sobre a necessidade de descolonizar noções arraigadas no pensamento cultural. Poderíamos até sugerir a necessidade de retraduzir a obra para, de certa forma, desconstruir imagens negativas divulgadas nesta tradução para o inglês.

Referências

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **Post-Colonial Studies: the key concepts**. 2nd edition. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2007. 292 p.

BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish (ed.). **Post-Colonial Translation**. London and New York: Routledge, 1999. 201 p.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana de Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. 5. imp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 395 p.

BONNICI, Thomas. Problemas de representação, consolidação, avanços, ambiguidades e resistência nos estudos pós-coloniais e nas litera-

turas pós-coloniais. In: BONNICI, Thomas (org.). **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: Eduem, 2009. cap. 1, 21-65 p.

BONNICI, Thomas. Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21. **Léguas & meia: Revista de literatura e diversidade cultural**, Feira de Santana: UEFS, v. 4, n. 3, p. 186-202, 2005. Disponível em: <http://www2.uefs.br/ppgldc/revista3_186.html>. Acesso em 14 de abr de 2013>. Acesso em: 14 abr. 2014.

BONNICI, Thomas. **O Pós-Colonialismo e a Literatura: estratégias de leitura**. 2. ed. Maringá: Eduem, 2012. 375 p.

DIMAS, Antônio. **Márcio Souza – Literatura Comentada**. São Paulo: Abril Educação, 1982. 112 p.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S.; FRANCO, F. M. M. **Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 2 ed., rev. e ampl. Rio de Janeiro: Moderna, 2004.

JACQUEMOND, Richard. Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation. In: VENUTI, Lawrence. **Rethinking Translation: Discourse, subjectivity, ideology** (edit.). London: Routledge, 1992. p. 139-158.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism: the new critical idiom**. New York: Taylor & Francis e-Library, 2002. 289 p.

MACMILLAN. **Macmillan English Dictionary: For Advanced Learners of American English**. London: Macmillan Publisher, 2002.

MUNDAY, Jeremy. **Introducing Translations Studies: theories and applications**. 2nd edition. New York: Taylor & Francis e-Library, 2009. 236 p.

ORDINE, Rodrigo. **A tradução cultural de Aké**. Disponível em: <www.ufjf.br/darandina/files/2010/01/Rodrigo-Ordine.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2013.

PRADO, Célia Luiza Andrade. **Pós-colonialismo e o contexto brasileiro: Haroldo de Campos, um tradutor pós-colonial?**, 131 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Estilísticos e Literários em Inglês) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

LIMA, A. M. dos S. • Tradução e pós-colonialismo:
uma análise de *Mad Maria* de Márcio Souza e sua tradução para o inglês

PRATT, Mary Louise. The reinvention of América: 1800-50. In: PRATT, Mary Louise. **Imperial Eyes**: Travel Writing and Transculturation. 2nd edition. New York: Routledge, 2008. p. 107-194.

ROCHA, Hélio Rodrigues da. **Microfísicas do imperialismo**: A Amazônia rondoniense e acreana em quatro relatos de viagem. Curitiba: CRV, 2012. 179 p.

SOUZA, Márcio. **Mad Maria**. Rio de Janeiro: Record, 2002. 461 p.

SOUZA, Márcio. **Mad Maria**. Trad.: Thomas Colchie. Ontário: Avon Books, 1985. 390 p.

VENUTI, Lawrence. Globalização. In: VENUTI, Lawrence. **Escândalos da Tradução**: por uma ética da diferença. Tradução de Laureano Pelegrini, Lucineia Marcelino Villela, Marileide Dias Esquerda e Valéria Biondo. Bauru: EDUSC, 2002. p. 297-355.

YOUNG, Robert J. C. **Postcolonialism**: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2003. 178 p.

CAPÍTULO 02

Questões de língua e de hegemonia pela perspectiva do letramento crítico nas aulas de língua espanhola

Eunice Maria Pinheiro

Introdução

Ensinar e pesquisar são atividades que se complementam. Consideremos que vivemos em contínuas transformações e, nesse movimento, se incluem pessoas e suas experiências. Então, para acompanhar as mudanças nas quais estamos inseridos, desenvolvemos a capacidade de observação e reflexão. Dessa forma, observando, associando, questionando, levantando hipóteses, construímos os sentidos que orientam nossas posturas e atitudes. Esse modo observador, reflexivo, quando levado para a atividade docente, gera o professor pesquisador. Trata-se, como foi dito, de uma postura. Isso pode ser observado nas situações em que, ao ensinar, buscamos conhecer a realidade do público, os distintos potenciais dos sujeitos envolvidos, os objetivos do aprendizado e outras questões que incidem nas condições de ensino e aprendizagem.

Sendo uma postura, pode ser adotada por todos. No contexto da escola, ou seja, do ensino, significa que cabe ao professor, ao gestor, aos profissionais diversos da comunidade escolar. Mais especificamente, propomos olhar para o ensino de línguas estrangeiras, disciplina presente nos currículos do ensino básico. Importa atentar para as questões que permeiam as

relações linguísticas e como isso determina as prioridades nos sistemas de ensino e em toda a Educação, bem como as políticas linguísticas, que são elaborações de âmbito governamental e, por isso, demarcam as ideologias políticas predominantes conforme a ocupação do poder ao passar do tempo.

Nessa esteira, este estudo analisa as relações entre língua, ideologia e atitude colonizadora, questionando as crenças em neutralidade cultural e linguística, refletindo quanto aos meios empregados pelo colonialismo moderno na manutenção do imperialismo linguístico. A partir das análises, propõe uma atitude descolonizadora no ensino de língua estrangeira, pela promoção do pensamento crítico através do letramento crítico aliado às teorias pós-coloniais.

Línguas, ideologia e imperialismo linguístico

Diminuição das distâncias de espaço através do avanço tecnológico dos meios de transporte e comunicação, diminuição da distância temporal, dada a velocidade no ritmo das mudanças no mercado e na vida das pessoas, desaparecimento das fronteiras reguladoras do comércio, das ideias, das culturas, das normas e valores (KUMARAVADIVELU, 2008): esse é o retrato feito pela Linguística Aplicada para definir a atual fase da globalização.

Exatamente neste ponto entra a Linguística no sentido de lidar com o uso global da língua, atentando para a sua colonialidade, adotando uma postura que estimule os educadores a buscarem alternativas que permitam visualizar as estratégias de poder que permeiam o mundo globalizado, reconhecendo a natureza intrinsecamente ideológica comum a todas as línguas.

Para Moita Lopes (2002), a coroa portuguesa e demais nações colonizadoras, em uma atitude colonizadora, disseminaram a ideia de incapacidade administrativa das colônias, in-

terditando, através dessa crença, o desenvolvimento de uma autonomia. Isso gerou, além da dependência administrativa, a colonização das mentes, a dependência cultural. Nas palavras do autor, “o conceito de colonização parece repousar principalmente na dicotomia natureza e civilização, duas realidades que se relacionam através de um sistema de trocas desiguais” (2002, p. 45), e essa premissa parece ter sobrevivido mesmo após a independência, como sugere o autor, ao demonstrar que o Brasil continua sendo explorado. Mudou a matéria-prima, não mais o pau Brasil e sim as multinacionais que se instalam no país, destroem a natureza e utilizam a mão de obra barata do trabalhador brasileiro, numa reedição do processo de exploração. Essa realidade política e econômica direciona os modos de vida das populações, resultando em diversos quadros, conforme as distintas condições de acesso aos bens comuns, tais como educação, cultura, saúde e lazer.

Dessa forma, as condições de trabalho e renda repercutem em desigualdades no acesso à educação, principalmente na permanência e êxito ao longo da carreira acadêmica, um bem que, para uma sociedade estratificada socialmente como é o Brasil, significa o principal meio de mobilidade social.

Logo, falar sobre transformação social, em Educação e Línguas, implica também falar e discutir sobre Ideologias, Poder, Colonialidade.

Relações entre colonialidade, ideologia e língua

Leffa (2006) ao analisar a sobreposição de uma língua sobre as demais, defende a ideia de que, quando uma língua se torna internacional, ela adquire independência. O autor sugere que, ao se internacionalizar uma língua, “a metrópole não a controla mais” (2006, p. 15), a exemplo do português, francês, espanhol e inglês.

Posicionamentos como esse desconsideram as relações de poder que envolvem e determinam as políticas de língua, desconsidera o meio de controle no cenário atual, que “pode ser feito através da ocupação física ou pela mente” (PHILIPSON, 2011, p. 99).

Um exemplo das relações entre língua, poder, hegemonia e ideologia ocorreu recentemente no Brasil quando, em 2016, por meio de legislação federal, retirou do currículo escolar o ensino de língua espanhola em detrimento da oferta exclusiva do inglês. Apesar da integração com os países de língua espanhola nas Américas, onde é possível transitar de forma menos burocrática, o que garante a movimentação para fins de turismo, estudo, trabalho e negócios, foi retirada a obrigatoriedade do ensino de espanhol. Por outro lado, a exclusividade do ensino de inglês é uma demonstração da manutenção da colonialidade que se dá pelo poder, visto que é a língua dos exércitos mais poderosos, é a língua difundida pela indústria do cinema, pela sedução do estilo de consumo veiculado por essa indústria. Políticas como essa demonstram claramente as relações de poder que permeiam as línguas e o ensino.

Política Linguística: reforma no Ensino Médio no Brasil e revogação da lei do espanhol

A lei 13.415 de 16/12/2017 revogou permanentemente a lei 11.161 de 05/08/2005 (extinta), que previa a oferta obrigatória de língua espanhola nas escolas de todo o país. Apesar da ineficiência da extinta lei, já que, efetivamente, nem todos os estabelecimentos de ensino ofertavam língua espanhola, havia um esforço para garantir minimamente seu cumprimento. A lei 11.161, que vigorou entre 2005 e 2016, fez parte de um conjunto de ações que visavam à integração latino-americana,

à valorização da pluralidade cultural e linguística da região e ao fortalecimento dos elos entre as nações do Sul. Outras iniciativas que também marcam a tentativa de integração:

- Na Argentina é obrigatória a oferta do ensino de português em seu sistema de educação através da lei 25.181 de dezembro de 2008. A citada lei prevê a oferta obrigatória desde as séries iniciais nas cidades da fronteira entre Argentina e Brasil, bem como a oferta de um plano de formação de professores de português.
- O Uruguai, além de ofertar o ensino de língua portuguesa em cursos universitários e cursos de formação de professores de português em universidades uruguaias, reconhece oficialmente a presença do português em suas terras por meio da lei 18.437 de 16 de janeiro de 2009, artigo 40.
- Criação da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), em 2010.
- Criação das Escolas Interculturais Bilíngues de Fronteira, as PIBF, em cidades fronteiriças entre Brasil e Argentina (Foz do Iguaçu e Puerto Iguazú).

Apesar de poucas, essas iniciativas contribuíram para o lento avanço da integração latino-americana. Contudo, os interesses econômicos e políticos que ditam os acordos demonstram a volubilidade das políticas de língua. Tais ações apontam quanto a língua é impregnada de ideologia, revelando a ilusão do discurso da “neutralidade linguística” (LEFFA, 2006), alertando para a necessidade de alternativas que auxiliem na superação de sua colonialidade.

Letramento, Letramento crítico e Pós-colonialismo: contribuições do pensamento crítico ao ensino de línguas estrangeiras

Ao revisitar a história, as teorias pós-coloniais se mostram como uma perspectiva de estudos que analisa os fatos, o passado e a contemporaneidade, visando trazer à luz as relações de poder nos processos de colonização e dominação entre as nações. Derivadas do Pós-colonialismo, surgem as formas de enfrentamento da colonialidade, que são os novos meios de manutenção da dominação pelo poder. Enfrentar, descolonizar o conhecimento para, então, promover a justiça e igualdade social. “Dentro desse contexto, a educação pós-colonial se propõe a formar cidadãos conscientes da importância de lutar para ter seu protagonismo social na construção de uma sociedade mais igualitária” (IANESKO; BURGEILE; LÁZARO, 2012, p. 96). Na escola, nas atividades de ensino, descolonizar é uma postura que parte da perspectiva de apropriar-se da própria história, das formas de produzir conhecimento, de reconhecer posicionamentos nos processos de dominação. Essa postura é uma construção que se faz pautada na autonomia.

Paulo Freire estabelece o pensamento crítico e autonomia como bases de abordagens e teorias, entre elas o letramento, cuja prática discursiva toca profundamente nas questões políticas e suas consequências para a sociedade. Dessa preocupação, surgiu sua proposta fundamentada na necessidade de conscientizar o aluno a esse respeito:

A conscientização não era outra coisa senão o esforço da compreensão do mundo histórico-social sobre que se está intervindo ou se pretende intervir politicamente. O mesmo ocorre com a compreensão de um texto de cuja invenção os leitores não podem escapar, embora respeitando o trabalho realizado, neste sentido, por seu autor. Não há, realmente, prática educativa que não seja um ato de conhecimento e não de *trans-*

ferência de conhecimento. Um ato de que o educando seja um dos sujeitos críticos (FREIRE, 2005, p. 242).

Reconhece, assim, o conhecimento prévio dos alunos; aqueles conhecimentos adquiridos na informalidade, na convivência familiar, no trabalho, passam a ser explorados e são elencados com base na observação da realidade em que estão inseridos. A relação entre a leitura da palavra e a leitura de mundo trouxe ao discurso a perspectiva que vê o educando como um ser social que tem, conseqüentemente, por direito e dever a autonomia sobre si. Ao classificar a luta de classes sociais entre oprimidos e opressores, o autor clama para que a educação esclare tal situação:

[...] sua luta se trava entre eles, (os oprimidos) serem eles mesmos ou seres duplos. [...] entre dizerem a palavra ou não terem voz, castrados em seu poder de criar e recriar, no seu poder de transformar o mundo [...]. A libertação, por isto, é um parto. E um parto doloroso. O homem que nasce desse parto é o homem novo que só é viável na e pela superação da contradição opressor-oprimido, que é a libertação de todos (FREIRE, 1987, p. 36).

Diante dessas ideias, podemos inferir que Freire seja precursor da concepção que, mais tarde, passou a ser tratada como letramento. É a noção de que a educação deve despertar as mentes, sair do ato mecânico de ensinar conteúdos descontextualizados e puramente teóricos, preparando o educando para a vida em sociedade de forma que possa discernir sobre sua realidade. Mesmo sem abordar o ensino de línguas estrangeiras, sua filosofia e suas contribuições teórico-metodológicas têm sido adotadas como aporte por abordagens que bebem na fonte da libertação das consciências proposta por ele.

Letramento crítico: concepções e propostas para o ensino de língua estrangeira

Letramento crítico é prática discursiva. Parte do pressuposto de que “a língua é discurso, espaço de construção de sentidos e de representação de sujeitos e do mundo” (JORDÃO, 2014, p. 73), o que compreende também as línguas estrangeiras. Em suas reflexões sobre quais seriam os métodos, assevera:

O LC se coloca como uma perspectiva de trabalho educacional desejável nas orientações oficiais na medida em que se mostra sensível aos espaços das práticas sociais, aos sujeitos e seus contextos, e assim abrange um país grande e múltiplo como o Brasil. [...] A “igreja aberta” do LC permite que cada espaço local determine seus procedimentos, sua metodologia, suas práticas de letramento – não existe um método específico, um determinado receituário, um conjunto de procedimentos recomendado pelo LC: essa visão de mundo funda-se no profundo respeito aos conhecimentos locais [...] referenciado por princípios gerais compartilhados pela comunidade escolar... (JORDÃO, 2014, p. 205).

O respeito aos conhecimentos locais como pressuposto pelo LC retoma o pensamento crítico de Paulo Freire.

Menezes de Souza (2011) redefine o conceito de crítica retomando Paulo Freire, que concebe a *conscientização* como o esforço por compreender o mundo sobre o qual está ou se pretende intervir politicamente. Nesse processo, o indivíduo se educa para saber das relações sociais que movem o sistema político, para construir o conhecimento de si e de seu papel nesse meio, num processo de desenvolvimento da habilidade crítica. Nessa perspectiva, a escola, através do Letramento Crítico, tem o papel de preparar os alunos para lidar com os conflitos causados pelas diferenças.

O mundo globalizado contemporâneo traz consigo a aproximação e justaposição de culturas e povos diferentes – muitas vezes em situações de conflito. Se todas as partes envolvidas nos conflitos tentassem ler criticamente suas posturas, procu-

rando compreender suas próprias posições e as de seus adversários, haveria a esperança de transformar confrontos violentos e sangrentos. Preparar aprendizes para confrontos com diferenças de toda espécie se torna um objetivo pedagógico atual e premente, que pode ser alcançado através do letramento crítico (MENEZES DE SOUZA, 2011, p. 129).

Nesse ponto está a importância da construção dos sentidos, pois é aí que a habilidade crítica se desenvolve. Jordão (2014, p. 200) afirma que “os sentidos existem em *práticas sociais*, fazem parte delas, ou seja, trata-se de um processo coletivo, social, – construímos sentidos em nossas comunidades interpretativas”, as quais permitem o compartilhamento de interpretações dos sentidos, não apenas dos textos verbais.

A atuação segundo o letramento crítico se sustenta na postura crítica diante do texto no intuito de compreender os privilégios e apagamentos nas práticas sociais, compreender que os sentidos são construídos nos contextos sociais, políticos e culturais e podem produzir distintas leituras e interpretações devido aos determinantes históricos e locais. Por este ângulo, a educação promove a autonomia na construção do conhecimento, estimulando o estudante a fazer as próprias reflexões.

Pós-colonialismo e letramento crítico irmanados na contribuição para o ensino de línguas estrangeiras

Letramento crítico e o pós-colonialismo partem do mesmo princípio: o pensamento crítico da pedagogia freiriana. Carbonieri (2012) vale-se de informações coletadas em estudo desenvolvido por Festino (2008) para apontar os elos:

Na base do letramento crítico está, como vimos, o combate à opressão e o questionamento de qualquer dominação. E são esses mesmos elementos que alicerçam a fundação dos estudos pós-coloniais. Ainda que, em seu surgimento, a crítica pós-colonial tenha focado principalmente as relações tensas entre metrópoles e colônias e a resistência da colonização

de uns países por outros, hoje em dia ela também se volta para os temas suscitados pelas manifestações culturais de diversos grupos oprimidos espalhados pelo mundo. Tendo se desvinculado de uma mera restrição a um período histórico determinado, a saber, aquele que sucedeu ao momento do processo colonial das potências, o pós-colonialismo é entendido agora como um modo de ler a diferença, seja ela de ordem étnica, cultural, de gênero ou classe social (CARBONIERI, 2012, p. 115).

Ao questionar o cânone literário, Carbonieri (2012) promove a discussão sobre a ortodoxia dos movimentos de linguagem, notadamente a literatura, cujos critérios atendem muito mais aos interesses dos grupos dominantes do que aos valores estéticos. A autora junta à sua, outras vozes que, como ela, sugerem flexibilidade na organização dos currículos acadêmicos, para que reconheçam a contribuição dos grupos minoritários na produção de conhecimento, numa coexistência com o cânone. Aí está, segundo Carbonieri, mais um ponto em comum entre a descolonização e o letramento crítico, a começar pelo desafio de implantar o não canônico, ou seja, ouvir e dar voz à resistência representada pelos grupos minoritários, pelos países colonizados, enfim, ao diverso. Ao enxergar as ideologias e valores dos quais os textos estão impregnados, o LC está atuando na descolonização do pensamento.

Segundo Grosfoguel (2012), a universidade ocidentalizada tem garantido a reprodução do sistema hierárquico de dominação e exploração global. Logo, para o autor, é necessário descolonizar a universidade como ponto estratégico fundamental para uma descolonização radical do mundo, começando por discutir os modelos educativos, questionando a natureza hegemônica e colonizadora de tais modelos. Descolonizar a universidade e demais instituições significa legitimar as manifestações da diversidade cultural que nela atuam. Em resumo:

Descolonizar, neste sentido, adquire um novo sentido que transcende a noção que o reduz a um mero problema jurídi-

co-político. Trata-se de superar a colonialidade não meramente como problema jurídico, mas como relação social de poder que inclui a descolonização das epistemologias, da sexualidade, das relações de gênero, da política, da economia e das hierarquias etnorraciais, todas articuladas com a matriz de poder colonial, constituintes de um mundo que privilegia as populações europeias/euro-americanas em detrimento das não europeias (GROSFOGUEL, 2012, p. 349).

Trata-se da descolonização do poder e do saber a partir de uma postura e atitude crítica frente às epistemologias do norte. Em *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*, Santos (2007, p. 83) afirma que ainda hoje o modelo colonizador sobrevive em nossa forma de pensar orientando nossa produção e compreensão da realidade. Isso se dá, por exemplo, quando adotamos epistemologias elaboradas em situações culturais diversas das nossas porque fomos educados para acreditar nisso, na superioridade do que vem de fora, especialmente dos países que detêm o poder hegemônico, representados por Santos (2007) como o *Norte*, em detrimento da produção intelectual local nos países do hemisfério sul, notadamente as ex-colônias portuguesas e espanholas. Assim, descolonizar prescinde da resistência ativa, tanto politicamente como epistemologicamente. A “ecologia de saberes” traz luz ao pluralismo epistemológico historicamente silenciado, as vozes do *sul*.

Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem por premissa a ideia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. [...] Existem em todo o mundo não só diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento (SANTOS, 2007, p. 85-86).

Assim, apontamos o diálogo entre Carbonieri e Santos, em que ambos apontam a necessidade de valorizar o não canônico como estratégia descolonizadora, dessacralizar, desfami-

liarizar o próprio conceito a respeito do que seja o conhecimento e tudo que se cria a partir dele. Santos (2007) sugere a “participação solidária na construção de um futuro pessoal e coletivo” por meio do exercício diário de autorreflexividade, do constante questionamento sobre as próprias certezas a fim de não cair nos erros do pretérito.

A educação pautada na descolonização empenha-se na motivação do sonho, na transformação dos excluídos em sujeitos de suas próprias histórias, em revelar e valorizar outros modos de ser, estar e conhecer o mundo. Educar, nesse contexto, é a ação política de transformar o mundo em outro espaço possível, tornando-o o mais humano e mais humanizante. Ao condicionar a transformação da prática educativa segundo a conhecemos, ou seja, reprodutora, para uma educação libertadora, estamos, novamente, recorrendo a Paulo Freire, quem trouxe luz à ação transformadora da educação.

Mota Neto (2013) analisa as concepções sobre pós-colonialismo, apresenta a sintonia entre elas e o pensamento de Paulo Freire, concluindo que o pós-colonialismo é a tônica das obras do pensador, não como uma teoria, mas, sobretudo, na ação.

É uma palavra-ação, é denúncia-anúncio, é um processo de luta pela libertação do oprimido, termo genérico, não por falta de clareza de Paulo Freire, mas por compreender os distintos, cruzados e inseparáveis processos de exclusão, não redutíveis às categorias classe, gênero e etnia, mas as envolvendo seriamente (MOTA NETO, 2013, p. 9).

A descolonização das mentes é própria da educação que, em sua essência libertadora, possibilitará o enfrentamento da *colonialidade* contribuindo e orientando no sentido da emancipação e autonomia dos povos para, então, transformar as realidades individuais e sociais. A emancipação tal qual a entendemos fundamenta-se na ação crítica de explorar alternativas, questionando as verdades política e verticalmente construídas. Logo, o pós-colonialismo alia-se ao letramento crítico para dar

voz, ouvir e legitimar as manifestações do outro, daqueles que são olhados como diferentes por estarem do *outro lado da linha* de poder.

O LC, ao expor os alunos a textos em LE, possibilita o contato com outras representações de realidade, da diversidade de culturas e toda a carga valorativa que elas trazem.

Diante do exposto, concluímos que o LC é uma abordagem prática educativa pós-colonial, uma vez que busca no pensamento crítico a emancipação intelectual e, por conseguinte, social em todas as suas representações. Letramento crítico e pós-colonialismo, ao questionarem o cânone hegemonicamente construído, abrem espaço para a justa compreensão a respeito do conhecimento e, assim, reconhecendo as particularidades, dando voz aos silenciados, colaboram na transformação da autoridade em respeitabilidade. São, portanto, caminhos para o mundo que queremos viáveis para todos, mais harmônicos e tolerantes.

O Letramento Crítico sob a perspectiva dos alunos

Para alcançar o objetivo da pesquisa, escolhemos uma turma de terceiro ano do curso técnico em informática, turno vespertino. Eram aproximadamente vinte, mas, no dia da coleta, estavam presentes dezoito. Como características do grupo, destacamos a pouca agitação e apurada atenção às atividades pedagógicas desenvolvidas na sala de aula. Estavam tendo acesso ao ensino de espanhol pela primeira vez, sendo que nas séries anteriores tiveram aulas de inglês.

Desenvolvemos as atividades durante as aulas e, posteriormente, entregamos os questionários. No dia, foram vistos dois vídeos, sendo o primeiro um texto oral e visual totalmente em língua espanhola, no qual uma menina mexicana de origem indígena nahúatl discursa em público e se declara orgu-

lhosa de suas origens, conclamando ao resgate da cultura de seu povo e respeito pelas diferenças. Foram abordadas questões sobre o orgulho indígena no Brasil, se eles, caso estivessem na mesma situação, teriam o mesmo sentimento. O segundo, também um vídeo em que a paquistanesa Malala Yousafzai discursa na Assembleia Geral da ONU, em inglês, com legenda em espanhol.

Na ocasião, Malala recebeu o Prêmio Nobel da Paz, tornando-se a mais jovem ganhadora do tradicional prêmio. Em linhas gerais, seu discurso evoca o perdão, o respeito às diferenças e, de forma veemente, exalta o poder transformador da educação. Ambos os textos são proferidos por meninas muito jovens e pertencentes a grupos culturalmente marginalizados. Em seus discursos, as jovens manifestam a forte crença na transformação moral e social por meio da educação. Como o grupo participante da pesquisa também era jovem, enxergamos a possibilidade de exercitar a empatia, levantando hipóteses sobre como se sentiriam se estivessem nas mesmas condições das jovens.

As opiniões foram de espanto em relação à maturidade das garotas, a politização e destemor que elas demonstram. Alguns tiveram maiores dificuldades para entender as circunstâncias que levaram Malala a ser atingida com um tiro no rosto por estar indo à escola. A realidade cultural à qual a garota estava submetida é, para muitos, de difícil compreensão. Para eles (alunos participantes), estudar é algo tão natural que imaginar uma situação adversa lhes parece anormal. Admiraram-se da forma como Malala reagiu ao atentado que sofreu. Mesmo sob o risco de morte, decidiu enfrentar o radicalismo do grupo que aterroriza seu povo. Ao contrário do que esperavam, ela não se calou, elevou a voz e agora é ouvida em todo o mundo.

Os alunos viram nessa atitude um ato de heroísmo raro. Não havíamos estruturado a atividade de leitura; as questões foram sendo postas com espontaneidade, e os sentidos, cons-

truídos coletivamente. Abordamos os seguintes assuntos: conhecimentos gerais sobre o México e possíveis semelhanças com o Brasil, a condição das nações indígenas no Brasil e o orgulho indígena, a possível concordância com o discurso da menina indígena mexicana Natália, as causas da intolerância à qual Natália alude e as consequências de atitudes intolerantes, como o brasileiro e eles (alunos) se definem no quesito tolerância. Analisamos se essa postura de Natália é comum no Brasil, se nossos jovens se preocupam com assuntos de ordem social, se eles fizessem um discurso, o que reivindicariam. Como aporte linguístico, analisamos o uso do verbo *gustar* em língua espanhola, empregado nos discursos. Pedimos que observassem como foi empregado e tentassem explicar o funcionamento. Não apresentaram dificuldades em compreender o conteúdo. Voltamos a dizer que as questões foram sendo construídas naturalmente e com a participação do grupo sem uma ordem predefinida.

No que tange à aula de espanhol, é comum a todas as turmas a abordagem por meio da leitura de textos, sejam orais, escritos, visuais e na construção de sentidos.

Análise interpretativa dos dados segundo o LC

A análise aqui descrita tem por matéria os questionários respondidos pelos alunos durante as aulas de língua espanhola. A metodologia empregada é a pesquisa participante, de natureza qualitativa. Para obter os dados, optamos pelo momento posterior às aulas, observando que a abordagem segundo o letramento crítico já fazia parte do curso normal das aulas.

A fim de conhecer os méritos e as limitações do letramento crítico, elencamos perguntas ordenadas em questionário aberto nas quais os alunos refletiram sobre o interesse pela língua espanhola. Também solicitamos que apontassem os as-

pectos positivos e negativos e o que eles acreditavam que poderia ser diferente nas aulas de espanhol. Buscamos conhecer, pela visão dos alunos, o alcance das aulas, por exemplo, se contribuíram com a formação pessoal e social ou até mesmo se foram relevantes para a vida e de que forma isso aconteceu. Atentemo-nos também para um dos aspectos intrínsecos do LC, que é a leitura, questionando se essa atividade tem abordado temas relativos à vida fora da escola. Para um levantamento sobre o nível de contato dos alunos com o espanhol, perguntamos em que ambiente e como esse contato ocorria. Ao finalizar o questionário, solicitamos que atribuíssem uma nota que mensurasse o nível de motivação para as aulas de espanhol e que essa atribuição fosse feita pensando nas experiências vividas nas aulas. As perguntas foram elaboradas inspiradas nos pressupostos sobre os quais o LC se fundamenta. Destacamos, neste momento, as sugestões de Duboc (2014). Tomando por base o debate de alguns teóricos, a autora elenca os principais aspectos:

O trabalho com temas relevantes e atuais para o aluno; O uso de exemplos que fazem sentido para o aluno; A ênfase ao texto e não à gramática; O trabalho com gêneros discursivos variados; O ensino de gramática de forma contextualizada (ou seja, partindo dos textos); O estudo das especificidades da língua, seguido de reflexão sobre a mesma e do exercício de comparação e contraste com a língua materna; A abordagem interdisciplinar no lidar com textos e temas variados; O trabalho contextualizado de vocabulário e de pronúncia (DUBOC, 2014, p. 211).

São as “brechas”, nos dizeres da autora, não um método, mas brechas que possibilitam fazer das aulas espaço para a problematização, reflexão, aprendizado. As atividades desenvolvidas, tal qual a que aqui apresentamos, seguem essas sugestões, portanto, sustentamos que nossa prática atende ao LC.

Analisamos, conforme nossa proposta, a percepção dos alunos acerca dos possíveis efeitos da abordagem em sua for-

mação e envolvimento com a disciplina. Importa, neste momento, considerar a natureza qualitativa da pesquisa, cuja preocupação não está na quantificação dos dados, mas sim no aprofundamento da compreensão sobre a questão analisada. Os dados nos informam e nos permitem participar na dinâmica da construção e compreensão da interação em sala de aula para, desse modo, ressignificar nossa prática.

Quando perguntamos se as aulas de língua espanhola despertaram o interesse dos alunos pela leitura ou outras atividades relativas à língua, as respostas que obtivemos foram positivas, afirmando terem começado a assistir vídeos, ouvir músicas e até mesmo despertado o interesse por adquirir conhecimento sobre a cultura hispano-americana. Destacamos as experiências compartilhadas pelos informantes por nós nomeados como informante A e informante B. O informante A disse que já usava jogos virtuais em língua espanhola e estava acostumado a dialogar com outras pessoas usando o idioma por ser agradável, animado, por ser uma maneira descontraída de aprender. Já o informante B disse que esse despertar foi mais ou menos, ou seja, nem muito, nem pouco. Consideramos as respostas como produtivas no sentido de haver demonstrado que sim, os alunos estão correspondendo aos estímulos recebidos para que tenham contato com o idioma e, nesse contato, sendo por opção própria, escolham as atividades que lhes pareçam atrativas. Duboc (2014) atrela as atividades de LC à leitura compreendida da seguinte forma: “em sala de aula isso significa muito: significa construir com os alunos (e para nós mesmos) o entendimento de que ler é uma atividade, uma prática; é uma prática social, coletiva (JORDÃO, 2014, p. 200).

Nessa visão, os alunos demonstraram atitude de leitura prática, isto é, a observação crítica daquilo que vivenciam reconhecendo que também aprendem fora da escola, que a vida é uma escola em que todas as experiências devem ser lidas e

compreendidas. Dessa maneira, ficou claro para eles que o aprendizado não é papel exclusivo da escola, que estão sempre aprendendo algo.

Ao pedirmos que elencassem o que entendiam como positivo nas aulas, os aspectos mais citados foram a interatividade, diversão, praticidade (aulas práticas), aulas diferenciadas, que as aulas eram dadas em língua espanhola e os materiais utilizados, como os vídeos. Foram feitas observações sobre o modo como os temas são abordados. Na compreensão deles a gramática aparecia de modo indireto, enquanto a discussão é feita diretamente. Os alunos reconheceram do conteúdo gramatical, que estava sendo estudado mas de forma mais contextualizado no que os alunos chamaram de forma indireta. “Acho ótimo a abordagem mais indireta em relação à gramática e mais direta no quesito comunicação” (informante C).

Jordão (2014, p. 204) aborda a flexibilidade metodológica esclarecendo: “O que o LC propõe não segue modelos predeterminados, mas também não é uma pedagogia sem princípios”. A autora emprega o termo “igreja aberta” para trazer a noção de abertura, de diálogo, assim “instaurando um projeto pedagógico que se aproxima mais das perguntas do que das respostas, da instabilidade do que da totalização, da instabilidade do que do controle” (JORDÃO, 2014, p. 2014). Queremos com isso argumentar a favor da resposta positiva dos alunos em relação à abordagem, pois a maneira distinta como são abordados os assuntos produz o efeito da instabilidade à qual a autora se refere no sentido de despertar a transformação diante do novo, do imprevisto.

Letramento crítico e transformação pessoal

Conscientizar resulta em desenvolver criticidade, e isso contribui para a transformação pessoal sugerida pelo letramento crítico. Nesse escopo, observamos mais uma vez a viabilidade

do letramento crítico: “Sim. Fez com que fizesse rever alguns conceitos” (informante H). “Sim, modificou minha visão sobre o mundo” (informante I), “Sim, tivemos contato com situações sociais, e este contato me fez repensar alguns conceitos” (informante C). São respostas relacionadas à contribuição das aulas para a formação pessoal e social. Demonstrem mudança de atitude, de postura a partir do momento em que refletiram sobre a parcialidade do próprio ponto de vista. Os motivos podem ser a maturidade adquirida por meio da experiência de olhar por diferentes ângulos, do deslocamento de posições que propõe olhar com os olhos dos outros, a partir do lugar e do ponto de vista do outro. Essa visão do outro, quando vivida na medida do eu, ou seja, o colocar-se no lugar do outro, forma o senso de empatia que nivela os seres humanos. Nesse sentido, é categórico o esclarecimento de Jordão em artigo que discute o que podemos compreender como LC:

Segue daí, ilustre leitor, a importância das relações culturais no processo de construção de significados e a consequente responsabilidade de cada pessoa para com os sentidos que constrói e reitera. [...] Ver-se como parte integral do mundo, ou seja, como agente na produção de significados e na construção da própria realidade que se está tentando transformar aparece em primeiro plano na tentativa de impedir a reprodução de mecanismos geradores ou mantenedores dos problemas que enfrentamos (JORDÃO, 2007, p. 7).

Assim caminhando, construiremos a noção de que diferenças existem e isso é cultural. Mas também devemos construir a noção de que diferença não é desigualdade e nisso atentar para as relações de poder que atuam nesses processos. Retomando Jordão:

A consciência da própria parcialidade, da impossibilidade de afastamento da subjetividade na construção das nossas leituras de mundo, implica uma abertura para novas leituras, para entendimentos diferenciados, para o confronto permanente entre perspectivas, e a consequente disponibilidade para a aprendizagem constante (JORDÃO, 2007, p. 33).

Acreditamos que o letramento crítico é aliado da construção do mundo que se quer mais justo, em que cada indivíduo seja respeitado em suas escolhas, suas origens, suas orientações, e da formação de cidadãos que assim atuem. A sala de aula é o espaço para essa construção que, como disse a autora, requer maleabilidade no sentido de promover o aprendizado constante por meio das novas leituras que nos levam a (re)interpretar a nós mesmos, aos outros, ao mundo.

Escola – o lugar de contato com a língua estrangeira

A escola é, para o nosso público, o lugar absoluto do contato com a língua espanhola. Nenhum dos informantes faz aulas fora da escola. A internet é a principal via de acesso à língua espanhola fora da escola; pela rede os alunos buscam os assuntos que lhes interessam: músicas, filmes, vídeos e outras produções que possibilitam o contato com a língua espanhola. Esse aspecto é favorável ao letramento crítico, figurando como condição para que ele se desenvolva:

O LC visa à inclusão do indivíduo no mundo. No entanto, para efetivamente fazer parte da sociedade globalizada contemporânea e atuar dentro e sobre ela, o aprendiz deve ter acesso às diferentes modalidades e dimensões da linguagem da era tecnológica atual. (...) No entanto, faz-se urgente tal formação, pois a velocidade e facilidade de acesso às informações possibilitadas pelas inovações tecnológicas aumentam em um ritmo espantoso a lacuna entre o letrado e o iletrado, que se vê mais distante da sociedade que quer integrar (MATOS E VALÉRIO, 2010, p. 147).

O público estudantil está familiarizado com o uso da tecnologia. Logo, utilizá-la significa dar ao aprendiz a oportunidade para que ele veja como pode lidar com as tecnologias utilizando-as a seu favor. Assim como foi dito pelos informantes, eles passaram a ouvir músicas na internet, ver vídeos, atitudes próprias do indivíduo que está caminhando para o desenvolvi-

mento da autonomia na construção do conhecimento. Já o fato de utilizarem hábil e conscientemente a rede mundial responde à necessidade de integração.

Motivar também está entre os objetivos da abordagem em análise, o que nos levou a investigar se essa intenção está sendo alcançada. Na posição de professor, o objetivo é chegar a todos, sentir que o trabalho é frutífero dentro do que propomos, mas devemos considerar que lidamos com consciências e que as queremos livres, críticas, autônomas. Tais considerações nos levam a aceitar com naturalidade as manifestações que não correspondam às nossas expectativas de professor. Dito isso, destacamos respostas nas quais os alunos assumiram que não cresceu seu interesse pelo espanhol, apesar das aulas terem buscado esse fim: “Vejo-as como um ótimo incentivo, mas não é algo do meu interesse” (informante C), “mais ou menos, ouvir música” (informante P). Três informantes não justificaram, respondendo apenas “não”. O fato de assumirem que não tiveram aumento de interesse indica autenticidade, o que é positivo. Porém, para nós é motivo de alerta quanto à necessidade do diálogo contínuo com os alunos. Na observação e na conversa diária, podemos nos inteirar sobre os interesses dos alunos, suas experiências, expectativas e assim relacioná-las às atividades de ensino da língua.

Quando pedimos que apontassem os aspectos negativos, no geral os informantes disseram não ter nada negativo, com exceção do informante J, que diz ser “negativo algumas aulas como a leitura, fica mais cansativo, poder ser com mais filmes”. Entre as sugestões para o que acreditam poder ser diferente, sugerem mais filmes, mais vocabulário e, surpreendentemente, o informante I sugeriu intensificar o estudo da gramática. Por esses posicionamentos, depreendemos que esses alunos estão associando as aulas de espanhol, segundo a abordagem que propomos, ao prazer, diversão, conhecimento e compreensão

cultural de outros povos. Logo, essa maneira de aprender contrastaria com o modelo tradicional de ensino ao qual estavam acostumados, e isso gerou a percepção de que deveria haver mais gramática para que a aula e os conteúdos fossem mais previsíveis e, talvez, mais cômoda a aprendizagem. Tal proposição nos desafia, pois nos leva a revisar nossas posturas. Ao revisitá-la a nós mesmos, entenderemos como e o que nos constitui, de que modo construímos nossos pontos de vista. Assim como nós, o outro tem o seu processo de construção. Colocando-nos dessa forma, facilitaremos a compreensão sobre como as diferenças são construídas dando condições para que os alunos tenham seus discursos e suas experiências compartilhadas. Quando falamos em dar voz aos alunos, acreditamos que essa voz já existe, cabendo a nós criar condições para que se expressem e em nós a postura de ouvi-los. As atividades desenvolvidas durante as aulas de espanhol propiciam essas condições, pois as respostas indicam terem sido pensadas independentemente. Se assim o foi, certamente os alunos se sentem seguros e livres para opinar.

A interatividade nas aulas

Em outro aspecto, as aulas foram adjetivadas como divertidas e interativas. Apesar de não empregar jogos ou brincadeiras, algo mais explicitamente lúdico, para eles as aulas têm clima de diversão. Acreditamos que o que pode estar gerando essa visão seja o uso das tecnologias, como os vídeos da internet e mesmo vídeos feitos por eles em atividades escolares solicitadas no decorrer das atividades. Outro momento que possivelmente está associado à diversão são as atividades de compreensão auditiva nas quais usamos músicas, consistindo em omitir parte da letra de uma música para que o aluno, ao ouvi-la, complete adequadamente. É uma estratégia para que apu-

rem os ouvidos a fim de ouvir melhor e, assim, potencializar o nível de compreensão. Para eles, é como um contato direto com a língua estrangeira, ou seja, como se estivessem diante de novidades. Isso talvez cause a sensação de diversão. Mesmo que o momento aponte para a superação do ensino de língua estrangeira centralizado na gramática, esse método ainda é referência para eles. Por isso, entendemos que as experiências com o LC, dentro de algum tempo, permitirão que vejam com naturalidade este modo de aprender que, por agora, é novidade. Ainda assim, acreditamos que compreendem positivamente a interação da qual tomam parte, chegando a associá-la à diversão. Esperamos que reconheçam a própria participação na construção do conhecimento tornando-se conscientes da responsabilidade que lhes cabe nesse processo. Tais percepções estão aliadas à proposta do LC, uma vez que coloca o aluno no centro do processo, adotando, para isso, alternativas que oportunizem a reflexão sobre a formação crítica de cada um.

Nossas expectativas quanto ao LC e a realidade

Ainda que nossa compreensão quanto à percepção dos alunos em relação à abordagem seja positiva, devemos dizer que não se trata de unanimidade. O que nos faz pensar assim são as respostas, ainda que poucas, nas quais nossas expectativas não estão sendo correspondidas. Há quem tenha dito não ter aumentado o interesse pela língua espanhola, como explicitado no parágrafo anterior, além do caso em que o informante I sugere “intensificar o estudo da gramática”. Interessante o emprego do verbo intensificar, indicativo de que o aluno reconhece que a gramática está sendo estudada. Na tentativa de entender tal situação, pensamos que um dos prováveis motivos pode ser o fato de as aulas de língua espanhola terem iniciado este ano; conseqüentemente, os alunos estão em processo de

aproximação com a disciplina, e, principalmente, a própria abordagem é novidade para eles. O interesse em intensificar o foco na gramática pode estar associado à preocupação em aprender de forma mais técnica, ou seja, o rastro da formação de mão de obra pode estar permeando tal pensamento.

Nesse raciocínio, há, ainda, uma associação por parte de alguns alunos entre a prática pedagógica e a pedagogia bancária, depositária. Como postulou Freire (2005), a educação bancária mantém os indivíduos dispostos a receber passivamente todo o conhecimento do qual o professor é dono absoluto. A desconstrução de crenças tão fortemente arraigadas na cultura escolar é um desafio, demanda observação, bom senso e respeito às condições peculiares a cada um. Diante de tal situação, nosso trabalho é criar estratégias para desconstruir conceitos e ideários construídos ao longo de suas experiências na escola, nas quais o ensino de língua estrangeira privilegiava o estudo de regras e conceitos gramaticais. Isso pode pesar se considerarmos que ler, interpretar e construir sentidos é um exercício do pensar por si mesmo, de perceber-se integrante de uma coletividade. Sendo assim, ao que nos parece, a novidade da abordagem de ensino por LC requer negociação e aproximação ao discurso dos alunos, que são o objetivo principal de nossa prática. Acreditamos que, no constante diálogo com a turma, tomando a língua como a ponte para o mundo uns dos outros, na justificativa quanto aos objetivos das atividades, na prontidão para esclarecer as dúvidas, estaremos desconstruindo posturas rígidas arraigadas no senso comum. Desse modo, manteremos o compromisso com o aprendizado dos alunos e a coerência com o LC elevando o ensino de língua espanhola a uma função educacional, integrado ao amplo projeto de construção de saberes linguísticos pelo ângulo ético, crítico e social.

Considerações finais

Investigamos, neste estudo, as origens e fundamentos do letramento crítico, seu significado na educação geral, seus possíveis efeitos e a percepção que dele fazem os alunos participantes desta pesquisa. Desenvolvemos o trabalho no local em que ocorre essa prática, a saber, durante as aulas de língua espanhola ministradas em uma instituição pública de ensino regular. Nossos participantes são os alunos do ensino médio.

Reconhecemos aqui o valor do letramento crítico no ensino de língua estrangeira. Como demonstramos, esse caminho conduz à respeitabilidade, estimula o pensamento crítico, atua na construção da empatia entre os seres. Além do mais, pressupõe a participação interativa, proporciona a reflexão, o que torna as aulas mais dinâmicas. Ao aproveitar as tecnologias de informação à nossa disposição, traz para o ambiente escolar o mundo real, integrando a vida acadêmica à pessoal, aproximando e, quiçá, unindo as circunstâncias que fazem a formação integral.

Em relação aos efeitos desta abordagem, observamos a criticidade no que diz respeito às participações durante as discussões, a possibilidade de auto (re)avaliação, o respeito aos diferentes pontos de vista compartilhados. Acreditamos também na capacidade do letramento crítico de descolonizar as mentes, fundamento atribuído ao pós-colonialismo. Ancoramos tal argumento sobre a criticidade, o estímulo ao pensamento crítico que pode desenvolver o senso de autonomia, autoconhecimento, seja pessoal, seja enquanto grupo, nação e, em se conhecendo, valorizar-se. Ainda neste prisma, destacamos a flexibilização do cânone, atitude cara ao pós-colonialismo e também presente nas orientações do letramento crítico. Libertar-se das amarras do cânone permite o rompimento dos paradigmas educacionais hegemônicos cujo domínio atende aos interesses de um poder imperante que se empenha em manter-

se no controle para, dessa forma, estancar as possibilidades de mobilidade social.

Por ser aberto, o letramento crítico é flexível, podendo acompanhar as transformações e as necessidades que delas advêm. Salientamos que não há, no LC, um método, uma receita; são orientações, caminhos, ou seja, nada canônico.

Alertamos para necessidades básicas no sentido de atender mais eficientemente as questões de domínio linguístico como o conhecimento da gramática com mais profundidade e dos aspectos da oralidade. Para isso, são necessárias e indispensáveis outras providências, tais como valorização profissional, incentivo e investimento em formação continuada dos educadores de todos os níveis, desde o primário à universidade, investimento na estrutura das escolas disponibilizando materiais que potencializam o ensino de línguas estrangeiras a exemplo dos materiais tecnológicos. Investir no pensamento crítico desde as primeiras séries, inclusive no ensino de línguas estrangeiras, inserindo-as no currículo já no início dos estudos e fazendo da criticidade a base da educação. Ainda assim, em meio às dificuldades enfrentadas, temos no LC o melhor caminho para minimizá-las, no sentido de diminuir, não de eliminar. É, seguramente, de acordo com a descrição aqui apresentada e os dados obtidos, a proposta que acreditamos viável no sentido da promoção da formação integral para a promoção da criticidade, da mobilidade social, da empatia capaz de preparar para a convivência respeitosa com as diferenças.

Referências

ARGENTINA. **Ley 26.468, Sancionada:** Diciembre 17 de 2008 Promulgada de Hecho: Enero 12 de 2009. Dispone sobre la enseñanza de lenguas extranjeras en Argentina. Disponível em: <<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/normas/13516.pdf>>. Acesso em: 25 jan. de 2016.

CARBONIERI, D. O Letramento crítico e as teorias pós-coloniais no ensino das literaturas de língua inglesa. **Polifonia**, Cuiabá, MT, v. 19, n. 25, p. 111-130, 2012.

DUBOC, A. P. Letramento crítico nas brechas da sala de línguas estrangeiras. In: TAKAKI, N. H.; MACIEL, R. F. (orgs.). **Letramentos em terra de Paulo Freire**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2014. p. 209-229.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1987.

FREIRE, P. **Pedagogia da Tolerância**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

GROSGOUEL, R. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Contemporânea – Revista de sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 337-362, jul./dez. 2012.

IANESKO, R. A.; BURGEILE, O.; LÁZARO, P. R. P. A educação no contexto latino-americano. **Revista Veredas Amazônicas**, v. 2, n. 2, 2012.

JORDÃO, C. M. O que todos sabem... ou não: letramento crítico e questionamento conceitual. **Revista Crop**, p. 21-46, 2007.

JORDÃO, C. M. Birds of different feathers: algumas diferenças entre letramento crítico, pedagogia crítica e abordagem comunicativa. In: TAKAKI, N. H.; FRANCO MACIEL, R. (orgs.). **Letramentos em terra de Paulo Freire**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2014. p. 195-207.

KUMARAVADIVELU, B. A linguística aplicada na era da globalização. In: MOITA LOPES (org.). **Por uma linguística aplicada**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008. p. 129-148.

LEFFA, V. J. O ensino de línguas estrangeiras no contexto nacional. **Contexturas**, ALIESP, n. 4, p. 13-24, 1999. Disponível em: <http://www.leffa.pro.br/textos/trabalhos/Metodologia_ensino_linguas.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2014.

LEFFA, V. J. Língua estrangeira hegemônica e solidariedade internacional. In: KARWOSKI, Acir Mário; BONI, Valéria de Fátima Carvalho Vaz (orgs.). **Tendências contemporâneas no ensino de inglês**. União da Vitória, PR: Kaygangue, 2006. p. 10-25.

LEI Nº 12.189, DE 12 DE JANEIRO DE 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-010/2010/lei/112189.htm>. Acesso em: 14 out. 2017.

Ley Nº 18.437: **Ley General de Educación** 16/01/2009. Disponível em: <http://www.ces.edu.uy/ces/index.php?option=com_content&view=article&id=569%3Aley-no-18437-ley-general-de-educacion-160109&Itemid=78>. Acesso em: 14 out. 2017.

MATTOS, A. M. de A.; VALÉRIO, K. M. Letramento crítico e ensino comunicativo: lacunas e interseções. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada – RBLA**, v. 10, n. 1, p. 135-158, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=1984-6398&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 01 abr. 2015.

MENEZES DE SOUZA, L. M. T. Para uma redefinição de Letramento Crítico: conflito e produção de Significação. In: MACIEL, Ruberval Franco; ARAUJO, Vanessa de Assis (orgs.). **Formação de professores de línguas: ampliando perspectivas**. Jundiaí: Paco Editorial, 2011.

MOITA LOPES, L. P. da. **Oficina de Linguística Aplicada: a natureza social e educacional dos processos de ensino/aprendizagem de línguas**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

MOTA NETO, J. C da. Paulo Freire e o pós-colonialismo na educação popular latino-americana. **Revista Educação on-line**, n. 14, p. 25-38, 2013.

PHILIPSON, R. Americanización e Inglesización como procesos de ocupación global. In: **Discurso & Sociedad** (traducido por Chinger Zapata) (2011), v. 5 (1), p. 96-131. Disponível em: <[http://www.dissoc.org/ediciones/v05n01/DS5\(1\)Phillipson.pdf](http://www.dissoc.org/ediciones/v05n01/DS5(1)Phillipson.pdf)>. Acesso em: 10 ago. 2015.

PROJETO ESCOLA DE FRONTEIRA. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/escola-de-fronteira/escola-de-fronteira>>. Acesso em: 14 out. 2017.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos – Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP**, São Paulo, n. 79. p. 71-94, nov. 2007.

CAPÍTULO 03

A terra subiu... Não tinha mais como viver lá!: os migrantes descendentes de eslavos e a busca da nova terra na Zona da Mata Rondoniense

Jania Maria de Paula

Introdução

No século XIX, o poeta ucraniano Ivan Frankó (1856-1916) utilizava-se da literatura para denunciar as condições de extrema exploração às quais eram submetidos os camponeses eslavos. Apesar da abolição da servidão em regiões das atuais Polônia e Ucrânia, a nobreza continuava a usurpar-lhes tanto a força de trabalho, quanto as colheitas; por fim, expropriou-lhes a terra.

A imigração se apresentara então como única condição à sobrevivência daqueles grupos de camponeses. Era a possibilidade de a família camponesa se tornar dona de sua própria terra – senhora de si, de sua força de trabalho e de suas colheitas.

Quando as primeiras levas de imigrantes poloneses e ucranianos chegaram ao Brasil, tinham seus territórios divididos e ocupados pelos Impérios Russo, Prussiano e Austro-húngaro. O cenário político e social da região da Galícia, de onde partiu a grande maioria dos eslavos vinda ao Brasil no final do século XIX, era de forte tensão social mesmo com a abolição da servidão, em 1848, pelo Império Austro-húngaro, então detentor

do poder político sobre a Galícia. A relação servo-senhor permanecia e a condição de “servidão era mais que uma memória” (ANDREAZZA, 1999, p. 20).

Nenhum dos três impérios que dividiam entre si o domínio sobre áreas das atuais Polônia e Ucrânia tinha interesse em governar as populações camponesas empobrecidas. Logo, as possibilidades de migração eram bem vistas ou, quando proibidas, como determinava o Império Russo, fazia-se “vista grossa”. Entre os anos de 1880 e 1895 ocorreram dois grandes picos da imigração dos poloneses e ucranianos originários da região da Galícia rumo Brasil, o que tornou o evento conhecido por lá como a “febre brasileira” (ANDREAZZA, *op. cit.*; WACHOWICZ, 1970; MALCZEWSKI, 2007).

Uma série de motivos políticos e econômicos¹ direcionou os imigrantes poloneses e ucranianos para o Paraná; ali ocuparam a terra e nela desenvolveram uma divisão cultural do trabalho característica do campesinato eslavo. Já na segunda metade do século XX, sob o signo da modernização agrícola do espaço paranaense, os descendentes de imigrantes eslavos² envolveram-se em um novo conflito agrário, semelhante ao de seus antepassados, quando vivenciaram a condição de expropriados da terra e de sua força de trabalho. Na tentativa de subsistir em seu modo de vida camponês (SHANIN, 1979; WANDERLEY, 1999), a opção mais viável foi, novamente, a migração. Parte desse grupo escolheu Rondônia para construir outro novo território.

¹ Para melhor compreensão dos motivos políticos e econômicos que levaram os imigrantes poloneses (em sua maioria) e ucranianos (em sua totalidade) a se fixarem na então Província do Paraná, ver *Nossa terra em outras terras: os descendentes de eslavos na Zona da Mata Rondoniense*. Disponível em: <<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5778>>.

² Este texto trata como descendentes de eslavos somente os descendentes de poloneses e de ucranianos.

Em seu imaginário, o recém-criado estado de Rondônia (1981) passou a representar tanto a garantia para as famílias continuarem a viver na terra e da terra – tendo seguranças mínimas de sobrevivência – quanto a acenar-lhes com a possibilidade de concretizar o sonho de adquirir maior quantidade dela, afastando, dessa forma, a chance de possíveis dificuldades financeiras futuras.

Trata-se do afastamento do “medo da miséria” – comportamento social manifestado pelo grupo de descendentes eslavos migrados para a Zona da Mata Rondoniense e revelador de sua apreensão pelas incertezas econômicas do futuro. Por isso, é possível observar no grupo a supervalorização da autosuficiência econômica enquanto característica comportamental comum ao campesinato eslavo.

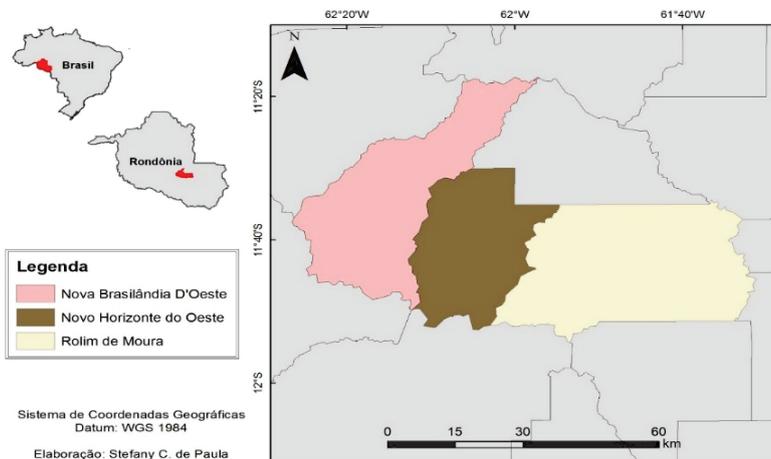
Este texto apresenta um recorte da tese de doutoramento *Nossa terra em outras terras: os descendentes de eslavos na Zona da Mata Rondoniense*, cuja pesquisa esteve abrigada no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas; a tese foi defendida em fevereiro de 2017.

A pesquisa teve como base geográfica os municípios de Rolim de Moura, Novo Horizonte do Oeste e Nova Brasilândia do Oeste, que, juntamente com outros quatro municípios adjacentes, formam a região da Zona da Mata Rondoniense (Figura 01).

Metodologicamente, optamos por uma abordagem socioantropológica capaz de compreender o significado do cotidiano vivido, a visão de mundo de um grupo social, bem como as normas que dominam seu meio. Para tal, utilizamos a história oral, enquanto técnica, pautada nos conceitos de Meihy (2005), associada à aplicação de formulário semiaberto. A união de técnicas permitiu-nos o acesso às informações sobre o modo de vida dos interlocutores da pesquisa, respeitando suas falas e visões de mundo com a verificação do contexto de vida do grupo analisado. A rede de informantes envolveu um universo de

56 entrevistas em formulário semiaberto e seis entrevistas realizadas pela técnica da história oral de vida.

Figura 01: Zona da Mata Rodoniense – recorte geográfico da pesquisa



Fonte: Datum WGS 1984. Org.: Stefany C. de Paula.

A migração e a manutenção do modo de vida camponês

Embora o sonho de enriquecimento povoasse mentes e fantasias das famílias de descendentes de eslavos, a necessidade de deixar o Paraná, a partir da modernização conservadora de sua agricultura, era premente. Para algumas delas, migrar para Rondônia era a condição do momento, pois “não tinha mais como viver lá” (Pesquisa de campo, Novo Horizonte do Oeste, em 29/10/2014).

O desmonte do modo de produção tradicional camponês, provocado pela valorização-capitalização da terra paranaense, representada pelo agronegócio, instalou um significativo grau

de pauperização às comunidades rurais daquele estado. Tal cenário refletiu sobremaneira no intenso movimento migratório destinado a Rondônia; segundo Cunha e Baeninger (2000), somente o Paraná foi responsável pelo envio de 36% dos migrantes que se fixaram em Rondônia entre as décadas de 1970 e 1980.

Neste contexto, a ocupação da terra na Amazônia Meridional intensificou-se e efetivou a territorialização local do capital. A chegada de camponeses empobrecidos ofertava mão de obra imediata para a região; criavam-se, assim, condições iniciais ao abrigo do capital que preparava seu desembarque definitivo na Amazônia.

Grosso modo, as políticas de migração para a Amazônia, após a década de 1970, foram ações decorrentes de um intrincado cenário local, nacional e global, tornando o sul da região o destino de um dos mais intensos movimentos migratórios já registrados no país.

Quanto à vinda de paranaenses para a Amazônia naquele período, e em especial para Rondônia, os motivos principais foram os conflitos fundiários cada vez mais comuns no sul do país, como a Revolta de 1957 e os Conflitos de 1980 (BATTISTI, 2006); as severas geadas de 1974 e 1975, que destruíram os cafezais do norte paranaense, deixando milhares de camponeses sem possibilidades de sustento (PASSOS, 2009), e a formação da barragem da hidrelétrica de Itaipu, que desalojou camponeses de 6.913 propriedades rurais situadas em áreas de oito municípios do oeste paranaense (RIBEIRO, 2012).

Entre as famílias descendentes de eslavos que participaram da pesquisa, 10 delas migraram diretamente dos municípios atingidos pela barragem de Itaipu para Rondônia, ou moraram neles por um período anterior ao momento de sua migração, e chegaram ao estado entre os anos de 1978 e 1995.

Inicialmente, a estratégia do Governo Federal para a ocupação da Amazônia era a dos grandes projetos de colonização

agrícola concebidos para a Transamazônica. No estado de Rondônia, contudo, a movimentação da fronteira agrícola ocorreu um pouco mais tarde (final da década de 1970), haja vista que a área não fazia parte do plano inicial de ocupação da Amazônia com pequenos agricultores.

Ao definir os caminhos do crescimento brasileiro, o II Plano de Metas (1974) englobou o processo de colonização da Amazônia como estratégia para consolidar algumas variáveis da política governamental vigente, como a atração do capital internacional, no sentido de viabilizar a modernização da economia brasileira e a chegada do capital à terra enquanto estratégia de valorização dos espaços vazios, cuja aparente improdutividade geraria o risco de ser interpretada como marca de uma inoperância oficial (PASSOS, 2009; LOUREIRO, 2014).

Rondônia converteu-se no “plano B” para a colonização dirigida somente quando o Governo Federal se sentiu pressionado por interesses econômicos do Centro-Sul, tendo que transformar áreas específicas da Amazônia, como a região do Pará, em palco de investimentos de grandes projetos agropecuários e industriais, como o Programa Grande Carajás – PGC, lançado no final dos anos 70 (MARTINS, 1995; MILLIKAN, 1999; LOUREIRO, 2014), que beneficiariam prioritariamente os grupos capitalistas do Centro-Sul e estrangeiros.

A escolha de Rondônia como o novo destino para a implantação dos projetos de colonização tem várias razões, que, segundo Coy, foram

[...] a localização da região na continuidade da direção do movimento das frentes pioneiras do Centro-Oeste (Mato Grosso do Sul, Mato Grosso) rumo ao Norte; a existência da estrada Cuiabá-Porto Velho, mantendo esta extensão da frente pioneira; a situação jurídica das terras de Rondônia facilitando a colonização oficial pela existência de uma porcentagem relativamente elevada de terras públicas; a existência de terras mais férteis do que dentro da média da região amazônica (sobretudo no centro de Rondônia, onde se localizou o pri-

meiro núcleo de colonização, o PIC Ouro Preto, em 1970), etc. O sistema de colonização começa então pela construção rudimentar de estradas de penetração, e pela delimitação de lotes retangulares cobertos por floresta virgem [...] (COY, 1988, p. 175).

O reordenamento de estratégias do Governo Federal tornou os fluxos migratórios para o ainda Território Federal do Guaporé mais significativos somente a partir de 1975 quando registrou seu pico na primeira metade da década de 1980. As levadas de migrantes que buscavam terras no antigo território federal se constituíam de despossuídos que, no Paraná, viviam na condição de “sujeitos sobrantes”, aqueles que ficaram de fora da recomposição das forças produtivas do campo paranaense (PAULINO, 2012, p. 47). A possibilidade de tornar-se outra vez proprietário de terra, independentemente do quinhão fundiário, retirava o camponês da condição de sobrante (PAULINO, *op. cit.*).

Neste contexto, a migração era necessária para este camponês, e Rondônia passou a acenar como um ambiente possível ao seu retorno à terra. Corroborando o contexto analisado por Paulino, nossa pesquisa de campo apurou que a década de 1980 foi o período de maior deslocamento dos paranaenses descendentes de escravos para Rondônia; 90,3% dos entrevistados afirmam ter chegado à região entre 1971 e 1990.

Embora cada indivíduo ou família se impulsionasse pelo desejo da reconquista da terra enquanto espaço de reprodução social da unidade doméstica solapada pelo processo de reorganização das forças produtivas no campo paranaense, foram mesmo influenciados pela expansão da fronteira agrícola para a Amazônia e todo o conjunto de propagandas lançado pelo órgão colonizador (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA), pelas prefeituras e rádios de pequenas cidades paranaenses. Além disso, familiares ou amigos já migrados procuravam atrair seus parentes camponeses aos projetos de colonização implantados em Rondônia.

Do grupo de 62 interlocutores, 65% alegam que o motivo da migração familiar para a Zona da Mata Rondoniense foi a busca pela terra (tabela 01). Suas respostas atrelam-se às histórias de expropriação da terra que suas famílias sofreram no Paraná.

Tabela 01: Motivo da migração eslava para a Zona da Mata Rondoniense

Motivo da Migração	Entrevistado	
	V. a*	%
Em busca de terra	40	65
Melhora de vida (trabalho na cidade)	08	13
Trabalho com madeira (serraria ou exploração da madeira)	08	13
Abertura de pequeno comércio	05	08
Serviço Público	01	01
TOTAL	62	100

Fonte: Pesquisa de campo 2014.

*Valor absoluto.

Os migrantes que se fixaram na Amazônia desconheciam as alianças firmadas entre o Estado e o capital. Em outras palavras, os movimentos migratórios provocados pelas políticas governamentais de colonização da Amazônia prestaram-se aos objetivos de incorporarem a região aos mercados nacional e internacional, ao mesmo tempo que deixavam livres as terras do Sul para a consolidação do agronegócio (SANTOS, 1993; LOUREIRO, 2014).

A abertura de rotas migratórias em regiões que se configuram como fronteiras agrícolas, a exemplo de Rondônia, é relativamente simples e impõe ao migrante um conjunto de situações que influenciam suas decisões. Mas nossos interlocu-

tores não demonstram perceber que foram ou são partes integrantes dessa engrenagem.

Esta condição que sugere certo grau de alienação de mundo, suas lutas e discursos acontecem por motivos que apresentam focos mais imediatos e de ocorrências locais, ou somente em situações em que se sintam diretamente atingidos (MARTINS, 1995).

Contraditoriamente, é sob a mesma suposta conduta de alienação de mundo que as resistências aparecem como desejos de manutenção do *habitus* camponês: continuar sobrevivendo da terra e não necessariamente na terra, apreendida como território subjetivo ou lugar de origem.

Logo, para a manutenção do seu modo de vida, a migração torna-se estratégia preponderante, e neste caso há, sim, consciência do ato de migrar. Em outras palavras, este camponês escolhe migrar como condição para continuar vivendo da terra.

Alguns estudos condicionam o ato da migração a uma das estratégias de manutenção do campesinato (WOORTMANN, 2009; SANTOS, 1993; SEYFERTH, 2009); esse mecanismo permite a não fragmentação da terra através da partilha de herança, mantendo o modo de vida camponês do grupo familiar que permanece nela, bem como sua reprodução em outros lugares por aqueles que precisaram migrar.

A prática da migração como condição de manutenção do modo de vida camponês, no entanto, não é um processo harmônico. Na compreensão de Wolf (1976), é um processo repleto de tensões, como a partilha que pode quebrar a solidariedade interna do grupo camponês. Considerando as unidades de produção dos colonos imigrantes no sul do país, devido à sua pequena conformação territorial, o processo de partilha impossibilitaria a sobrevivência das novas famílias. Deste modo, o mecanismo desencadeado pelos herdeiros foi/é a busca por outras terras sempre que o crescimento da família ameaçasse sua manutenção.

O processo de partilha da terra contribuiu, dessa maneira, para que, no decorrer do século XX, o oeste brasileiro fosse transformado em novos espaços da reprodução camponesa. Dialeticamente, garantiu a expansão e territorialização do capital nessa parte do país.

Os resultados obtidos pela pesquisa de campo apontam que 39% das famílias entrevistadas moradoras na zona rural e 29% das famílias moradoras da cidade garantem terem migrado devido à quantidade insuficiente de terras para mantê-las. A estratégia também foi observada nos relatos feitos por um de nossos entrevistados sobre a mudança da família para a Zona da Mata Rondoniense na década de 1980.

Vim com os pais e os irmãos. No Paraná, a gente tinha só três alqueires e trabalhava de meeiro no café dos outros. Aqui, nós também trabalhamos de empreita, de meeiros até conseguir juntar dinheiro e comprar sete alqueires. Quando chegamos, fomos cuidar de uma lavoura de café e, no meio da lavoura, plantamos feijão; com o dinheiro do feijão é que conseguimos comprar a propriedade (Pesquisa de campo, Novo Horizonte do Oeste, 30/09/2014).

O depoimento evidencia a necessidade da migração em família como forma de garantir o sustento e a manutenção do modo de vida camponês. Fixada na região, a família deste interlocutor mantém o *habitus* camponês, embora tenha estruturado algumas adaptações de produção para o ambiente amazônico, como a troca da produção agrícola na pequena propriedade, que hoje se sustenta produzindo cultivares amazônicos, como a pupunha e o cacau.

A expropriação da terra, a migração e a colonização

A prática da migração como estratégia de reprodução e manutenção do campesinato ocorre numa conjuntura que envolve outros fatores. Quando a atividade agropecuária é “co-

optada” pelo modo de produção capitalista, a expropriação e a colonização compõem com a migração um conjunto de fatores que explica a não permanência da família camponesa ou parte dela em sua unidade de produção, provocando movimentações pelo território à procura de novas terras.

A expropriação atinge as sociedades camponesas sob duas condições distintas: a primeira é a expropriação da renda da terra (OLIVEIRA, 2007) que se instala sutilmente, sob as condições da alienação do camponês, da sociedade e do próprio mercado. A segunda é a expropriação pela perda ou processo de compra e venda da terra provocada pelo desenvolvimento desigual e combinado do capital que transforma, cria e recria espaços geográficos necessários à sua consolidação (OLIVEIRA, *op. cit.*).

As histórias de vida coletadas pelas entrevistas ilustram as condições de expropriação que envolveram nossos interlocutores. Numa delas, o entrevistado nos relata que migrou muito quando criança e adolescente; seu pai “não tinha parada”. Depois de casar, sua saga foi semelhante: com a nova família que constituiu migrou do sudoeste paranaense para o Paraguai, de onde retornou para a fronteira do Mato Grosso do Sul. Em 1980, migrou para Rondônia, comprou uma marcação³ num dos projetos de colonização da região central de Rondônia; anos

³ A chamada marcação é a posse de um pedaço de terra, sempre efetivada por meio de uma transação de compra e venda sem valor jurídico legal (contrato de gaveta). Nos primeiros tempos dessa fase de colonização de Rondônia podia se referir a: (1) a aquisição de terras públicas ainda não anexadas pelos projetos de colonização do INCRA; (2) terras de antigos seringais indocumentados; (3) terras doadas a colonizadoras particulares ou terras que já tinham donos e foram revendidas mais de uma vez. Ao adquirir uma marcação, a expectativa do colono era a futura chegada do INCRA para a sua regularização; na realidade, esse tipo de negociação tomou corpo na região em virtude do intenso fluxo migratório, da morosidade do órgão colonizador em classificar e assentar os colonos e mesmo da falta de terras para acolher tantos migrantes que chegavam. Mesmo com a regularização fundiária, Rondônia ainda apresenta grandes

mais tarde, conseguiu regularizar o título da propriedade junto ao INCRA. Vendeu a terra para adquirir outra no município de Rolim de Moura. Tempos depois, trocou aquela propriedade por outra no município de Novo Horizonte do Oeste, onde a família vive há três anos (Pesquisa de Campo, Novo Horizonte do Oeste, 22/09/2014). A trajetória migratória dessa família acompanha os caminhos da expansão da fronteira agrícola para a Amazônia.

A expropriação da terra faz parte das histórias familiares de nossos interlocutores ao longo de gerações. Na transição do modo de produção feudal para o capitalista, seus antepassados foram expropriados das terras no Leste Europeu, principal motivo da imigração para o Brasil e outros países americanos.

Historicamente enredados no processo de perda da terra, os descendentes de eslavos que se instalaram na Zona da Mata Rondoniense encaixam-se, em sua maioria, ou na condição de colono migrado que buscou preservar o modo de vida camponês ou de ex-colono expropriado dela.

Focando a análise exclusivamente em resultados de entrevistas obtidas junto aos moradores da zona urbana, é possível afirmar que, nos dias atuais, boa parte desses interlocutores (62%) ou vivem sob o infortúnio de não terem conseguido o acesso à terra desde a sua chegada à Zona da Mata Rondoniense, ou não conseguiram manter-se nela, situação que os obrigou a migrarem para a cidade, haja vista terem declarado que no período em que viveram no Paraná sua condição de vida estava relacionada ao campo, conforme a tabela 02.

problemas; as negociações de marcações continuam sendo comuns nas transações de comércio da terra, ainda que a falta de legalização fundiária impeça o pequeno proprietário desta modalidade de aquisição de terra de acessar os créditos rurais de bancos oficiais.

Tabela 02: Condição de vida dos colonos no Paraná

Condição alegada pelo entrevistado	Zona Rural		Zona Urbana	
	V. a*	%	V. a*	%
Quantidade insuficiente de terra para o sustento familiar	08	39%	13	29%
Arrendatário, diarista, meeiro etc.	06	28%	08	20%
Perda da terra	02	11%	06	13%
Atividades no comércio	02	11%	08	20%
Desemprego ou condição não informada	02	11%	07	18%
Total	20	100%	42	100%

Fonte: Pesquisa de campo 2014.

* Valor absoluto

Do processo de expropriação da terra, da migração e da colonização que envolveram os descendentes de eslavos moradores da Zona da Mata Rondoniense ficam as memórias da capacidade de resistência e da construção social dos expropriados na busca por uma parcela do território. São memórias reveladoras de que a migração foi (quase) o único caminho encontrado para dar continuidade à vida, pois “lá no Paraná não tinha mais meios de sobrevivência, o pai era empregado de fazenda, depois perdeu o trabalho. Então [...] resolvemos vir embora pra Rondônia” (Pesquisa de Campo, Nova Brasilândia do Oeste, 04/11/2014).

A Zona da Mata Rondoniense na Política de Colonização do INCRA

Como já mencionado acima, na então conjuntura social e econômica tanto do Nordeste quanto do Centro-Sul do país, o Governo Federal optou por direcionar os fluxos migratórios destas áreas para Rondônia, implantando em 1970 a primeira experiência de colonização dirigida, o Projeto Integrado de

Colonização – PIC Ouro Preto que se constituiu no principal instrumento de divulgação oficial da política de colonização da Amazônia em todo o país.

Em tese, os projetos de colonização deveriam oferecer assistência técnica rural, abertura de estradas vicinais e coletoras. Nem sempre foi possível ao colono contar com tais suportes. Aliás, a ausência deles contribuiu sobremaneira para o abandono de lotes no interior dos projetos, a alta rotatividade de colonos e o aumento do comércio das “marcações” de terra.

A Zona da Mata Rondoniense teve sua origem em áreas de abrangência do PIC Gy-Paraná, implantado pelo INCRA em 1972; ele assentou 4.756 famílias (PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992), que ocuparam os cinco setores ou extensões do PIC, entre elas a extensão Rolim de Moura, que deu origem à cidade de Rolim de Moura (JANUÁRIO, 2013).

Inicialmente, a extensão Rolim de Moura não recebeu as estruturas planejadas como as que deveriam ser implantadas em um projeto de colonização, principalmente no que diz respeito à abertura de estradas vicinais e coletoras. Relatos de seis entrevistados denunciam que a abertura das estradas se dava somente após a chegada dos colonos, ou seja, o INCRA estabelecia a demarcação das estradas sobre as picadas que os colonos já haviam feito. Dois desses relatos mostram que as ações do INCRA referentes à abertura das estradas vicinais para a extensão Rolim de Moura do PIC Gy-Paraná vinham sempre a reboque das ações dos próprios colonos.

[...] mais tarde abriram a estrada até na 168. De lá fomos juntando os cara que tinha marcação e metemos a motosserra. Abrimos a estrada, da 168 até na 160. No outro ano, o INCRA veio e abriu por cima até na 160. Daí abrimos a picada de novo, da 160 até na 152. Então o INCRA passava a estrada onde os colonos já tinham feito a picada (Pesquisa de campo, Novo Horizonte do Oeste 2014).

[...] então nós chegamos aqui e derrubamos 12 alqueires, daí o INCRA mudou a posição da linha, e eu perdi os 12 alquei-

res. No ano seguinte, derrubei de novo e nós fizemos um rancho; nos três anos seguintes era na picadinha até Rolim de Moura. [...] Eu carreguei muito cacaió⁴ nas costas, toda mercadoria que vinha pra cá, pra alimentação era tudo no cacaió. Pra dormir era só um colchão e travesseiro, não tinha cama era tarimba de coqueiro. [...] No primeiro ano aqui, eu plantei feijão, três sacos de sementes que veio tudo no cacaió pela picadinha de Rolim pra cá. Na área que desmatei, a primeira coisa que plantei foi o feijão e produziu bem. Mas vender pra quem se não tinha estrada? (Pesquisa de campo, Rolim Moura, 2014).

A partir do traçado inicial da Linha 25, uma ramificação da rodovia BR-364 e que tem início em Pimenta Bueno, a entrada de colonos provocou o aparecimento dos núcleos populacionais que foram se transformando em cidades de pequeno porte como Rolim de Moura, Nova Brasilândia do Oeste e Novo Horizonte do Oeste, que atualmente compõem a região da Zona da Mata Rondoniense.

A condição do camponato na Zona da Mata Rondoniense

Para as abordagens antropológicas que compreendem as sociedades camponesas como “parciais”, no momento da transferência dos excedentes de sua produção às mãos de um grupo dominante, institucionaliza-se a lógica que responsabiliza o camponês pela produção e fornecimento de alimentos aos demais grupos da sociedade que não o fazem (WOLF, 1976).

Neste contexto, instalam-se os conflitos quanto à forma tradicional de vida do camponês que passa a ser invadida e definida por forças exógenas, ainda que haja resistências de sua

⁴ Espécie de mochila feita em sacaria de cereais para transportar produtos e mantimentos que os colonos dos projetos de colonização utilizavam para transporte de mercadorias da propriedade rural até a cidade, e vice-versa.

parte frente aos novos padrões de vida e de produção econômica que lhes são impostas.

Portanto, o que o torna camponês é o fato de que, apesar de possuir forma tradicional de vida, está integralmente inserido em uma sociedade de mercado com um Estado regulador (WOLF, 1976; SHANIN, 1979). Nesta perspectiva, é possível considerar inúmeras formas de campesinato.

No caso específico do Brasil, essa diversidade se tornou possível devido à formação histórica, social e econômica de seu povo, permitindo que se desenvolvessem no país formas distintas do modelo clássico de campesinato europeu, tais como os caboclos, seringueiros, indígenas, ribeirinhos e outras tantas microcategorias que Almeida (2007) classifica como campesinato marginal – massas rurais que as teorias estruturais deixaram de lado.

Credenciando estas microcategorias como camponesas, é possível atribuir um caráter mais flexível à compreensão do homem do campo brasileiro inserido nos diversos ecossistemas que o país abriga, pois cada grupo desenvolve adaptabilidades necessárias à sobrevivência no ecossistema em que está inserido.

Nestes termos, o camponês que vive na Zona da Mata Rondoniense é o próprio colono, assim reconhecido devido à sua participação efetiva nos projetos de colonização do INCRA nas décadas de 1970 e 1980.

Este camponês, assentado nos projetos de colonização sob a condição oficial de colono, teria então a necessidade de adaptar-se à nova terra e recriar sobre ela um campesinato no qual sempre esteve implícita a relação direta homem – natureza.

Nos primeiros anos da chegada dos colonos à região, o ecossistema amazônico foi percebido como o grande vilão para alguns descendentes de eslavos. Outros passaram a compreender as suas especificidades como vantagens. No conjunto das dificuldades, a malária ocupou lugar principal, provocada pelo

rápido processo de retirada da mata nativa. A doença acometia grande parte das famílias no início da estruturação das propriedades rurais.

Outra dificuldade de adaptação inicial foi a distribuição das chuvas, que na região se concentra no período de outubro a abril. Se alguns reclamam das dificuldades provocadas pela sua concentração temporal, outros a percebem como fator extremamente positivo; assim se expressou um entrevistado no momento em que nos apresentava sua propriedade. Em sua percepção,

Rondônia é uma terra abençoada, aqui só tem duas estações ou seca ou águas. No tempo das águas, a gente planta o que tiver que plantar, colhe e não perde nada; no tempo da seca faz o que tiver que fazer preparando pras águas. Então não tem perigo de perder nada (Pesquisa de campo, Rolim de Moura, 11/06/2014).

O clima local, Aw segundo a classificação de Köppen, é apontado por 76% dos entrevistados como condição positiva para se viver na região; seguem-se comentários desabonadores sobre os rigores do inverno paranaense.

Chama-nos atenção a postura positiva dos entrevistados em relação ao clima local, inusitada e na contramão do que sugere a maioria dos estudos, crônicas, relatos ou literatura sobre a Amazônia, publicados desde o século XVIII, quando apresentaram a região como área de difícil fixação humana, principalmente pelas elevadas temperaturas e umidade.

As explicações para a percepção positiva manifestada por parte dos entrevistados podem estar relacionadas as perdas de suas lavouras ou parte de seus rebanhos causados pelas fortes geadas do Sul. Tal percepção coincide com às reclamações sobre as variações climáticas registradas pelos camponeses do Paraná, protagonistas dos estudos sobre o campesinato local desenvolvidos por Paulino. É o que nos sugere o fragmento de fala de um dos interlocutores da autora “[...] e o pior, quem

garante que depois a gente não vai perder tudo? É aquela agonia se vai chover muito ou pouco” (PAULINO, 2012, p. 208).

A incerteza de boa colheita para o camponês do Sul, sempre à mercê das condições climáticas, é substituída pela sucessão habitual do tempo no clima da Amazônia Meridional, afastando do colono da Zona da Mata Rondoniense os temores de perdas de produção agrícola ou maiores problemas com os seus rebanhos e pastagens.

Na região em tela, organizam, de forma rotineira, suas atividades de trabalho que variam entre o período das chuvas e o período de secas. Em suas percepções, não há riscos iminentes de perdas.

Os processos que permitiram a adaptação dos descendentes de eslavos ao ambiente da Zona da Mata Rondoniense foram construídos gradativamente. Foi uma conquista mesclada por certa rendição a ele e que se deu através da adaptabilidade utilizada pelo homem como possibilidade de criar condições e responder, de forma humana, aos mais diversos ambientes, evidenciando que pode habitar o mundo (WITKOSKI, 2010).

O camponês migrado para a Zona da Mata Rondoniense, lá identificado como colono, adaptou-se ao ambiente utilizando, de início, somente seus saberes herdados. Ao migrar, levou consigo toda a percepção de mundo, levou sua cultura expressa no *habitus* incorporado e internalizado.

Buscou reproduzir, naquele ambiente, o seu espaço de vivência representado pela: i) agricultura de subsistência em área limpa; daí sua premente necessidade de desmatar, associada às orientações do órgão colonizador; ii) cultivo das lavouras praticadas no estado de origem, baseadas principalmente no plantio de café, arroz, milho e iii) criação de animais iniciada com pequenos plantéis trazido do Sul como garantia de fonte inicial de subsistência e de poupança.

A reprodução de atividades econômicas nos padrões em que eram desenvolvidas no Paraná foi mostrando-se inviável e altamente predatória ao ambiente amazônico, como, por exemplo, o desmatamento seguido de queimadas. Tratava-se da condição de desconhecimento total das especificidades físico-geográficas da região e da carência de técnicas mais racionais no manejo do ambiente por parte do colono migrado. Mas a sua presença na região para desencadear o “desbravamento da terra” era considerada de suma importância, pois se figuravam como os preparativos à chegada do capital, e, nestes tempos iniciais de colonização, a ordem era desmatar e queimar.

As primeiras colheitas, apesar de produtivas, denunciavam a impossibilidade de as famílias sobreviverem da agricultura familiar para o abastecimento do mercado local. A falta de estradas levava à perda total ou parcial de suas safras. Uma de nossas entrevistadas relata que sua família plantou arroz, no entanto, das primeiras colheitas muito se perdeu. Somente uma pequena parte da safra foi retirada, isto porque a família a carregou nas costas com o cacão em inúmeras viagens e por grandes distâncias até conseguir acessar a estrada mais próxima da propriedade, aonde o caminhão conseguia chegar para transportar a produção até o mercado de Rolim de Moura (Pesquisa de campo, Nova Brasilândia do Oeste, 04/11/2014).

Após a abertura inicial dos lotes com o desmate e a queima, com pequena melhora na trafegabilidade das linhas e estradas coletoras, isto é, após o “amansamento inicial da terra”, o capital do Centro-Sul do país chegou e se instalou na região definindo seu arranjo produtivo local: a pecuária.

Ao camponês migrado à Zona da Mata Rondoniense coube adequar-se ao novo cenário como condição para manter-se na terra. A narrativa a seguir é expressiva quanto à necessidade de promover a adequação econômica de sua propriedade:

[...] plantei muito café, dez alqueires. Foi onde eu me quebrei, quando eu plantei tava um preço muito bom, mas quando começou a colheita o preço caiu lá embaixo e até hoje tá ruim! [...] até essas alturas, eu já tinha gastado quase todo o dinheiro que tinha de reserva, foi três anos sem colher o café. Então comecei jogar pasto e criar gado e até hoje tô aí, já trabalho com gado há vinte e seis anos (Pesquisa de campo, Rolim de Moura, 2014).

Tendo ou não consciência de sua posição na esfera produtiva local, o camponês precisa sempre se adequar à lógica de produção ditada pela regionalização econômica e imposta pelo mercado global como estratégia de sobrevivência para manter-se produzindo e tirando renda da terra.

Um exemplo de atividade condicionada às imposições do capital local é o compromisso fiel com a ordenha diária para a entrega do leite aos laticínios, algo comentado em diversos momentos pelos interlocutores. Algumas situações eram narradas com certo desconforto, outras de maneira bastante humorada ou em tom de brincadeira, “ou cumpro minha obrigação de todo dia, ou ganho as contas do patrão” (risos) (Pesquisa de campo, Rolim de Moura, 17/07/2014).

Seria, então, a proletarianização do colono camponês descendente de eslavos e migrado para a Zona da Mata Rondoniense? Wanderley (1985, p. 37) nos assegura que não. Para a pesquisadora, “o capital não proletarianiza a totalidade da força de trabalho”, pois o campesinato ocupa um espaço criado pelo capital, espaço que é ocupado por um trabalhador do capital, não um proletário, já que a expropriação da força de trabalho não ocorre somente na proletarianização.

Neste espaço, o campesinato cria e recria condições para assegurar a sua existência. Contraditoriamente, a adaptabilidade às exigências do mercado que nossos interlocutores desenvolveram pode ser apreendida como característica de resistência e se configura como estratégia para se manterem na terra preservando o seu modo de vida.

Uma dessas manifestações de resistência está na recusa em aderir ao uso de tecnologias mais avançadas no manejo do rebanho bovino. Das 20 propriedades rurais envolvidas na pesquisa, 14 delas organizam-se prioritariamente na produção do gado leiteiro e somente três possuem ordenhadeira mecânica; nas demais, a atividade é manual, contando com presença da mão de obra feminina. Em cinco delas a ordenha é de total responsabilidade da mulher, e, neste caso, se reproduz fielmente o *habitus* camponês eslavo quando estrutura a atividade de ordenha sob a responsabilidade feminina (CHAYANOV, 1974).

A opção por quantidades pequenas na produção do leite, que não os tornem participantes do mundo do agronegócio, é outra estratégia que lhes garante manter a unidade produtora dentro dos padrões camponeses. Dessa forma, apesar da necessidade de maior inserção na economia de mercado direcionando a produção para os interesses mercadológicos, há concomitantemente um movimento de resistência que não aceita totalizar a produção sob os padrões ditados por este mesmo mercado.

O abandono de culturas agrícolas temporárias pela criação de gado de corte e leiteiro como base econômica da propriedade garantiu aos nossos interlocutores a permanência na terra e a manutenção do modo de vida. Isso é possível porque há, no modo de produção camponês, liberdade e racionalidade (SILVA, 1995) que garantem e permitem sua adequação às conjunturas espaciais e temporais.

Contudo, as adequações para o mercado provocam alguns conflitos, por sua vez geradores de outras resistências, como o fato de não produzirem exatamente sobre os padrões exigidos por ele. No tocante à produção leiteira, a resistência dos colonos se expressa no comportamento de recusa frente à possibilidade de utilização de técnicas mais avançadas e de aumento da capacidade produtiva da propriedade. Embora limitado pelo contexto do capitalismo, tal comportamento assegu-

ra-lhes certa autonomia, principalmente sobre seu próprio modo de vida.

Considerações finais

As heranças do *habitus* ou as concepções de mundo não se apartam facilmente do sujeito quando este é envolvido em trajetórias migratórias; elas manifestam-se no transcurso de sua vida. Sob este prisma, constatamos a presença do *habitus* camponês eslavo junto aos descendentes de poloneses e de ucranianos migrados para a Zona da Mata Rondoniense nas últimas três décadas.

Trata-se mesmo de um fragmento particular da noção bourdieusiana de *habitus*, o *habitus camponês eslavo*, específico aos descendentes destes grupos que trazem consigo um histórico de experiências de diásporas. Embora já transcorridos 130 anos da presença eslava em solo brasileiro – de seu convívio social em uma nação multicultural entremeada por conflitos étnicos velados e raramente reconhecidos pelo Poder Público – sua manifestação ainda é facilmente observada entre os descendentes, como foi possível constatar no grupo envolvido nesta pesquisa.

A produção de seu espaço sociogeográfico está organizada a partir deste *habitus*. Ele determina o modelo das relações sociais que envolvem o grupo de descendentes, sejam elas resultantes de sua inserção na sociedade ou no mercado local. Embora estejam inseridos no mundo globalizado, seu modo de vida continua assentado sobre heranças camponesas, independentemente se o seu atual local de moradia seja o campo ou a cidade.

Na Zona da Mata Rondoniense, o grupo está construindo a sua nova identidade regional, havendo a preponderância de características culturais camponesas. Sentir-se agricultor ou agricultora é uma manifestação consciente do grupo, falada e chanceada por eles próprios, não somente observada em suas vivências.

Também é bastante perceptível a presença material de elementos da cultura eslava na construção do espaço geográfico local, quer na paisagem arquitetônica quer na organização das residências e das propriedades rurais, o que permite ao grupo vivenciar de alguma forma sua eslavicidade em terras amazônicas, tão distantes de suas terras de origem.

Referências

ANDREAZZA, M. L. **O paraíso das delícias: um estudo da imigração ucraniana**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1999.

ALMEIDA, M. W. B. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. **Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais**, Campinas, v. 1, n. 2, 2007. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/656>>. Acesso em: 14 set. 2013.

BATTISTI, E. As Disputas pela Terra no Sudoeste do Paraná: os conflitos fundiários dos anos 50 e 80 do século XX. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, Uberlândia/MG, v. 1, n. 2, p. 65-91, ago. 2006. Disponível em: <www.seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/download/11785/8291>. Acesso em: 09 jan. 2016.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CHAYANOV, A. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.

COY, M. **Desenvolvimento regional na periferia amazônica: organização do espaço, conflitos de interesses e programas de planejamento dentro de uma região de “fronteira” – o caso de Rondônia**. Tese (Doutorado) – Belém: UFPA, 1988. Disponível em: <horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes>. Acesso em: 24 out. 2013.

CUNHA, J. P.; BAENINGER, R. **A Migração nos Estados Brasileiros no período recente: principais tendências e mudanças**. Campinas/SP: Núcleo de Estudos de População, 2000. Disponível em: <http://www.nepo.unicamp.br/textos/publicacoes/livros/migracao_ambiente>. Acesso em: 03 jun. 2014.

PAULA, J. M. de • A terra subiu... Não tinha mais como viver lá!: os migrantes descendentes de eslavos e a busca da nova terra na Zonha da Mata Rodoniense

FRANKO, I. **Obras Escogidas**. Moscú: Editorial Progreso, s/d.

JANUÁRIO, M. L. **Rolim de Moura: uma viagem no tempo**. Rolim de Moura/RO: D'Press, 2013.

LOUREIRO, V. R. **Amazônia: estado, homem, natureza**. Belém: Cultural Brasil, 2014.

MALCZEWSKI, Z. **Os poloneses e seus descendentes no Brasil: esboço histórico e situação atual da colônia polonesa no Brasil**. Curitiba: Consulado Geral da República da Colônia em Curitiba, 2007. Disponível em: <<http://www.kurytyba.ms.gov.pl/pt/>>. Acesso em: 21 fev. 2012.

MARTINS, J. S. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

MARTINS, R. **História do Paraná**. Curitiba: Travessa dos Editores, 1995.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MILLIKAN, B. A experiência contemporânea da fronteira agrícola e o desmatamento em Rondônia. In: DIEGUES, Antônio C. **Desmatamento e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: NUPAUB – USP, 1999.

OLIVEIRA, A. U. **Modo de Produção Capitalista, Agricultura e Reforma Agrária**. São Paulo: Labur Edições, 2007.

PASSOS, M. M. dos. Novas dinâmicas territoriais na Amazônia Mato-grossense. **Aurora Geography journal**, 2009. Disponível em: <www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/aurora/article/download/.../1743>. Acesso em: 10 ago. 2016.

PAULINO, E. T. **Por uma Geografia Camponesa**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

PERDIGÃO, F.; BASSEGIO, L. **Migrantes Amazônicos: Rondônia, a trajetórias da ilusão**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

RIBEIRO, V. H. Território e conflito: breve histórico sobre a implantação da Usina Hidroelétrica Itaipu Binacional e seus reflexos na produção do espaço. In: **Anais da XIII Jornada do Trabalho**, Presidente

Prudente/SP, 2012. Disponível em: <www.proceedings.scielo.br/pdf/jtrab/n1/14.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2016.

SANTOS, J. V. T. **Matuchos**: exclusão e luta do Sul para a Amazônia. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993.

SEYFERTH, G. Imigrantes colonos: ocupação territorial e formação camponesa no sul do Brasil. In: NEVES, D. P. (org.). **Processos de constituição e reprodução do campesinato do Brasil**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

SILVA, M. C. **Resistir e adaptar-se**: constrangimentos e estratégias camponesas no Noroeste de Portugal. Lisboa: Edições Aforamento, 1995.

SHANIN, Teodor. **Campesinos y sociedades campesinas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

WACHOWICZ, R. C. Conjuntura Migratória Polonesa no Século XIX. In: **Anais da Comunidade Brasileiro-Polonesa**, v. 01. Curitiba, 1970. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/.../Anais-daComunidade-Brasileiro-Polonesa-Vol-I>>. Acesso em: 03 jul. 2016.

WANDERLEY, M. N. B. O camponês: um trabalhador para o capital. **Cad. Dif. Tecnol.**, Brasília, n. 02, jan./jun. 1985. Disponível em: <<https://seer.sct.embrapa.br/index.php/cct/>>. Acesso em: 25 abr. 2015.

WANDERLEY, M. N. B. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: TEDESCO, J. C. (org.). **Agricultura familiar**: realidades e perspectivas. Passo Fundo/RS: EDIUPF, 1999. p. 23-56.

WITKOSKI, A.C. **Terras, florestas e águas de trabalho**: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais. São Paulo: Annablume, 2010.

WOLF, E. R. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

WOORTMANN, K. Migração, família e campesinato. In: CLIFFORD, A. W. [et al.] (orgs.). **Camponeses brasileiros**: leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: NEAD, 2009. v. 1.

CAPÍTULO 04

“Hoje mesmo ouvi os evóréhj assoviando”: o lugar dos espíritos na socialidade Ikólóéhj em tempos recentes¹

Lediane Fani Felzke

Conversa inicial

Minha proposta neste texto é compartilhar dados etnográficos de treze meses de pesquisa de campo entre os Ikólóéhj a partir de um recorte específico, qual seja, a presença, na vida ordinária, de alguns dos seres intangíveis que povoam às dezenas sua cosmologia, a despeito do virtual desaparecimento das festas e dos rituais xamânicos que invocavam outrora a presença de alguns deles. Outros rituais estão atualmente em andamento na terra dos Ikólóéhj. Trata-se das festas da Igreja Evangélica Gavião que, por volta de 2006/2007, associou as danças, antes circunscritas às festas tradicionais – como meus interlocutores nomeiam os rituais ancestrais – aos cultos cristãos.

Em janeiro de 2015 houve uma grande festa na igreja que se estendeu por vários dias para comemorar os cinquenta

¹ Este texto é resultante de uma pesquisa de campo realizada entre os anos de 2013 e 2015 entre os Ikólóéhj Gavião de Rondônia e foi apresentado pela primeira vez na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, em João Pessoa/PB. As reflexões aqui postas apresentam-se de modo ampliado no capítulo três da tese intitulada: “Dança e imortalidade. Igreja, festa e xamanismo entre os Ikólóéhj Gavião de Rondônia”, defendida pela autora em 2017.

anos de evangelização dos Ikólóéhj pelos missionários protestantes da então denominada New Tribes Mission (NTM)²/ Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB). Os momentos mais esperados pelos presentes – além dos Ikólóéhj, os convidados Arara, Zoró, Suruí, Wari’ e também brancos³ – eram as danças quase ininterruptas ao som de guitarras, violões e teclados e de vocalistas cantando hinos cristãos compostos nas línguas nativas. Tais danças, executadas em círculos, com coreografias similares às festas tradicionais, se estenderam, por vários dias, até o amanhecer.

“Somos um povo festeiro”, explicou-me um líder da igreja e um dos principais promotores das danças. Depois de quarenta anos de repressão da *ibala*⁴ (festa/dança) pelos missionários mais antigos, o festejar com danças nas datas cristãs mais importantes, como o Natal, repercutiu no crescimento exponencial dos frequentadores da igreja, ao menos nas épocas próximas aos festejos. A festa deixou o terreiro da aldeia e passou a ser executada no templo. Tal deslocamento provocou outros dois movimentos, de um lado, a majoritária adesão ao circuito da igreja com conversões abundantes e, de outro, o desinteresse pela manutenção das festas tradicionais que desde então não foram mais praticadas. Dito de outra maneira, apesar de cinquenta anos de pregação protestante, foi a transferência das festas do terreiro – com a presença do xamã e o consumo de *ì sòhn*⁵ – para o templo – sem xamã e sem bebida – que possibili-

² Chamada atualmente de Ethnos 360 (CUNHA, 2021).

³ Missionários de outras regiões do país e representantes dos órgãos públicos que atuam nas aldeias, tais como FUNAI e SESAI.

⁴ *Ibala*: em Gavião significa, ao mesmo tempo, dança e festa. Para os Ikólóéhj são sinônimos; não existe festa sem dança e, até as festas terem sido inseridas no contexto da igreja, não havia *ibala* sem a bebida alcoólica feita de mandioca, milho ou cará.

⁵ *Ì sòhn*: também chamada de macaloba azeda, bebida alcoólica produzida com milho, mandioca ou cará. É considerada o vetor da alegria nas festas tradicionais e proibida nas festas da igreja.

taram, após inúmeras fases de conversão e abandono, característico da “inconstância” ameríndia (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), uma ascendência significativa do cristianismo na vida dos Ikólóéhj.

Se Vilaça (2000) fala da escolha do corpo como lugar de expressão de uma dupla identidade, branca e indígena, eu acrescentaria que, além do corpo, que ocupa posição central na concepção de humanidade dos ameríndios (SEEGER *et al.*, 1979), as organizações que atuam com os indígenas constituem um importante *locus* de expressão dessa dupla identidade. Ou ainda, de uma gradação de posições entre o “ser branco” e o “ser índio” como observou Kelly (2005) em relação ao aparato estatal de saúde entre os Yanomami do Orinoco. Neste termos, a igreja, tal como a saúde indígena, a educação escolar, e outros espaços, é um destes *locus*. Poderíamos pensar então que esta festa constitui um espaço-tempo de experimentação, ou “laboratório” como o chamam Calávia Sáez e Arisi (2013), em que os Ikólóéhj estabelecem os limites do que eles estão dispostos a abrir mão na sua indianidade para acessar aspectos do “ser branco”.

A presença dos habitantes dos planos cósmicos (celeste, terreno e subaquático) no cotidiano é outro aspecto do qual os Ikólóéhj parecem não desejar abrir mão. A presença do cristianismo e a consequente atribuição de um estatuto diabólico aos seres intangíveis do universo Ikólóéhj, bem como a demonização dos rituais de pajelança e do seus agentes, os *vaváhéj*⁶, não obliteraram totalmente, até o momento, a interferência de tais seres na sua vida ordinária destes indígenas.

⁶ *Vaváhéj*: xamãs, pajés no coletivo. Individualmente são chamados *vaváh*.

Um breve histórico dos Ikólóéhj

Os Ikólóéhj, habitantes seculares das bacias dos rios Aripuanã, Roosevelt e Branco (MT e AM), vivem, a partir dos primórdios do contato com os brancos, nos anos 1940, entre a Serra da Providência e o rio Machado (RO). Não há como precisar, mas há centenas de anos, os grupos familiares empreenderam um deslocamento para o sul depois de serem impedidos pelos povos do médio Rio Madeira de seguirem ao norte. Os deslocamentos encerraram-se quando atingiram a margem esquerda do rio Machado, tributário do rio Madeira.

Desde 1976, quando teve início a demarcação, a terra que habitam e dividem com o povo Arara⁷ é chamada Terra Indígena Igarapé Lourdes, constituída por 185.533 hectares e homologada pelo decreto nº 88.609 de 09/08/1983. Atualmente são 742 pessoas que residem em 17 aldeias, segundo dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) de 2016, embora nem todas sejam Ikólóéhj, pois são inúmeros os casamentos com Zoró e Arara⁸. Falantes de uma língua do tronco linguístico Tupi, da família Mondé, compõem juntamente com Aruá, Cinta-Larga, Suruí e Zoró, além dos grupos Salamã e Mondé hoje extintos, o que é conhecido na literatura especializada como povos tupi mondé.

Pouco conhecidos da literatura etnológica ainda hoje, os Ikólóéhj entraram para o rol de indígenas do Brasil como povo *Digüt* a partir de um artigo de autoria de Harald Schultz, primeiro etnógrafo a visitá-los, publicado em 1955 no “Journal de la société des Americanistes”, periódico francês. Tal etnônimo se constituiu em mais um equívoco, como os milhares que gras-

⁷ Povo da família linguística Ramarama, do tronco Tupi; perfazem um total de 358 pessoas que habitam 11 aldeias.

⁸ Mais recentemente, através das atividades da igreja, vários casamentos têm se constituído entre Ikólóéhj e Paiter Suruí.

sam nas fontes históricas e etnológicas sobre os indígenas desde a colonização, mas que foi corrigido nos anos subsequentes. Schultz nomeou o grupo acampado próximo aos seringais do rio Machado com o nome de seu chefe, *Digüt* (Sorabáh Diguhr), embora os regionais já identificassem aqueles índios como Gavião. Desde então, raras foram as pesquisas a seu respeito.

Os “mais velhos”⁹ explicam que suas malocas se localizavam, desde tempos imemoriais, à margem esquerda do rio Branco (MT) e seus tributários. Eram vizinhos dos Pangyjej (Zoró) e próximos dos locais de perambulação dos Paiter Suruí e Cinta Larga. A aproximação com estes grupos, e as consequentes guerras provenientes daí, fez com que os Ikólóéhj se afastassem do rio Branco e procurassem locais mais seguros no vale entre este rio e a Serra da Providência. Estima-se que este deslocamento tenha se iniciado nas décadas iniciais do século XX. Quando principiaram sua inserção no mundo dos brancos, suas aldeias estavam estabelecidas na face leste da Serra da Providência, região que hoje é conhecida como Vale da Providência.

Às visitas constantes aos seringais nas margens do Machado seguiram-se visitas de seringueiros, caucheiros e forasteiros às aldeias na Serra da Providência. O contato com os brancos se intensificou nos anos seguintes, e com ele se avolumaram os casos de sarampo e tuberculose. Muitas mortes são relatadas neste período, entre os anos 1940 e 1960. As desejadas mercadorias dos brancos foram obtidas inicialmente pelos trabalhos realizados no Seringal Santa Maria, até que algumas famílias foram convencidas a sair da Serra da Providência para se estabelecer nas proximidades do rio Machado, mais próxi-

⁹ “Mais velhos”; trata-se de uma categoria nativa que diz respeito àqueles que detêm os conhecimentos ancestrais. Fui orientada pelos Ikólóéhj a buscar informações junto aos “mais velhos” durante minha pesquisa de campo.

mo aos seringais, com a promessa de acesso fácil às mercadorias dos brancos, inclusive remédios.

As famílias dos *Zavidjajéhj*¹⁰ abriram e fizeram suas malocas às margens do igarapé Lourdes, tributário do rio Machado. Foi nessas aldeias que, em 1965, os missionários da NTM encontraram algumas famílias. Em uma entrevista concedida a Nóbrega (2008), um destes missionários relembrou esta viagem:

Em janeiro de 1965 fizemos a primeira visita ao povo Gavião, que contavam naquele tempo com 97 pessoas, no total. Hoje é seis vezes esse tanto, mais ou menos. Multiplicou seis vezes. Antes desse tempo, foi um povo dizimado pela gripe, sarampo, tuberculose. Matou muito. Realmente chegamos tarde. Mas pelo menos a tribo não foi extinta e está crescendo muito hoje¹¹.

A data 25 de janeiro é comemorada todos os anos pela igreja indígena como *o dia em que a palavra de Deus chegou até nós*. Por mais de quarenta anos um mesmo casal de missionários pregou a palavra de Deus para os Ikólóléhj. Na maioria dos casos houve uma acolhida amistosa das missões protestantes que se estabeleceram entre os indígenas no Brasil desde a década de 1940, e entre os Ikólóléhj não foi diferente. Diante da fragilidade em que este povo se encontrava em decorrência dos surtos de sarampo e tuberculose causados pelo contato interétnico, a possibilidade de cuidados por parte de brancos que conheciam as doenças frente às quais os rituais do pajé não surtiam o efeito desejado foi bem recebida.

Não estou sugerindo que a adesão ao cristianismo tenha ocorrido por motivos unicamente conjunturais. Vilaça (2008,

¹⁰ Chefes/donos de maloca.

¹¹ Entrevista concedida à pesquisadora da UNICAMP Renata Nóbrega, em 2007, por ocasião da sua pesquisa sobre a construção da barragem P-14 no Rio Machado, impedida pelos índios. Sua pesquisa resultou na Dissertação de Mestrado em Sociologia “Contra as invasões bárbaras, a humanidade”, defendida em 2008 na Unicamp.

p. 190) chama atenção para isso ao afirmar que “os modelos explicativos da conversão, que entendem o interesse pelo cristianismo como consequência das perturbações na visão de mundo decorrentes do contato com o Ocidente [não são] adequados para se pensar essa questão”. No caso Ikólóéhj, outros fatores, como o desejo de aproximação do mundo dos brancos, a possibilidade de acessar os códigos deste mundo através dos ensinamentos cristãos, as homologias entre o cristianismo e sua mitologia, entre outros, interferiram na adesão à religião dos não indígenas.

O cosmos e os *vaváhéj* (xamãs)

O universo dos Ikólóéhj é fascinante. Além do plano terreno, é composto por outros dois planos, o celeste e o subaquático que, assim como a terra, são povoados por muita *gente*, demiurgos, espíritos-donos, espíritos auxiliares dos xamãs e pelas almas dos mortos. Nos tempos míticos, havia livre trânsito dos humanos entre a terra e o mundo celeste, mas a quantidade de pessoas que desejavam ir para o céu era muito grande, e Gorá, o criador, receoso de que a terra se esvaziasse, cortou a escada que fazia esta ligação. A partir daquele momento apenas os *vaváhéj* e seus aprendizes passaram a viajar para estes lugares estabelecendo e atualizando relações com seus habitantes.

Os xamãs “são os viajantes por excelência” (CUNHA, 2009, p. 106), e esta propriedade está relacionada a “um aspecto mais amplo do xamanismo” como nos informa Langdon (1996, p. 42) “que consiste numa particular concepção da comunicação entre as diferentes esferas do universo”, concepção esta da qual os Ikólóéhj compartilham. Nestas esferas, que chamo de planos, os xamãs buscavam as almas roubadas dos donos, convidavam para festas, apresentavam reivindicações, tantos dos seus parentes para os demiurgos e espíritos-donos

quanto destes aos humanos. Utilizo os verbos no pretérito porque, atualmente, não há *vaváhéj* dispostos a executar estes rituais entre os *Ikólóéhj*. Os poderosos xamãs partiram para morar com suas famílias celestes, e o único que ainda vive e completou seu aprendizado tornou-se crente¹² e aparentemente não realiza mais tais viagens. Em função disso, as festas tradicionais que demandam a intermediação do *vaváh* estão em suspenso. Na sequência, apresento uma breve explanação sobre o universo cosmológico *ikólóéhj*.

No plano subaquático (chamado de *I*) fica a morada dos *Gojánéhj*, os “espíritos das águas”, seres materializados pela chuva, pelos trovões, pelo arco-íris, pelos lagos, pelos rios, pelos igarapés, pelas águas subterrâneas, pelo mar e por alguns animais que vivem ou possuem alguma relação com ambientes aquáticos (grandes peixes de pele, jacarés, antas, capivaras, entre outros). “Tudo isso é *Goján*”, afirmou Sebirop¹³, cacique dos *Ikólóéhj* e um de meus principais interlocutores no decorrer dos meses de pesquisa, entre agosto de 2013 e fevereiro de 2015.

Conta o mito de que uma jovem indígena engravidou de um ovo de pássaro *gojánéhj* e pariu o arco-íris e Maloloa, o *Goján*, que passou a ser o chefe. Os *Gojánéhj* são, portanto, afins dos *Ikólóéhj*. Devido à sua relação com uma mulher humana, *Goján* criou o milho para alimentar sua mãe/mulher e seu irmão/filho. As grandes águas (o mar, os lagos e os rios caudalosos) se formaram a partir do dilúvio provocado por Maloloa. Este, ao visitar seus genros – humanos casados com suas filhas

¹² Embora não constitua objeto de análise deste texto, gostaria de registrar que há um equívoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), ou mesmo um não entendimento interétnico (RAMOS, 2014), em torno das categorias “crente” e “conversão”. Ao que parece, o que os *Ikólóéhj* entendem sobre ser “crente” e ser “convertido” distingue-se em alguma medida do entendimento dos brancos.

¹³ O grande líder dos *Ikólóéhj* nos deixou no dia 01 de outubro de 2021. Devo a ele grande parte da compreensão sobre a cosmologia do seu povo. Mestre e exímio professor, desejava que estes saberes não fossem esquecidos.

– fora maltratado pelas outras pessoas da aldeia. Deste dilúvio salvaram-se apenas suas filhas e os genros humanos que se recusaram a falar mal dele. *Goján* provocou o dilúvio primordial e poderá voltar a fazê-lo, sendo especialmente temido por isso. Ao mesmo tempo, por ser ele o doador do milho, a fartura deste grão está diretamente relacionada à frequência de contra dádivas oferecidas pelos índios através da festa dos *Gojánéhj*, que se realizava quando da primeira colheita do milho verde, entre dezembro e janeiro. “Goján sempre quer ver como estão seus filhos [o milho]”, me ensinaram os Ikólóéhj.

Esta aliança com os *Gojánéhj* é carregada de ambiguidades. Ao mesmo tempo que os espíritos das águas são importantes e necessários para a vida, são temidos, pois podem provocar o fim da humanidade. Muitas doenças também são atribuídas ao não cumprimento das regras de etiqueta relacionadas a eles. Um exemplo muito citado é o das mulheres que, estando menstruadas, banham-se nos igarapés. Esta era, e continua sendo, uma ofensa gravíssima ao senhor das águas, podendo gerar, além de doenças, crianças mal formadas. Os *Gojánéhj* desejam as mulheres Ikólóéhj e podem manter relações sexuais com aquelas que, por alguma razão, se descuidam e ferem as regras. Tais relações resultam em filhos dos *outros*, dos espíritos.

Crianças pequenas, até dois anos aproximadamente, cujo *tih*, que traduzo aqui por alma¹⁴, ainda não está suficientemente fixado ao corpo, também não devem ter contato com os igarapés. Interdições alimentares como comer surubim, “a poltrona de *Gojánéhj*”, e outros peixes de grande porte, devem ser seguidas por crianças e jovens.

¹⁴ Que está relacionado com “princípio vital”, “consciência”, “grandeza”, “grandiosidade”, “capacidade especial”, “dom”. Por fim, é algo do universo do intraduzível, tal qual o *Iwa* dos Yudjá (LIMA, 2005), que se assemelha à tradução “dono”, uma aplicação possível para o *Tih* dos Ikólóéhj e que incorpora algo como “capacidade criadora e organizadora”.

O plano terreno, onde residem os *Ikólóéhj*, é conhecido como *goj* (terra) ou *gala* (floresta) e é local potencialmente perigoso. A floresta é habitada por muitos seres que, assim como os *Gojánéhj*, podem fazer mal aos humanos, mas também é a casa do grande aliado *Zagapóhj*, conhecido como o supremo xamã, guia e protetor dos *vaváhéj* e das pessoas comuns¹⁵.

Quando alguém adoecia, uma longa negociação do *vaváh* com *Goján* tinha lugar nas profundezas das águas, com intermediação de *Zagapóhj*, para trazer o *tih* do enfermo de volta. É ele que conhece o caminho e é considerado como “*Ikólóéhj néákin* [aquele que Gavião vê] porque é conhecido nosso desde tempos antigos”.

Por fim, o plano celeste (*Garpi*) é a morada dos *Garpiéhj Tih*, os espíritos-donos; dos *Olixixià*, espíritos auxiliares dos *vaváhéj*; de *Gorá*, o demiurgo criador que se afastou de sua criação e mora na aldeia mais distante do céu, praticamente inacessível; de *Goján Gihr*, o *Goján* celeste, grande peixe que luta para não ser derrubado na terra pelos *Pàáxoéhj*; e pelos próprios *Pàáxoéhj*, almas dos mortos que vivem em sua aldeia celestial e sobre as quais falaremos adiante. O *vaváh*, que atualmente é crente, explicou como os *Garpiéhj Tih* agem em favor dos humanos contra os povos *sor*, (*lit.* feios) do mundo subaquático e do plano terrestre:

O *vaváh* não andava só em um lugar; o *vaváh* viajava para o *Djàvpè Tih*, depois viajava para o *Ìhv Ákabéa*, *Ìhv Kósòhr*; estes são maus. *Gojánéhj* [espíritos das águas], *Djàvpè Tih* [espírito da taboca], *Ìhv Ákabéa* [espírito da árvore], *Ìhv Kósòhr* [espírito gago que balança nas árvores], *Zagapóhjóhv*, são estes que são maus [*sor*] mesmo, e outros. Só tinha uns bons, nossos conhecidos de antigamente; são os *Garpiéhj*; são eles que vinham se manifestar contra eles [os maus], chegavam e diziam [para eles]: ‘o que vocês estão fazendo? Vivam quietos’. Acontece a mesma coisa com a gente hoje; nós não sabemos, não

¹⁵ Como meus interlocutores chamam todos que não possuem dons xamânicos.

FELZKE, L. F. • “Hoje mesmo ouvi os *evóréhj* assoviando”:
o lugar dos espíritos na socialidade *Ikólóéhj* em tempos recentes

percebemos o que acontece com a gente hoje; ontem eu ouvi o assovio dos *evóréhj* [os protetores *Olixixia*]; só pessoa que sabe é que entende, sabe o que está acontecendo.

Emblemática é esta última frase do *vaváh*, que nos informa que estes espíritos protetores ainda vigiam e cuidam dos *Ikólóéhj*. Retomaremos este aspecto adiante. Por ora é interessante registrar que, enquanto conversávamos sobre as viagens do *vaváh* em um fim de tarde, sob as árvores do terreiro de sua casa, um trovão retumbou ao longe, e ele avisou que era *Goján Gíhr* lutando com os *Pááxoéhj* que queriam derrubá-lo à terra para provocar o dilúvio derradeiro.

Além das viagens dos xamãs, era através das festas que os humanos mantinham relações com alguns dos seres habitantes dos outros planos. A festa dos *Gojánéhj*, que tinha lugar na primeira metade da estação chuvosa, garantia a fartura de milho e acalmava *Goján*, assegurando, assim, que o tempo chuvoso, do dono das águas, seria breve. O *Garpiéhj Nae* – a festa dos seres do céu – por sua vez, era realizado em princípios da estação seca para reivindicar aos donos das queixadas, os *Garpiéhj Tih*¹⁶, que trouxessem suas “criações” para os humanos. Estes seres compareciam na aldeia para beber, comer, cantar e dançar com os *Ikólóéhj*. Se as regras de etiqueta fossem seguidas a contento, haveria caça abundante durante o período seco, ou seja, “o ano dos *Ikólóéhj*”, tal como informou o professor Iram Kahv Sona¹⁷ (2015). Este período se contrapunha ao tempo chuvoso, “o tempo em que os *Gojánéhj* estão por toda a parte”.

¹⁶ Nome genérico de diversos donos, tais como: *Korkoróh Tih* (espírito do gavião real), *Bebeéhj Tih* (espírito das queixadas), *Majakóh Tih* (espírito do urubu rei), todos eles criadores das queixadas celestes.

¹⁷ O professor Iram Kav Sona Gavião formou-se em Licenciatura em Ensino Básico Intercultural pela Universidade Federal de Rondônia com o TCC intitulado “Festas tradicionais do povo *Ikólóéhj* Gavião” e atualmente é mestre em Linguística pela Universidade de Brasília (UnB).

Os xamãs viajavam até o *Garpi* igualmente acompanhados por *Zagapóhj*. Lá, assim como entre os *Gojánéhj*, há muitas festas. As *ibala* com *ì sòhn*, comidas e mulheres sedutoras, estão disponíveis nas inúmeras aldeias que compõem o céu, mas em especial na aldeia *Ixía Népo Tóhr*, onde vivem os *Olixixia*, espíritos auxiliares dos rituais de cura. Estes espíritos passaram a compor o cosmos depois que os *vaváhéj* aprenderam a conhecê-los com os xamãs Arara. A aproximação foi tão intensa que alguns *vaváhéj* se casaram com mulheres *Olixixia*. O caso mais emblemático que me foi relatado é o do *vaváh póhj* (grande xamã) Xípo Ségóhv. Ele casou-se com uma mulher-espírito chamada Nabúhv e com ela teve dois filhos homens, Djerén e Aég, e uma filha chamada Vivíov. Os quatro visitavam a aldeia do xamã para curar os doentes durante as sessões de pajelança que ocorriam frequentemente entre os anos de 1970 e 1980. Dezenas são os depoimentos de pessoas que viram e foram curadas pela família *Olixixia* de Xípo Ségóhv. A inovação deste *vaváh* reforça “a capacidade aparentemente inesgotável do xamanismo de incorporar elementos oriundos de outros horizontes culturais e de transformá-los segundo seus critérios, e neste processo, de autotransformar-se também” (BRUNELLI, 1996, p. 253).

Em diálogo com o cacique Sebirop, ele revelou que recentemente havia conversado (em sonho) com o falecido Xípo Ségóhv e confirmou que “ele nem foi para o *Gojánéhj* e nenhum outro lugar, ele tá lá no *Ixía Népo Tóhr* com o filho dele, o Djerén. Ele não pensou em viajar pra nenhum outro lugar; ele é o chefe lá no *Ixía Népo Tóhr*”.

Além desta *gente*, inserida em tempos mais recentes no arcabouço cosmológico *ikólóéhj*, os *Zerebajéhj*, entes terrenos, considerados outrora feiticeiros maléficos, tornaram-se os espíritos auxiliares de outro importante xamã, Alamàh, e de seus aprendizes quando da sua iniciação xamanística nos anos 1980.

Estes mesmos xamãs, de capacidade ilimitada para se relacionar com quaisquer seres da natureza, encontraram, durante suas viagens ao *Garpi*, o próprio Jesus Cristo, que se tornou, assim, *ikólóéhj néákin*, aquele que os Ikólóéhj veem, enxergam.

Ainda no *Garpi* está a aldeia dos mortos, *Pàáxoéhj*. Para esta aldeia se transfere uma das almas do falecido, o *pàáxo*. Para compreendermos melhor, é preciso saber como meus interlocutores entendem o mundo dos mortos. A pessoa, enquanto viva, possui *tih*, de difícil tradução como sublinhei acima. Quando o *tih* deixa o corpo (*pazérégáhv*), também traduzido como “couro”, divide-se em três “almas”: uma delas é o espectro que permanece no plano terrestre (*pàáxo á* ou *dindinà*) e que é potencialmente maléfico; outra é a alma considerada verdadeira (*pàágóhkàhv*), que alguns dizem ser o próprio *tih* do falecido e que passa a habitar o plano subaquático, a aldeia dos *Gojánéhj*, onde há festas e danças ininterruptas; e, por fim, a alma que vai habitar o *Garpi*, *pàáxo* (que não deve ser confundido com o *pàáxo á* ou *dindinà*) e cujo propósito é arrancar *Goján Gihr* do seu lago, como já apontamos. “Tudo é alma”, ou “é a mesma alma”, explicaram várias pessoas. De fato, “tudo é alma”, mas foram nas conversas detalhadas com os especialistas, o *vaváh*, seus aprendizes e os “mais velhos”, que compreendi não se tratar de uma mesma alma e que seus destinos póstumos são distintos.

Mas voltemos aos *pàáxo*. Como aludimos brevemente acima, estes, inconformados com a separação do mundo dos vivos e saudosos dos parentes, tentam, em vão, “pescar” *Goján Gihr* e derrubá-lo ao chão. As tentativas provocam reações violentas de *Goján*. Tais reações são vistas pelos humanos como trovoadas e relâmpagos, como havia alertado nosso interlocutor.

O *pàágóhkàhv*, por sua vez, parece viver tranquilo e conformado no mundo subaquático. O ambiente paradisíaco, afinal repleto de danças, fez com que esquecesse os parentes que ficaram na terra. Por fim, o *pàáxo á*, também chamado de *din-*

dinà, é um ente muito temido pelos Ikólóéhj. É a sombra do falecido que fica aqui na terra, junto às suas coisas, aos seus parentes, aos seus lugares, conforme nos ensinou o *vaváh*:

O *pàáxo* de verdade vai lá para cima, o *pàáxo á* fica aqui, esse é ruim, não presta mesmo, fica por aqui, é perigoso, a gente anda na escuridão, na chuva, aí a gente passa no lugar onde *dindinà* passou, a gente pega choque dele, aí adoece, qualquer doença, febre. Ele entra lá dentro da casa e pega comida. Se ele pegou macaloba [bebida] antes da gente tomar, à noite, e a gente toma macaloba na manhã seguinte, fica ruim. Se seu marido morre e se você quiser ficar na casa dele, você mora, porque o pajé chega lá e fala com *dindinà* do seu marido, 'você não pode fazer mal, não'. Você mora lá e o pajé o manda embora, ele fica andando com você onde você for, quando for dormir, quando for na casa do outro. O pajé acha ruim e manda o *dindinà* embora, aí ele não faz mal. Antigamente a gente não enterrava parente no mato quando morria, não enterrava fora da casa, no mato, no terreiro, enterrava na maloca mesmo, a gente comia, tomava macaloba, não fazia mal porque o pajé já conversou com ele para não fazer mal ... a mulher fica tranquila, não adoece. Era assim que a gente fazia antigamente porque o pajé cuidava da gente. Hoje em dia não tem isso, não. Era o pajé que cuidava o *pàáxo á* e o *dindinà* para não fazer mal para as pessoas, filho, mulher, pai, mãe, irmãs, ele falava para não fazer mal para os parentes e *pàáxo á* respeitava o pajé. Mas os parentes também não podem falar nome de quem faleceu, tem que esquecer... o *pàáxo á* escuta a gente falar o nome dele, e ele pensa 'eu vou lá', já que ele está falando meu nome, 'pra eu levar ele comigo'. Por isso mesmo que Gavião não fala o nome do finado. A gente tem medo, respeita.

Entendi, durante esta explicação, que a insistência em enterrar os mortos na cidade, longe da aldeia, está relacionada à atual ausência de xamãs capazes de lidar com o *pàáxo á* do falecido. A presença do corpo na aldeia, no ambiente em que a pessoa circulava, deixaria todos mais vulneráveis. A mesma razão leva os familiares do falecido a deixar a antiga residência, desmanchá-la e destruir seus pertences. Sebirop já havia explicado que, em tempos pregressos, a maloca era destruída apenas

por ocasião da morte de seu *zavidjaj*. Os demais moradores eram enterrados no chão da própria *zav*, e era o *vaváh* que mantinha o lugar em segurança controlando a agência do *pàáxo á*.

Espero ter conseguido, em poucas linhas, embora de forma um tanto quanto simplificada, expor alguns dos principais tópicos da cosmologia que, como veremos a seguir, ainda operam na socialidade *ikólóéhj*.

Os ensinamentos protestantes e a cosmologia

A partir da instalação dos missionários na aldeia, os Ikólóéhj passaram por diferentes fases de relacionamento com estes e sua pregação. Nos anos 1960, ocorreu uma conversão quase unânime, e na década de 1980 um abandono igualmente quase consentâneo, após um período de expulsão (1979). Seguiu-se a solicitação para seu retorno à aldeia (1992) e a adesão massiva depois da inserção da *ibalæ* (dança) no contexto da igreja (entre 2006 e 2007). Os mais velhos informaram, e eu pude presenciar, que na proximidade das festas a adesão dos jovens aumenta significativamente; ou seja, relações dinâmicas operam desde o princípio da evangelização.

Os anos de 2006/2007 aparecem nos relatos como o “divisor de águas” do trabalho evangelístico. Como apontamos acima, neste período as danças – bem como as pinturas corporais, os adornos plumários e os colares de contas de tucumã – que a princípio eram vistos como inapropriados e pecaminosos, por estarem associados aos *Gojánéhj* e *Garpíéhj Tih*, foram introduzidas nas celebrações mais importantes como uma manifestação de adoração ao Deus cristão. Os cultos da igreja nas datas especiais passaram a ser chamados de festas.

No Natal de 2013, entre os dias 21 e 26 de dezembro, cerca de oitocentos indígenas, não apenas Ikólóéhj Gavião, mas Zoró, Arara, Suruí e cinquenta Wari’ da aldeia Rio Sotério

(Terra Indígena Pacaás Novos) de Guajará Mirim, reuniram-se na aldeia *Ikólóéhj*. Naqueles dias cantaram, oraram e dançaram todas as noites ao som dos “grupos de louvor” indígenas. As canções foram entoadas nas línguas Gavião, Zoró, português e Wari’. As danças em círculo e o chocalho no tornoze-lo de alguns homens se assemelham às danças realizadas com as flautas *tortoráv*, instrumento utilizado nas festas tradicionais. Ao comentar com alguns indígenas a semelhança com as danças das festas ancestrais, recebi a afirmativa: “é isso mesmo, essa é a ideia”.

Se, em um sentido, os *Ikólóéhj* passaram a se relacionar com o Deus cristão em seus próprios termos, ou seja, dançando, homologamente ao que faziam com os *Garpiéhj Tih* e com os *Gojánéhj*, em outro sentido, a ausência de *ì sòhn* configura-se no principal diacrítico entre as festas. Na última de que participei, em comemoração aos cinquenta anos de evangelização, as pregações dos missionários e indígenas enfatizaram a ruptura dos *Ikólóéhj* com o modo de vida “de antigamente”, com os rituais dos *vaváhéj*. Um dos pregadores indígenas afirmou que seu povo vivia sob o domínio de Satanás e de seu servo, o *vaváh*, quando a palavra de Deus chegou. Diferentemente das entrevistas dirigidas a mim em particular, que valorizavam os *vaváhéj*, este discurso, realizado para um grande público, com várias etnias e brancos presentes, demarcou o posicionamento de alguns crentes. No decorrer da festa, várias falas associaram os espíritos *Gojánéhj* e outros seres ao diabo. “Hoje os Gavião sabem que não precisam ter medo dos *Gojánéhj*” porque “Deus é mais forte”, repetiram os oradores.

A identificação dos entes das cosmologias ameríndias, dos xamãs e dos rituais com entidades e práticas diabólicas é o padrão da empresa evangelizadora, tanto das missões católicas anteriores ao Concílio Vaticano II quanto dos protestantes. Nas situações de contato sob influência missionária, são incontá-

veis as situações homólogas, que vão desde o desprezo sistemático até a perseguição aos xamãs. Em um recorte limitado aos grupos alcançados pelo proselitismo protestante nas terras baixas sul-americanas, temos as experiências dos Waiwai (HOWARD, 2002; QUEIROZ, 1999), dos Baniwa (WRIGHT, 1999), dos Tiriyó (FAJARDO, 1999), dos Waiãpi (GALLOIS; GRUPIONI, 1999), dos Palikur (CAPIBERIBE, 2006), entre outros, cujos rituais e xamãs constituíram o alvo preferencial de diferentes agências missionárias e denominações religiosas.

Os pregadores *ikólóéhj* reforçaram, por ocasião da festa, que a adesão ao cristianismo trouxe uma “vida boa”, “sem medo”, em oposição ao tempo anterior da evangelização, constituído de uma “vida de escuridão, de pecado”, uma vida pregressa que era “o caminho para o inferno”, um dos argumentos centrais das missões cristãs.

Ao enfatizar a ruptura com aspectos da cultura que não são considerados dignos pelos evangelizadores, a pregação tenta inaugurar aquilo que Wright (2004) chama de “um novo social”. Este “novo social” se objetivaria em uma vida de moral muito rígida e com forte ênfase escatológica, como observara Cloutier (1988) junto aos Zoró¹⁸, grupo vizinho.

Um olhar mais atento, no entanto, indicou que, em relação aos seres espirituais e ao xamanismo, há uma disjunção entre a igreja e o cotidiano. Na vida ordinária e nas conversas pessoais, os seres intangíveis estão presentes e não podem ser negados, na medida em que são conhecidos, vistos, experienciados e ouvidos. Os *Ikólóéhj*, sobretudo os mais velhos, acreditam neles porque eles fazem parte de sua experiência sensorial. Vilaça (1999) já havia percebido que, no caso dos Wari¹, é exa-

¹⁸ Os Panguéyen (Zoró) pertencem, igualmente, à família linguística Tupi Mondé. Segundo Cloutier (1988, p. 16), foi a conversão mais fácil operada pela missão, a ponto de o missionário duvidar de sua profundidade.

tamente a noção de “crença” que distancia a comunicação evangélica do entendimento indígena. O significado de “crença” para os Wari’ é o oposto do que significa para o mundo ocidental. Enquanto para os não indígenas, crer está relacionado a algo que não se vê e não se experimenta, para os ameríndios, crer significa ver, conhecer e experimentar.

Além de se aproximar de Jesus, várias outras razões levam os Ikólóléhj e os visitantes de outros povos a participar das festas da igreja. Em conversas informais, durante os momentos de descanso, após cada noite de danças, os visitantes contaram sobre suas motivações para virem até a festa enfrentando chuva e atoleiros: “ah, a gente veio brincar um pouco, né”, explicou um jovem de outra aldeia da TI Igarapé Lourdes que fez duas viagens com seu carro para deslocar toda sua família; “a gente veio encontrar os parentes” explicou sorrindo um homem de uma aldeia distante. Já um morador local resumiu assim: “a gente participa da festa pra dançar e pra se alegrar com Deus”.

Brincadeira, encontro e alegria são as palavras-chave que sumarizaram as intencionalidades de muitos dos presentes, não apenas *ikólóléhj*, mas também de outras etnias que complementaram: “conhecer outras pessoas, outros irmãos”, “dar uma olhada no movimento”, “encontrar o pessoal”. Outros entendem que de fato há uma substituição de intenções. Um líder da igreja Zoró, citando a bíblia, explicou assim:

O salmo 150 fala que podemos louvar ao Senhor com danças; a gente dança para Deus; os cocares e os enfeites que a gente usa, antigamente eram dos *Gojánéhj*, hoje são de Deus. Essa festa dos *Gojánéhj* a gente não tem mais porque Deus não gosta, tem macaloba azeda que deixa bêbado, Deus não quer. Ano passado teve uma festa dos *Gojánéhj* lá nos Zoró. Era um vídeo para o pessoal da associação, o pessoal tocou flauta. Eu sei tocar flauta dos *Gojánéhj*, mas não toco mais porque não é pra Deus, hoje nossa festa é outra.

Para este prestigiado líder da igreja, o objetivo desta festa é a relação com o Deus cristão. Para outros, no entanto, é uma antecipação do paraíso celeste, na *Ixía Népo Tóhr*, a aldeia dos *Olixixia* no céu¹⁹, como contou um aprendiz de xamã que se converteu:

Lediane: Mas você acha bom dançar nas festas de Natal?
Interlocutor: Isso, eu acho. Eu gosto, eu acho bem bonito.
L: É assim que dançava nas festas antigamente?
I: É sim, é assim mesmo que dançava no *Ixía Népo Tóhr* também.
L: É?
I: Ih, demais.
[...]
L: E a dança na igreja?
I: Eu acho bom, é igual que a gente dança lá no *Ixía Népo Tóhr* também. Pois então. Eu não vejo mais o *Ixía Népo Tóhr*.
L: Agora você dança aqui na igreja?
I: É.
[...]
L: Tu achas que ainda existe *Ixía Népo Tóhr*?
I: Ah, existe sim, não acaba nunca não. De jeito nenhum.
L: E quando a pessoa morre, vai pra lá?
I: Ah, vai. Vai sim, quando morre vai.
L: Tu esperas ir pra lá quando morrer?
I: Isso. Quando morrer eu vou pra lá, *Ixía Népo Tóhr*, só tomar macaloba azeda, dançar e tudo. Só coisa boa, só dança, não tem briga. Outra coisa não vi nada lá. Só macaloba azeda, não come outra coisa, nem caça, só dança, muita gente, homem, mulheres e moças bonitas, muita moças e mulheres bonitas.

Suspeito que nem todos estejam convencidos de que se trata de “outra” festa, e até mesmo que o Deus cristão seja “outro”, diferente dos seus demiurgos. Em um sentido, no entan-

¹⁹ Ocorreu com os Ikólóéhj o mesmo que Vilaça (1999) observou entre os Wari', após a adesão ao cristianismo houve uma inversão da localização do “paraíso”. No caso dos Ikólóéhj ao invés do mundo subaquático, que é o lugar dos *Gojánéhj*, muitos hoje entendem que o destino do *pàgohvkáhv*, a alma verdadeira, é o *Garpí* (céu), em especial a aldeia dos *Olixixia*.

to, é possível afirmar que é a “mesma” festa, na medida em que reúne os parentes, instaura uma socialidade ampliada e, desta forma, é um instrumento para tornar afins potenciais em reais, tal como tem acontecido entre Ikólóéhj e outros povos; antigos inimigos passaram a partilhar das atividades da igreja.

Em tempos de cristianismo, os *outros*

Diferentemente do que afirmam as pregações evangélicas, as pessoas mais velhas que conversaram comigo no período da pesquisa – cuja maior parte frequentava assiduamente a igreja – não veem disjunção entre Deus, Jesus, o Espírito Santo e os seres de sua cosmologia ancestral. Como vimos, o próprio Jesus foi localizado no Garpi pelos xamãs. Estes sabedores e sabedoras informaram que o Deus cristão é um “antigo conhecido”²⁰ dos Ikólóéhj, sendo frequentemente associado ao demiurgo Gorá ou Pádjaj (nosso dono), ou ainda Pázov (nosso pai); e que outros demiurgos se manifestam na vida ordinária de algumas pessoas ainda hoje.

Começemos pelos *Olixixia*, espíritos auxiliares dos *vaváhéj* que atualmente se revelam no plano terreno como *evòréhj*, utilizando a forma corpórea de uma garça. À época do pajé Xipo Ségóhv, vinham do plano celeste para curar os parentes. Estes são considerados por alguns crentes como anjos. Assim me contou uma liderança da aldeia Igarapé Lourdes: “os *Olixixia* são um tipo de anjos de Deus, eles têm uma espada tipo fogo que corta rapidinho, eles têm essas espadas pra defender o povo deles [os Ikólóéhj], matar os *Zerebaj*²¹ [...], são os protetores do povo”.

²⁰ Como se referem aos espíritos – ou gente – com quem estabelecem relações desde tempos ancestrais.

²¹ *Zerebaj*: seres espirituais do plano terreno considerados feiticeiros, malignos, e que se tornaram auxiliares de Alamáh a partir de sua iniciação xamânica.

E eles continuam presentes, vigiando “o povo deles” mesmo sem ter com quem conversar, já que nenhum *vaváh* se apresenta para realizar esta intermediação. Não foi apenas o *vaváh* – como reproduzimos na fala acima – que escutou os *evòréhj* assoviando. Ouvi pela primeira vez sobre estes seres quando estava na aldeia Igarapé Lourdes. Ao perguntar para um dos professores indígenas sobre a relação dos *Ikólóéhj* com os espíritos em tempos atuais, ele respondeu que eles continuam presentes e que é possível saber disso porque seguidamente ele escuta os *evòréhj*.

Cacique Sebirop explica em detalhes: “é Djerén que fica vigiando direto, não abandona a gente não, é gente mesmo, não é espírito. Com seu assovio ele está dizendo ‘nós estamos aqui perto de vocês, nós estamos vigiando vocês’”. Para Sebirop, todos sabem que são os *Olixixia* desejando de aproximar: “mas hoje não tem ninguém que possa chamar para vir conversar com a gente, Xípo Ségóhv chamava e Djerén vinha”. Quando *evòréhj* assovia, todos comentam no outro dia: “vocês ouviram os *evòréhj* nesta noite?”. São os espíritos aliados insistindo em manter as relações com seus amigos e afins, mas aparentemente ninguém está apto para responder.

Se sua manifestação é discreta a ponto de eu tomar conhecimento deles apenas nos últimos meses de pesquisa de campo, outras são mais evidentes e se apresentaram a mim nos meus primeiros dias na aldeia. Uma delas é o *baliav*, leve trovejar distante que aparece em dias muito quentes e abafados, como explicou meu mestre Sebirop.

Você está ouvindo? Não é trovão de verdade. Não é *Gorá*, nem *Gojánéhj*, é *baliav* mesmo. É um trovão triste, não é forte. O trovão forte é que se chama *Gojánéhj*. Ele é também *Gojánéhj*, só que ele está triste. Tá vendo [pede para eu prestar atenção ao som]. Trovões ao longe. Quando isso acontece, a gente lembra os parentes que morreram. Rosa está triste hoje, Teresa e Cecília também. Vasa Séhv também porque o irmão dele morreu. Xapi também. Os mais velhos sabem o que está

acontecendo. Na verdade, o que a gente chama de *baliav* é a pessoa morta que está conversando. É o parente morto dizendo pra nós: ‘lembra de mim’. Ah, é minha mãe falando comigo. [...] Aí todo mundo fica quietinho na sua casa. É isso.

Se este leve trovejar é *baliav*, as fortes trovoadas e os raios são *Goján Gíhr*, como mencionamos acima. São os estrondos e “choques” resultantes do *Goján* celeste se debatendo em seu lago no *Garpi* para evitar ser derrubado pelos *páhxoéhj*. A imagem das almas “puxando” *Goján Gíhr* é uma das mais populares entre os *Ikólóléhj*, independentemente da idade. Não é preciso nenhum conhecimento especializado para conhecer esta história. Mesmo os mais jovens sabem que os *páhxoéhj* e *Goján Gíhr* travam uma disputa acirrada no *Garpi* e que esta “batalha” pode ser ouvida nos dias de trovoadas.

Além destas manifestações atmosféricas que foram me reveladas prontamente, outras informações fui obtendo aos poucos, como aquelas que dizem respeito aos lugares interditos na floresta. Lugares que possuem “donos” e demandam deferência dos passantes. Fazem parte destes lugares os tabocais do alto das serras e das margens dos igarapés, cujo senhor é o *Djàvpè Tih*. Ele é o dono das tabocas a partir das quais se faz a ponta da flecha chamada *djàvpè*.

Uma rigorosa etiqueta deve ser seguida para retirar as tabocas sem que ninguém seja molestado. Quando havia *vaváh* atuante, este devia ser avisado para intermediar a negociação com o espírito dono do *djàvpè*. Atualmente, espera-se uma atitude cerimoniosa do caçador que inclui falar baixo e não pronunciar o nome do dono das tabocas, mesmo depois de deixar o local. As tabocas que são retiradas não são manipuladas imediatamente; pelo contrário, são depositadas em um lugar afastado da aldeia, o *bekàh*²², para secar. Enquanto seca, *Djàvpè Tih*

²² Espaço de trabalho dos homens, afastado da aldeia, onde ensinam os jovens a confeccionar arcos, flechas e cocares, onde os homens se preparam para as

esquece sua localização. Somente depois de alguns meses será manuseado e se tornará ponta de flecha letal (BENTO, 2013). “É preciso ter respeito”, disseram meus interlocutores, “senão o *Djàvpe Tih* pode fazer mal pra alguém, alguma criança pode ficar doente”. Especialmente os recém-nascidos, com as almas em suspensão e com corpos frágeis, ainda em construção, são atingidos pelo mau proceder dos adultos em relação ao *djàvpe*.

Outro lugar respeitado é *Ixía Adòh* (lit. rocha em pé), formação rochosa de aproximadamente cinquenta metros em meio à mata densa, na divisa com o estado do Mato Grosso. Fui conhecê-la junto a dois amigos aproveitando uma expedição de coleta de castanha de suas famílias. A despeito da beleza cênica do lugar, a experiência foi tensa. Durante a exploração da rocha, um de nossos companheiros, exímio caçador e conhecedor da floresta, foi atraído para longe por uma “caça” e perdeu-se do grupo. Com a proximidade da noite e de um forte temporal, o aparente descuido passou a tomar dimensões dramáticas. Não foi nada agradável, especialmente para mim, voltar ao acampamento sem o terceiro membro do grupo. A aflição tomou conta de todos, menos de dois homens mais velhos. Um deles, nosso reputado *vaváh*, tomou uma lanterna e partiu em busca do desaparecido.

Horas depois ambos chegaram. O segundo homem que havia ficado tranquilo esclareceu: “é comum se perder na *Ixía Adòh*; a pedra faz o caminho mudar de lugar; eu mesmo já me perdi aqui”. Soube depois de um espírito morador das grandes rochas; trata-se de *Ixía Tih*, o dono dos animais (MINDLIN *et al.*, 2001, p. 118). Não é um lugar para ser visitado ou, como

festas, entre outras funções. Sobre este tema, o professor Zacarias Kapiaar Gavião (2015) desenvolveu seu TCC do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia, intitulado “*Bekàh*: o lugar da educação tradicional Gavião”.

disse, quase chorando, a irmã do desaparecido para o outro companheiro de expedição: “o que vocês foram fazer lá?”. Aprendi, por tirocínio próprio, aquilo que até então só havia escutado, que a floresta deve ser respeitada, pois seus moradores estão atentos.

Mesmo experientes caçadores são suscetíveis à interferência dos *tih*. Um deles contou sobre outro caso de desorientação induzida, desta vez, pelos *Zagapóhjóhv*, outros donos das matas, e como conseguiu encontrar o caminho de volta:

Caçador: Foi três vezes que me perdi. Aí eu andei né, caçando, era de manhã. Andei, andei, matei jacu, jacamin, o paineiro estava cheio já. Aí andei, andei e nada. Eu estava sozinho. Saía no mesmo lugar que passei. Fiz um ‘negocinho’ que meu cunhado ensinou fazer. Fiz como ele falou, trancei um cestinho de palha e coloquei ali. Aí passei ali e cheguei ao mesmo lugar. Já estava tarde, quase chorei. Pensei, ‘eu vou subir aqui, já fui pra cá, eu já passei aqui, já passei ali, agora vou aqui’. Subi a serrinha e vi a tocaia, ‘ah agora eu estou em casa’ e cheguei de noite. Não tinha lanterna, não tinha nada. Lediane: O que que fez você se perder?

Caçador: Não sei né, não sei se é *Zagapóhjóhv*. Dizem que o *Zagapóhjóhv* vai atrás da gente e desvia a gente do caminho certo e rodeia de novo. Quando a gente trança a palha, ele fica ali distraído e aí a gente consegue achar o lugar.

Relatos de encontros, audições e visões com seres de outra natureza na floresta são corriqueiros. Ao perguntar para uma amiga se os *Gojánéhj* ainda oferecem perigo, mesmo agora que a maioria das mulheres são crentes, ela respondeu: “agora a gente se cuida, não vai menstruada pro rio; por isso, ele não ataca mais”. Ao que parece, o cuidado, a obediência às regras de etiqueta precisa ser seguida para manter os *Gojánéhj* afastados.

Especulo, no entanto, que as longas festas que começam em dezembro e se estendem até o início de fevereiro, em que muitas famílias permanecem acampadas nos tapiris ao redor da Igreja Evangélica Gavião, período que coincide com o auge das chuvas na região, e em que, portanto, “os *Gojánéhj* estão

por todos os lados”, tenham propósito semelhante às ancestrais festas de *Gojánéhj*. Além da evidente ampliação da socialidade e de poder vivenciar momentos alegres, os Ikólóéhj estão, ao mesmo tempo, obedecendo à etiqueta do demiurgo, mantendo-se resguardados em torno da igreja e buscando proteção do Deus cristão. Não por acaso repetiram várias vezes durante a festa que não é preciso temer *Gojánéhj* porque Deus é mais forte.

Teria muito a falar ainda sobre a presença dos espíritos na vida dos Ikólóéhj; encerro, no entanto, por aqui, falando do *pàáxo á* ou *dindínà*, o espectro terrestre. Mesmo que tenha havido uma importante influência cristã que mudou o paraíso pós-tumulo para o céu, em vez do mundo subaquático, criando um lugar para o inferno, inexistente na cosmologia Ikólóéhj, o respeito ao espectro terrestre parece continuar operando.

A morte de dois prestigiados idosos na aldeia central Ikólóéhj pouco menos de dois meses antes da minha chegada (2013), permitiu-me observar os acontecimentos. Um destes homens era um respeitado líder que lutava incansavelmente pelos direitos indígenas. Seu falecimento causou consternação não somente entre os Ikólóéhj, mas também junto aos Arara, aos Zoró e aos brancos que o conheciam.

Com o intuito de prestar uma homenagem a ele, a ONG responsável por uma oficina de revisão do Plano de Gestão da TI Igarapé Lourdes ocorrida na aldeia, elaborou dois grandes *banners* com sua foto em destaque, para instalar no local do encontro. A homenagem surtiu um efeito contrário: os presentes ficaram chocados, e alguns parentes próximos evitaram participar do evento. O cacique Sebirop explicou:

Causou um mal-estar em todos ver as fotos do cunhado na oficina; não quisemos ficar com os cartazes na aldeia; a gente só deixou nos três dias porque era reunião, e sabemos que os brancos não entendem, mas no nosso dia a dia não aceitamos. Foi chocante para todo mundo ver a foto dele; até os mais novos ficaram com medo.

Nos meses seguintes, acompanhei sua casa de madeira com telhas de barro ser desmanchada. Seu nome passou a ser tabu, sobretudo entre os mais velhos. Desde o começo da pesquisa fui instruída a jamais perguntar o nome dos mortos; é preciso esquecê-los para que o seu *pàáxo á* esqueça seu lugar e deixe todos em paz.

Também os nomes das pessoas gravemente enfermas não eram revelados, como pude atestar durante o levantamento da genealogia que fiz durante os meses de agosto de 2013 e janeiro de 2014 nas diversas aldeias. Seguidamente alguém não era mencionado. Fui informada mais tarde que tal pessoa estava hospitalizada; portanto, a família preferiu não inseri-la na genealogia naquele momento.

O outro idoso faleceu em um hospital em Porto Velho, onde se encontrava em coma há certo tempo. Foi sepultado em Ji-Paraná com a anuência da família. Mesmo assim, logo que sua morte foi confirmada, sua mulher e os parentes próximos saíram imediatamente da aldeia e ficaram cerca de vinte dias na sua antiga morada, na Serra da Providência. A casa onde vivia foi desmanchada, e uma nova casa, distante da primeira, foi construída por essa família.

Comentários finais

“Xípo Ségóhv era crente” dizem os Gavião. “Ele trabalhava com *Olixixià* e com Deus”, afirmam as pessoas que foram curadas por ele. Talvez por este motivo tenha sido considerado o mais poderoso dos xamãs. Nenhuma incompatibilidade havia, na perspectiva dos *Ikólóléhj*, entre ambos os seres; afinal, adicionar elementos de outros arcabouços cosmológicos para compor os mitos e os ritos dos povos faz parte das socialidades ameríndias. Foi com os Zoró que os *Ikólóléhj* aprenderam sobre os *Gojánéhj* e sua festa, foi com os xamãs Arara

que visitaram a morada dos *Olixixia*, foi com os brancos que aprenderam sobre Jesus e o Espírito Santo (*Xihxo Sarühr*).

Quanto ao Deus Pai, o criador, meus interlocutores afirmam que já o conheciam. Há muito tempo que os *vaváhéj* visitavam *Gorá* no *Garpi*, e assim que soube da existência do filho de *Gorá*, Jesus Cristo, parece ter sido necessário encontrá-lo em algum lugar nas suas viagens espirituais para torná-lo crível, pois como seria possível crer sem ver?

Por mais que pareçam duas expressões espirituais incompatíveis, esta não é a opinião daqueles que ainda hoje escutam os *evóréhj* assoviando. Nas vezes que entabulei diálogos sobre a relação entre a pajelança e o cristianismo, foram os ensinamentos de Xípo Ségóhv que despontaram. A fluidez deste *vaváh* diante de mundos tão distintos quanto o dos *Ikólóléhj* e o dos brancos impacta ainda hoje e faz com que ele seja lembrado como um pajé muito poderoso e que ainda é muito respeitado pelo povo. Meus interlocutores insistiram que as críticas ao xamã vêm de pessoas que “não sabem o que estão dizendo, eles não viram o que eu vi, eles não conheceram Xípo Ségóhv”²³.

Os mais de sessenta anos de contato interétnico oficial e os cinquenta anos de evangelização protestante permitiram que os preceitos do cristianismo tomassem uma dimensão muito importante na vida dos *Ikólóléhj*. Atualmente, os mais jovens conhecem em mais detalhes as histórias da Bíblia do que as histórias dos *vaváhéj*. Mas, por ora, não é possível afirmar que houve uma substituição de um pelo outro. Há indícios e conversas que correm em segredo que alguém “ainda faz pajelança”, que os *Ikólóléhj* não vão deixar a sabedoria “dos antigos”, que “a gente continua respeitando *Gojánéhj*, *Zagapóhj* e os *Garpiéhj*”. Alguém me explicou da seguinte forma: “Não tem esses

²³ Resposta à minha pergunta sobre o que ele pensava a respeito dos discursos que comparavam os *vaváhéj* a “servos de Satanás”.

pastores que fazem milagres, que fazem paralítico andar? Pois é, Xípo Ségóhv era desse jeito, era como um pastor poderoso”. A analogia entre o *vaváh* e o pastor que cura indica que ambos são reconhecidos como intermediadores entre os homens e habitantes de outros planos.

Uma parcela significativa dos Ikólóéhj sabe que os espíritos estão aqui, ao redor, atuando, protegendo contra aqueles que são *sor* (feios), que pode ser traduzido, segundo um dos meus colaboradores, por “má conduta, má educação, sem ética”. Toda proteção contra o mundo perigoso é bem-vinda, desde os *evòréhj* até o Deus cristão.

É neste registro que compreendo a fala do cacique Sebirop ao me explicar como ele percebia a adesão dos Ikólóéhj ao cristianismo ao mesmo tempo que mantinham seus conhecimentos cosmológicos e práticas ancestrais: “Quando você casa com uma segunda mulher, você não abandona sua primeira esposa, pelo contrário, continua cuidando dela até o fim, assim como da segunda. É assim que é!”.

Referências

- BENTO, Rodolpho. **A flecha mata porque tem vida**: um estudo etnográfico sobre os artefatos de caça dos Gavião Ikólóéhj. (Dissertação de Mestrado). UFSCar, São Carlos, 2013.
- BRUNELLI, Gílio. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi Mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, J. (org.). **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: UFSC, 1996.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar; ARISI, Barbara. La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. **Revista Española de Antropología Americana**, 43 (1), p. 205-222, 2013.
- CAPIBERIBE, Artionka. Sob o manto do cristianismo: o processo de conversões Palikur. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

FELZKE, L. F. • “Hoje mesmo ouvi os evoréj assoviando”:
o lugar dos espíritos na socialidade Ikólóéhj em tempos recentes

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, M. N. “Por el gobierno de Dios”: la inserción de nuevos movimientos fundamentalistas estadounidenses en la arena política en Brasil durante el gobierno Trump. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, 23(00), 2021. Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/15164>>. Acesso em: 03 jun. 2022.

CLOUTIER, Sophie. **Une nouvelle éthique em rupture avec la tradition**: la conversions des Indiens Zoró à l'évangélisme de la Mission Nouvelles Tribus. Département d'anthropologie. Faculté des arts et de sciences. Université de Montréal, 1988.

FAJARDO PEREIRA, Maria Denise. Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriyo. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

FELZKE, Lediane Fani. **Dança e imortalidade**. Igreja, festa e xamanismo entre os Ikólóéhj Gavião de Rondônia. (Tese de Doutorado). Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 2017.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Luis D. O índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin (org.). **Trasformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

KAHV SONA, Iram. **Festas tradicionais do povo Ikólóéhj Gavião**. (Trabalho de Conclusão de Curso). DINTER/UNIR, Ji-Paraná, RO, 2015.

KAPIAAR, Zacarias. **Bekà**: o lugar da educação tradicional Gavião. (Trabalho de Conclusão de Curso). DINTER/UNIR, Ji-Paraná/RO, 2015.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

LANGDON, Jean (org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: UFSC, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2005.

MINDLIN, Betty; TSORABÁ, Digüt; SEBIROP, Catarino. **Couro dos Espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião Ikolen de Rondônia**. São Paulo: SENAC; Terceiro Nome, 2001.

NÓBREGA, Renata. **Contra as invasões bárbaras, a humanidade: A luta dos Arara (Karo) e dos Gavião (Ikólóéhj) contra os projetos hidrelétricos do Rio Machado, em Rondônia**. (Dissertação de Mestrado). Departamento de Sociologia, UNICAMP, Campinas, 2008.

QUEIROZ, Ruben Caixeta de. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

RAMOS, Alcida Rita. Ensaio sobre o não entendimento interétnico. **Série Antropologia**, n. 444. Departamento de Antropologia. Brasília: UNB, 2014.

SCHULTZ, Harald. Vocábulos Urukù e digüt. In: **Journal de la société des Americanistes**. Nouvelle série. Tome XLIV. Musée de L’Homme. Palais de Chaillot. Place du Trocadero. Paris, 1955.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. 1979.

VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, 2000.

FELZKE, L. F. • “Hoje mesmo ouvi os evóréhj assoviando”:
o lugar dos espíritos na socialidade Ikólóéhj em tempos recentes

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. **Mana**, v. 14, n. 1, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 1, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

WRIGHT, Robin. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin. As tradições proféticas e cosmologias “cristãs” entre os Baniwa. In: WRIGHT, Robin (org.). **Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil**. V. 2. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2004.

CAPÍTULO 05

Fotografia e memória: a influência da religiosidade na identidade cultural

Mônica do Carmo Apolinário de Oliveira

Introdução

O homem busca, desde o princípio dos tempos, explicações mitológicas para as incompreensões da vida, e a religião é um dos caminhos encontrados pela humanidade para buscar soluções acerca dos mistérios vivenciados. Para tanto, o homem passou a organizar-se em grupos constituindo valores, implantando dogmas e realizando rituais. A crença, as peregrinações, as penitências e as orações são mecanismos de interação social e de bem-estar pessoal.

Negros e brancos, ricos e pobres agregam-se em meio às crenças para glorificar as divindades em que depositam esperanças e temores. A religiosidade cristã, por exemplo, originalmente inserida no período colonial brasileiro, por meio do catolicismo europeu, era expansiva, regular e sempre aliada a interesses políticos dos colonizadores.

De acordo com Loureiro (1995), no território amazônico, as missões católicas possuíam pelo menos dois objetivos: catequizar a população nativa, consolidando a fé católica; e garantir a proteção do território colonial contra invasores estrangeiros. Neste caso, as crenças e a religiosidade tiveram também relativa importância na organização socioespacial das ci-

dades interioranas da Região Norte. Segundo Bourdieu (1989), a religiosidade tem um efeito de aclamação quando estrutura um método de práticas religiosas e de representações, capazes de influir nas relações econômicas, políticas ou sociais da sociedade da qual faz parte.

Canclini (2005) afirma que os processos de composição econômica e política são inseparáveis dos processos de integração cultural e, por este motivo, é significativo compreender e identificar as conexões, influências e dimensões.

A expansão do domínio econômico, militar e político da sociedade como um todo, resultante da modernização, dos avanços territoriais e dos interesses econômicos, gera um emaranhado de conflitos e convergências que incentivam as pessoas a terem confiança na própria cultura, evocando sentimentos de pertencimento. Diante deste cenário de transformações e incertezas é comum que os indivíduos busquem na religião uma resposta para esses conflitos. Essa conjuntura é uma das causas essenciais do renascimento religioso mundial, que torna a religião o mais amplo e abrangente critério de identificação cultural.

É fundamental compreender a religião como um elemento simbólico que subsiste socialmente e que na perspectiva histórica desempenha um papel relevante na reconstituição da memória. Nesta linha de reflexão, Pierre Bourdieu (1989) identifica a fotografia como um elemento constituinte das práticas de representações. Na dimensão de indício, a fotografia é sempre uma presença. Não supre a experiência vivida, mas a cada fotografia revelada uma nova experiência se constitui. Por conseguinte, o vínculo entre a fotografia e os aspectos religiosos constitui o elemento significante desta abordagem.

Cabe, portanto, um olhar mais delongado sobre as fotografias e, especialmente, sobre seus fragmentos textuais. As fotografias destacam as personalidades, as instituições, as ações de fé e contextos. Os sujeitos têm a seu favor demandas socio-

culturais; neste sentido, colocam em ação formas de ser e estar no mundo. Essa ideia remete a Marc Bloch quando afirma: “A diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita: tudo o que o homem fabrica, diz ou escreve, pode e deve informar-nos sobre ele” (BLOCH, 2002, p. 79).

As fotografias que abordam a temática da religiosidade estão, na maioria das vezes, relacionadas a eventos do mesmo universo, tais como festividades natalinas, festa de padroeiros, procissões de *Corpus Christi*, finados, ou retratos de indivíduos vinculados à hierarquia das igrejas. Os documentos fotográficos que serviram de base analítica para este estudo são originárias de álbuns de família de moradores de Ji-Paraná que migraram de outras regiões em períodos distintos. Isso porque a constituição dos álbuns de família é analisada enquanto “certificados de presença”.

Como forma de expressão das percepções religiosas, a fotografia expõe e retrata como os indivíduos vivenciaram os ritos e cerimônias da vida religiosa. A reflexão sobre as imagens produzidas socialmente ocorre a partir da argumentação entre o que a fotografia exhibe e os elementos identitários omitidos.

A identidade cultural é um conjunto vivo de correspondências sociais e bens simbólicos historicamente compartilhados, que consolida na sociedade valores e princípios. Considerando a religiosidade como mecanismo de construção cultural e os álbuns fotográficos como lugares de memória, o presente estudo analisa a influência da religiosidade na construção da identidade cultural, a partir das representações fotográficas de templos do município de Ji-Paraná/RO.

O estudo procura fugir das normas e padrões ligados a doutrinas teológicas, analisando como a religiosidade é incorporada pelos diferentes grupos sociais na constituição histórica do município de Ji-Paraná, a partir dos documentos fotográficos. Além disso, procura-se evitar a tendência de se tratar

as atividades culturais ligadas à religiosidade como simples e inofensivo folclore e, sim, com a finalidade de destacar os aspectos políticos, econômicos, sociais e, sobretudo, culturais.

Este texto está organizado em duas partes. A primeira é composta por fundamentação teórica sobre a relação entre a religiosidade e a história; a influência da religiosidade na constituição da identidade cultural; a fotografia como mecanismo de investigação da memória e identidade; e a relação entre a fotografia e a religiosidade. Na segunda parte é feita uma análise de documentos fotográficos relativos ao mundo da fé centrada nos templos religiosos da cidade de Ji-Paraná e uma reflexão sobre a função documental da fotografia.

A relação entre religiosidade e história

Desde os primórdios da humanidade que o homem realiza múltiplos rituais, crenças, venerações e ideologias, nunca tendo havido uma nação sem tal tipo de práticas. A religiosidade representa mais que crenças ou práticas; ela é capaz de esclarecer um emaranhado de significados simbólicos que permite interpretar valores, ideias, convicções e mentalidades, bem como práticas do cotidiano, ligações e instituições sociais.

Os exercícios de religiosidade são produções humanas situadas na esfera da cultura dos grupos ou ainda, como conceituou Karl Marx (1977), da superestrutura, responsável por produções ideológicas, sendo, portanto, históricas.

É preciso compreender que, na constituição da identidade cultural dos grupos sociais, ocorre "... a apropriação dos discursos, isto é, a maneira como estes afetam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo" (CHARTIER, 1990, p. 24). Neste sentido, as formas de agir e pensar devem ser relacionadas aos laços de interdependência que norteiam as relações entre os indivíduos, que

são moldados de diversas maneiras, em variadas situações, pelas estruturas de poder.

A exemplo de Chartier, vários autores abordam a influência da religiosidade nas relações humanas. O sociólogo Anthony Giddens (2005) entende a religiosidade como um mecanismo formalista, evidenciando o papel coletivo da religião. Assim a define:

As religiões envolvem um conjunto de símbolos, que invocam sentimentos de reverência ou de temor, e estão ligadas a rituais ou cerimoniais (como os serviços religiosos) dos quais participa uma comunidade de fiéis. [...] Mesmo que as crenças de uma religião possam envolver deuses, quase sempre existem seres ou objetos que inspiram atitude de temor ou admiração (GIDDENS, 2005, p. 427).

Nesta direção, a religião pode ser considerada uma manifestação característica dos agrupamentos humanos, uma vez que a experiência religiosa se desenvolve por meio da vida em sociedade, sendo uma variável capaz de influenciar comportamentos e valores, individuais e coletivos. Para Durkheim (1989), a religiosidade é um mecanismo que promove autocontrole nos indivíduos. Para ele, os ritos e cerimônias próprios do ambiente religioso são úteis para manter união, coesão social e reafirmar valores. Contudo, a conduta humana não está amparada somente nas práticas religiosas. Neste sentido, Durkheim (1989) também orienta acerca da existência da dicotomia entre o sagrado e o profano. Para o autor,

O sagrado e o profano foram sempre e por toda a parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada há em comum. [...] Uma vez que a noção de sagrado é no pensamento dos homens, sempre e por toda a parte separada da noção do profano. [...] Mas o aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e iso-

lam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras (DURKHEIM, 1989, p. 70).

No sentido contrário, Karl Marx (1977) defende que a religião é um instrumento das classes dominantes que contribui para a manipulação das massas, um mecanismo de alienação do povo em relação à sua real situação. Para o referido autor, uma consequência do pensamento religioso é o afastamento das possibilidades de mudança social pela crença em ilusões que promovem o controle do comportamento dos indivíduos.

Mesmo que a religião seja entendida como um mecanismo de alienação e instrumento de controle social, como defende Marx (1977), ou sendo um agente de integração e transformação individual e coletiva, apresentado por Durkheim (1989), não há como negar a historicidade presente nas relações entre o homem e a religião.

Na condição de característica exclusivamente humana, a religiosidade revela a busca do homem pelo sagrado. Uma forma de recorrer ao divino para explicar a realidade, ou ainda mesmo para clamar resoluções de problemas cotidianos. Neste sentido, a religiosidade está diretamente ligada à História como um processo humano de autoconstrução.

As crenças produzidas pela humanidade estão diretamente ligadas ao processo histórico. São narrativas que se apresentam inicialmente como mitos herdados do passado imemorial das sociedades de oralidade, que perduram nas sociedades atuais, repletas de influências ideológicas que fornecem, sobretudo, regras de vida e determinações sobre condutas sociais.

Na busca da aproximação entre religiosidade e História, é fundamental destacar as repetições das manifestações sagradas em rituais, sempre usados ao longo do processo histórico da humanidade, como mecanismos primordiais para aproximar as crenças aos fiéis. Os cantos, as danças sagradas, as procissões

são usadas para renovar a experiência fundadora. As religiões usam meios similares de manutenção de suas práticas.

A oração em conjunto na igreja aos domingos oferece, segundo a crença dos evangélicos, o privilégio de se aproximar de Deus. Os crentes¹ buscam argumentos nas escrituras sagradas para legitimar as práticas religiosas, como os presentes no livro de Mateus (18:20), que diz: “Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou no meio deles” (BÍBLIA, 1982).

Entre os muçulmanos, a oração da sexta-feira na mesquita é o momento oportuno para comunicar-se com o divino. Na fé dos católicos e dos ortodoxos, o Cristo está presente transubstanciado nas formas do pão e do vinho, no momento da comunhão, durante a missa. Tais rituais coletivos somam-se às práticas individuais: a oração, a meditação. Nestes contextos, os fiéis registram esses momentos na intenção de memorizar e eternizar os atos de fé.

Entretanto, é conveniente lembrar que a constituição histórica da humanidade sempre esteve marcada por domínios e formas de controle sociais, sendo a religião sempre um componente fundamental para a manutenção do poder. As mais antigas formas de poder concentrado e de institucionalização política foram concebidas por sacerdotes-reis, no formato de Estados Teocráticos, que predominaram no Oriente.

A ingerência das formas políticas sobre a organização religiosa foi particularmente intensa no Cristianismo, que gerou a partir daí um controle não só religioso, como também, territorial, cultural e político por todo o globo.

Os portugueses desbravaram os oceanos à procura de especiarias, mas também buscaram encontrar riquezas para co-

¹ No contexto religioso, crente é todo aquele que crê em Deus e manifesta a sua crença religiosa. Os evangélicos, membros de determinadas igrejas evangélicas, também são particularmente denominados de crentes.

mercializar e expandir a fé cristã. Portanto, a ocupação territorial do solo brasileiro atendia as intenções do reino e da igreja católica, que se tornou símbolo da submissão dos indígenas e, posteriormente, dos escravos africanos ao poder da coroa portuguesa. Mesmo com a influência dominante da igreja católica, não houve como impedir a mistura de crenças, da qual fez parte até mesmo o protestantismo. Segundo Simone Nolasco,

A religião [...] foi utilizada ora como definidora de identidades (a aproximação e redefinição de representações), ora como mantenedora de tradições culturais, ou mesmo formas de sobrevivência, resistência, um abrandamento do processo de dominação colonial, elemento na busca de status e ascensão social, auxílio material e benesses espirituais (NOLASCO, 2010, p. 121).

Em linhas gerais, a prática religiosa ocupa posição central na vida do sujeito histórico, e a religiosidade, construída historicamente, é reflexo da vontade humana, o grande motor que direciona a história.

A influência da religiosidade na Identidade Cultural

As influências religiosas estabelecem padrões à conduta humana, moldam ações e convicções, levando os indivíduos, em sua grande maioria, a trilhar caminhos considerados desejáveis. Via de regra, o termo religiosidade, ou no plural, religiosidades, é uma expressão que deriva do popular, de povo, que evoca manifestações ligadas ao sagrado, práticas de cura, devoção a santos ou festas de rua, influenciadas ou não por instituições religiosas.

A associação da concepção de cultura ao contexto religioso é a melhor maneira de compreender as crenças e as expressões de devoção dos grupos sociais. O estudo das manifestações do religioso permite a compreensão de dimensões econômicas e políticas, das estruturas hierárquicas, dos laços sociais

em grupos heterogêneos e de contextos históricos distintos. Além disso, as identidades constituídas e amparadas no ambiente religioso remetem à ideia de memória, utilizada no sentido de relembrar experiências do passado.

Segundo Halbwachs (2006), a ação individual de lembrar está incorporada aos grupos de referência de que o sujeito participa, uma vez que a memória é constituída dentro de uma perspectiva coletiva. Em outras palavras, a constituição da memória individual é uma combinação de memórias dos grupos dos quais o sujeito participa e pelos quais sofre influência. Neste caso, a memória é resultado de uma tradição socialmente estabelecida, de uma identidade construída pelo interesse pessoal do indivíduo na ação religiosa, como um agente histórico, que produz ao buscar a sua autorrealização.

Lugares, pessoas, objetos passam a constituir elementos da tradição, que produzem a memória coletiva. Neste sentido, Halbwachs considera que determinados elementos religiosos são fixadores de tradições. O autor observa que “Uma verdade para se fixar na memória de um grupo deve apresentar-se sob a forma concreta de um acontecimento, de uma figura pessoal ou de um lugar” (HALBWACHS, 2006, p. 124).

É relevante refletir sobre a eficiência simbólica da religiosidade, sobretudo neste momento marcado por uma modernidade líquida, que, segundo Baumann (2006), encontra-se em constante transformação, fluidez, em que se procura redefinir fronteiras entre o privado e o público, delimitando espaços e lugares, edificando memórias. Com tal característica, este artigo ampara-se em uma perspectiva que leva em consideração o desafio de congregar e compreender a construção do discurso social na especificidade da compreensão histórica.

Nesta direção, o conceito de representação defendido por Chartier (1990) torna-se útil nesta análise na medida em que se propõe a classificar e delimitar as realidades constituídas pelos

grupos sociais, a fim de compreender as práticas identitárias, as maneiras de ser e estar no mundo, guarnecidas de significados simbólicos. Para o autor, as formas institucionalizadas, entre elas as religiões, são mecanismos através dos quais pessoas ou grupos se tornam visíveis, multiplicam e eternizam sua existência como grupo, comunidade ou nação.

As religiões são representações culturais que absorvem a universalidade e são estabelecidas por aqueles que as implementam, impondo e legitimando regras e condutas. Por ser um dispositivo de representações culturais do mundo, estão sujeitas também a mudanças, sobretudo por serem definidas em determinados contextos temporais e espaciais.

O espaço pode ser articulado por meio de uma dimensão simbólica atribuída por grupos sociais. Justamente, torna-se oportuno estudar essa relação entre simbolismo, religião e identidade para compreender a importância cultural da religião. A esse respeito, Rosendahl (1996) ressalta que a experiência da religiosidade, por meio de uma observação geográfica, é essencialmente importante pelo espaço e tempo em que ela acontece, considerando a ação missionária de expansão de ideias e de subordinacões simbólicas que promove.

Esse simbolismo pode ser melhor compreendido ao usar como exemplo o início da colonização do Brasil e a expansão ultramarina europeia, em atenção ao fato dos colonizadores chegarem às terras brasileiras e erguerem uma cruz como forma de impor o cristianismo e expandir a fé, perpetuando a religião cristã predominantemente no território brasileiro.

Nesta direção, Mary Del Priore (1997) reitera, mencionando que o Brasil nasceu à sombra da cruz, pois, em suma, a coroa portuguesa serviu-se da religião como um instrumento de colonização. Da mesma forma, Souza (1986) ratifica, em sua análise, o papel dos colonizadores no movimento de construção e disseminação da fé:

Os portugueses se embutiam sinceramente de seu papel missionário. Os outros homens por instituição divina têm obrigação de serem católicos: os portugueses têm obrigação de serem católicos e de ser apostólicos. Os outros cristãos têm a obrigação de crer a fé: o português tem a obrigação de a crer e, mais, de a propagar (SOUZA, 1986, p. 33).

A simbologia adotada por determinadas religiões e mecanismo não só de dominação, mas, sobretudo, de disseminação cultural. Identificar o modo, os lugares, as edificações e momentos com que uma determinada realidade social é construída é fundamental para compreender a relação dos indivíduos com a própria cultura.

De forma geral, a religiosidade se encontra atrelada a combinações de culturas e identidades. Pois é ela que organiza essa experiência individual e coletiva: delinea e define um universo simbólico e instaura em torno desse universo uma sociedade.

Representações fotográficas como mecanismo de investigação da memória e identidade

A leitura de *Apologia da História, ou o Ofício do Historiador* de Marc Bloch (2002), possibilita a compreensão de que não existe um tipo exato, obrigatório e específico de documento para atestar os questionamentos históricos. Todos os documentos são proveitosos e dotados de significados.

A humanidade, há tempos, demonstra inquietude em registrar e preservar a memória. Mecanismos cada vez mais elaborados foram criados para atender essa necessidade, entre eles a fotografia, que surgiu como um aparato tecnológico capaz de reter um volume de memória nunca imaginado. Desde sua implantação, ocorrida há aproximadamente 200 anos, a fotografia vem sendo utilizada como mecanismo de ilustração de textos e anexos dos contextos históricos. Somente a partir da Nova História que se concedeu à fotografia atributo de fonte documental.

Neste sentido, as fotografias revelam histórias, expõem costumes, condutas, narrativas de vida. Elas se misturam com a própria memória, prevenindo o esquecimento, garantindo a perpetuação do fato no tempo.

Ao rever um álbum de família, os sujeitos históricos são instigados a reconstruir os caminhos que os levam a selecionar determinadas fotos, ou mesmo a observar o que está ausente ou em evidência nas imagens. Neste sentido, Ciavatta afirma: “o que é visível na fotografia revela e oculta. [...] talvez a grande sedução da imagem esteja na história do que ainda está invisível. Mostrar o invisível é buscar outras visões, outras linguagens e outros discursos” (CIAVATTA, 2002, p. 66).

Entendemos, amparados nas defesas de Roger Chartier (1990), Jacques Le Goff (1985), Ciro Flomarion Cardoso e Ana Maria Mauad (1997), que as fotografias auxiliam na compreensão da história de fatos que não se configuraram em depoimentos ou documentos escritos e permite revelar aspectos que não foram elucidados em outras formas de registro. Estes autores, entre outros, procuram evidenciar o potencial da fotografia como documento de investigação histórica, social e cultural. Para eles, a fotografia, enquanto evidência, é um documento histórico e pode conter particularidades do instante capturado pela câmera e, neste sentido, representa um fragmento da história geral.

Mas cabe lembrar que a realidade representada na fotografia não equivale, impreterivelmente, à verdade histórica; corresponde apenas ao registro expressivo da presença. Seu potencial informativo poderá ser alcançado com a contextualização histórica e a leitura dos desdobramentos sociais, políticos, culturais, econômicos no tempo e no espaço. Para Bóris Kossoy (2002), sem análise e entendimento da conjuntura em que estão inseridas, as fotografias são fragmentos desconectados da memória.

A leitura da fotografia, a partir dos comentários provocados pelas recordações e pela revivescência fomentada, constitui uma das matérias-primas do conhecimento pertencente à composição social da realidade.

Os usos das imagens pelos diversos grupos sociais se evidenciam nas formas como os mesmos afirmam suas posições na sociedade, o uso do poder, a aplicação de ideologias, enfim os mais distintos contextos. As intenções dos indivíduos na construção dessas imagens se traduzem como meios de apresentação social das conquistas, das formas produtivas e dos contextos sociais e culturais em que estão inseridos.

Há sempre por trás das câmeras uma intenção que precisa ser captada diante de uma análise mais profunda, pois algumas fotografias constituem um convite a prestar atenção, a refletir e a questionar a condição em que foi efetuada. Kossoy (2001) também alerta quanto ao papel cultural da fotografia no que se refere ao “seu poderio de informação e desinformação, sua capacidade de emocionar e transformar, de denunciar e manipular” (KOSSOY, 2001, p. 31). Nesta perspectiva, Burke (2004) adverte que, nos trabalhos que utilizam as fotografias como fontes históricas, deve-se considerar que a fotografia pode ser encenada, retocada ou alterada, pode ser usada para induzir ideias ou posição do público. Mirian Moreira Leite (2001) também previne contra o “realismo fotográfico”. Ela observa que a fotografia pode ser uma reprodução de algo existente, mas que é frequentemente uma produção baseada no ponto de vista do fotografado ou do fotógrafo. Portanto, é preciso, do mesmo modo que se faz com os textos, fazer uma análise crítica da imagem.

A fotografia, ao mesmo tempo que se ocupa com a memória histórica, com a preservação e documentação das lembranças e dos feitos produzidos socialmente, tem sido apropriada também para interesses ideológicos. Mas o que é preciso

colocar em consideração não é um debate sobre a verdade fotográfica, mas a evidência de que a fotografia é um objeto daquilo que um dia existiu frente à câmera. A fotografia desafia a percepção do que está à vista na imagem, do que está oculto e o que resulta da fusão de diversos elementos simbólicos.

Mesmo realizando uma análise extensa e relevante dos componentes do arranjo fotográfico, promovendo a desconstrução dos tempos da fotografia para compreender a realidade social, cultural ou, especificamente, religiosa que ela pretende documentar, não há possibilidades de reviver o momento do ato fotográfico. Entretanto, para Pierre Bourdieu (1989), o considerável da fotografia está no imaginário coletivo de que ela resulta, na imaginação que suscita. Para ele, é necessário ler a fotografia indiretamente, por meio da interpretação da vida social e suas conjunturas.

A memória evidencia o espírito de identidade individual e coletiva, uma vez que a construção desta memória pessoal se produz em correspondência aos outros, às normas de aceitação, admissão, credibilidade e, por essa razão, são objeto de disputas para manutenção de interesses políticos.

Numa coletividade que padroniza os comportamentos, que desenraiza, a composição de ambientes de memória surge como o desejo do grupo que se autorreconhece, tentando resgatar sinais de pertencimento. A fotografia constitui-se como um instrumento de sociabilidade.

Como apontam Cardoso e Mauad (1997), o elemento primordial para se chegar ao que não foi instantaneamente evidenciado pela fotografia é permeá-la no cenário cultural em que foi produzida e compreendê-la como uma escolha baseada na visão de mundo de quem a capturou. Nas situações, as quais os sujeitos sentem a necessidade de imortalizar, a fotografia surge como um mecanismo para conservar viva a memória, manter valores em comum e também externar a outros deter-

minado modo de vida. E, desse modo, reviver a memória em lugares, objetos e ações.

A grande provocação impelida pela fotografia, conforme Cardoso e Mauad (1997), é alcançar o que o olhar fotográfico não evidenciou, solucionar uma complexa rede de significações. A imagem fotográfica é o resultado da produção humana, que é repleta de códigos e símbolos fixados por regras sociais que imprimem as formas de ser e de agir.

Fotografia e religiosidade

É fundamental compreender a religião como um elemento simbólico que subsiste socialmente e que na perspectiva histórica desempenha papel relevante na reconstituição do passado. A esse respeito Castoriadis diz que

As instituições não se reduzem ao simbólico, mas elas só podem existir no simbólico, são impossíveis fora de um simbólico em segundo grau e constituem cada qual sua rede simbólica. Uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados (CASTORIADIS, 1982, p. 142).

O vínculo entre a fotografia e os aspectos religiosos é tão efetivo quanto a relação existente entre a fotografia e os conceitos de modernidade, como sugere o sociólogo José de Souza Martins:

A fotografia não entra no Brasil pela porta estreita do moderno, escasso e limitado. Ela entra pela porta justamente larga da religião e da tradição, do papel fundante que o medo teve na religiosidade engendrada pela Contrarreforma e pelo Concílio de Trento. Mesmo que o elitismo dos difusores da fotografia faça crer que era ela um momento de constituição do moderno no país. Era muito mais, um poderoso episódio adicional da constituição da modernidade, isto é, do hibridismo cultural bifronte e duplamente orientado tanto para o passa-

do quanto para o futuro, tanto para o sagrado quanto para o profano (MARTINS, 2009, p. 77).

O uso, objeto e objetivo da fotografia estão relacionados. O ato fotográfico e o ato interpretativo de uma fotografia de práticas religiosas estão cobertos de fragmentos de temporalidade, da busca pelo Divino como forma de libertação das dores do mundo.

Fotografia 1: Carreata de São Cristóvão, década de 1980



Fonte: IFRO, 2013.

A Fotografia 1 é um exemplo de evento religioso de significativa relevância social e cultural. Trata-se da Carreata de São Cristóvão, realizada em Ji-Paraná, na década de 80. O autor da fotografia, Johannes Andreas Fuhrmann, retratou o momento em que os carros eram abençoados. Esse ritual, repetido anualmente, faz parte da cultura religiosa católica do município. Os fiéis acreditam que as bênçãos sobre os veículos podem protegê-los de acidentes. O automóvel se torna, neste caso, um objeto abençoado para os fiéis, que se sentem mais

seguros ao dirigi-los sob as bênçãos. Percebe-se uma força religiosa no imaginário dos fiéis.

De acordo com o sociólogo Émile Durkheim (1989), além do objeto religioso apreciado em cada circunstância, a força religiosa não é peculiar no objeto, mas está associada a ele. Mesmo o objeto não possuindo características religiosas, pode adquirir um caráter sagrado para determinado grupo de sujeitos e não para outro.

Neste estudo, os documentos fotográficos que compõem a base analítica foram retirados dos álbuns de família de munícipes que participaram do processo de colonização da região. O olhar analítico sobre a temática que envolve tais registros fotográficos é, acima de tudo, uma relação de respeito e confiança. Ao registrar o ato religioso, os fiéis, como observadores, constroem mensagens semióticas de fé e crenças. Não só a fotografia, mas também os fotógrafos se incorporam ao sagrado.

A influência da religiosidade cristã eurocêntrica em Ji-Paraná

Em sua constituição histórica, a região, como um todo, foi marcada por várias ondas migratórias. A migração de grande número de pessoas do nordeste, centro-oeste e do sul do Brasil para a Amazônia, a partir da década de 50 e até hoje, pode ser metaforicamente comparada a uma imensa peregrinação em direção à terra prometida. A propaganda governamental, intensificada durante a ditadura militar e fortalecida pela ideia de integrar para não entregar², difundiu um ideário de oportunidades, de acesso à terra e às riquezas amazônicas.

² O Plano de Integração Nacional foi um programa de cunho geopolítico criado pelo governo militar brasileiro com o objetivo de ocupar os vazios demográficos amazônicos com o excedente populacional de outras regiões. O lema “integrar para não entregar” era utilizado como discurso nacionalista. Além disso, era difundida a ideia de que era preciso proteger a floresta contra a “internacionalização”.

Partindo dessa ótica, a relação entre migrações e dimensão religiosa aponta a religião como recurso simbólico para o processo de integração dos migrantes no novo ambiente que os acolheu. Em outros termos, o grande contingente populacional proveniente de outras regiões brasileiras trouxe em sua bagagem elementos religiosos que contribuíram para a construção da identidade cultural do Ji-Paranaense. Esse processo de migração dos fiéis foi promotor de uma mobilidade religiosa capaz de alargar as fronteiras simbólicas para atender aos desafios impostos no contexto da ocupação desta região.

Os indivíduos permeados no ambiente religioso das várias instituições existentes em Ji-Paraná, em geral, desejam legitimar as escolhas e compreender os acontecimentos cotidianos amparados nas crenças. Em todo o tempo, no processo histórico da região, figuras religiosas intercalavam-se na tarefa de evangelizar. Uma das figuras de grande influência na localidade segundo antigos fiéis, um indivíduo de notável fervor religioso, foi o padre alemão Adolpho Rohl. Tendo chegado ao distrito no ano de 1949, desempenhou relevante papel na divulgação da fé cristã entre os moradores e povos indígenas. Sua dedicada atuação foi fundamental para a consolidação do distrito.

Outro personagem merecedor de destaque no campo da formação religiosa dos antigos moradores de Ji-Paraná foi o pastor Paulo Bellington, acompanhado de sua esposa Dóris, que aqui chegaram em 1963. Atuando como missionários da Igreja Batista, deram início à conversão de muitos fiéis e deixaram como herança cultural princípios e ensinamentos que são adotados por seus adeptos na época atual.

No ano seguinte, o pastor missionário Horst Stute e sua esposa Annette Stute vieram para Vila de Rondônia, participando da “Missão Novas Tribos do Brasil”, que tinha como objetivo o ensino religioso aos índios. Dedicaram-se amplamente ao proselitismo religioso adotando para tanto o estudo da língua

indígena, a alfabetização, tradução da bíblia e assistencialismos, inclusive a promoção de atendimentos na área da saúde.

No entanto, é importante frisar que a chegada de igrejas missionárias de origem protestante provocou e continua provocando a quebra do monopólio religioso da Igreja Católica, promovendo, de certa forma, uma pluralização de conceitos religiosos visíveis nos dias atuais.

A presença desses missionários foi determinante para a transformação e constituição da atual identidade religiosa não só dos migrantes, mas especialmente dos indígenas.

Fotografia 2: Os Zoró na Igreja



Foto: Lars Lovold, 1981. Fonte: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/zoro/2067>>.

A Fotografia 2 evidencia a transformação religiosa promovida pela ação missionária católica na tribo dos Zoró, registrada em 1981 pelo pesquisador Lars Lovold. Contudo, as ações

missionárias evangélicas tiveram mais êxito entre os povos indígenas da região.

A conversão ao evangelismo, sob influência da “Missão Novas tribos do Brasil” e também da Igreja Batista, levou maciçamente os Zoró a abandonar boa parte das práticas xamânicas e as concepções cosmológicas que integravam o modo tradicional de compreensão de elementos por eles considerados sagrados.

Curas espirituais, cultos e rezas são hoje ensinadas por pastores indígenas. Muitas narrativas bíblicas foram traduzidas e memorizadas na língua materna³, constituindo a base dos novos juízos morais impostos pela conversão. A esse respeito o antropólogo João Dal Poz (2009), no artigo intitulado “Cosmologia e Religião – Os Zoró” diz:

Cultos, rezas e curas espirituais são hoje ministradas quase diariamente por pastores indígenas, de cujo treinamento e orientação se encarregam os missionários da MNTB⁴, ora sediados em Ji-Paraná (RO). As narrativas bíblicas, traduzidas e memorizadas na língua materna, são evocadas em sermões e solenidades públicas, bem como servem aos novos juízos morais e preenchem a conversão doméstica. Ápice do processo de transfiguração por que passa a cultura zoró, os batismos coletivos, por meio da imersão dos iniciandos em lagos ou rios, assinalam a substituição do demiurgo Gorá, o inventor do mundo, dos homens e dos bens culturais para os povos tupi-mondé, pelo Deus cristão professado pelos evangélicos batistas (DAL POZ, 2009, p. 3).

Ainda segundo o autor, tal alteração é justificada no contexto em que foi executada. Consta que epidemias de coqueluche e hepatite favoreceram a adesão entusiasmada dos Zorós.

³ Os Zoró falam uma língua da família Mondé, da qual também fazem parte as línguas Cinta-Larga e Gavião. A denominação desta família linguística deve-se a um grupo de 25 índios “mundé” que o antropólogo Lévi-Strauss visitou em 1938 no Estado de Rondônia (LÉVI-STRAUSS, 1955).

⁴ MNTB é a sigla utilizada para Missão Novas Tribos do Brasil.

O auxílio dos missionários, no enfrentamento das epidemias, que indiretamente aliavam a eficácia da medicina ocidental às preces cristãs de cura, ofereceu a esses indígenas a segurança religiosa que necessitavam.

Tal pensamento coincide com os argumentos da pesquisadora Lediane F. Felzke, para quem a “assistência é encarada como um primeiro passo no trabalho de conversão” (FELZKE, 2014, p. 34). A exemplo do povo indígena Zoró, o povo Gavião igualmente permitiu a penetração dos dogmas cristãos, que metamorfosearam a identidade religiosa do grupo. A pesquisadora, acerca do povo Gavião, acrescenta que,

Desde o princípio do contato interétnico, a forma aberta com que os Gavião se submeteram aos trabalhos nos seringais, negociaram com marreteiros, se comunicaram com militares, padres salesianos e, por fim, estabeleceram relações duradouras com os missionários reafirma a ‘abertura para o outro’⁵ dos povos ameríndios (FELZKE, 2014, p. 28).

Essa “abertura para o outro” permitiu, de certa forma, a imposição da cultura religiosa cristã sobre as práticas xamânicas praticadas tradicionalmente. Entretanto, Cloutier (1998) acrescenta que, entre os Gavião, povo de origem indígena que integra a Região de Ji-Paraná, a conversão não se manteve totalmente; aos poucos, foram abandonando a nova religião voltando a celebrar as festas xamânicas.

Outra instituição estabeleceu bases de referência para o contexto histórico-religioso de Ji-Paraná: a Igreja Assembleia de Deus. Sua presença no município data de maio de 1964, quando o Pastor João Pereira de Oliveira reuniu um grupo de pessoas para dar início às ações de conversão. Os primeiros batismos e ceias foram realizados sob a jurisdição de Porto

⁵ A utilização da expressão “abertura para o outro” é utilizada pela autora para fazer referência à obra: História de Lince de Lévi-Strauss (1993).

Velho. Somente em 1974 a Igreja foi emancipada graças aos esforços do Pastor Manuel Cassimiro de Oliveira.

Esta breve abordagem histórica foi pensada como mecanismo de contextualização a esta investigação. Não obstante, as informações estatísticas também oferecem suporte para o entendimento desta análise.

Dados oferecidos pelo IBGE do último censo populacional realizado no país, em 2010, apontam que, no município, 47.300 pessoas se declararam católicas, enquanto que 45.727 se declaram evangélicas. Levando em consideração que a população total era de 116.610 habitantes (população estimada em 2022 é de 131.026 habitantes), os números apresentados pelo órgão estatístico revelam que aproximadamente 80% da população deste município seguem religiões resultantes do Cristianismo.

As religiões que serviram de base para esta pesquisa são: Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Evangélica Pentecostal Assembleia de Deus, Igreja Evangélica de Missão Batista e Igreja Evangélica Pentecostal Cristã do Brasil. Os dados apresentados na Tabela 1 auxiliam na compreensão deste estudo, na medida em que indicam a representatividade dessas religiões no município.

Tabela 1: Religião – Número de adeptos das religiões analisadas, em Ji-Paraná/RO

Religião	Doutrina	Igreja	Nº de Adeptos	Percentual (%)
Católica	Apostólica Romana		47.300	40,5
Evangélica	Evangélica de Missão	Batista	6.440	5.5
		Assembleia de Deus	14.911	12.7
		Cristã do Brasil	2.061	1,7
	Outras		22.315	19.1
	Total de evangélicas		45.727	39.2

Fonte: IBGE censo 2010 (adaptado pela autora).

A descrição de variadas presenças e práticas religiosas na constituição histórica de Ji-Paraná ratificam as teorias anteriormente apresentadas neste referencial teórico. De fato, a religiosidade exercia grande força na vida das pessoas, nos anos que marcaram os processos migratórios para o Estado de Rondônia e na Amazônia como um todo.

A relação com o Divino, em variadas circunstâncias, foi registrada sob o olhar de câmeras fotográficas. Foram tais documentos fotográficos que encantaram e motivaram a busca pelo entendimento das relações sociais, culturais e identitária integradas à religiosidade local. Neste recorte, é apresentada uma análise de fotografias de templos construídos no município, que, acompanhadas de depoimentos de fiéis, traduzem sentimentos, convicções e percepções religiosas.

As representações fotográficas dos templos que compõem a memória de Ji-Paraná.

O templo, como ambiente físico, é um parâmetro sagrado crucial em uma religião, frequentemente associado à prática do culto. Por motivos teológicos, culturais ou históricos, são altamente reverenciados pelos seguidores dessas religiões.

Os templos para os declarantes deste estudo representam um lugar imaculado, virtuoso e, acima de tudo, respeitável. É também um local de encontros e socializações, permeado pelas trocas de experiência e comunhão de uma crença em comum. Por esta razão, os fiéis procuram guardar lembranças desses locais sagrados.

As representações fotográficas dos templos localizados em regiões centrais da cidade ou em bairros nobres tendem a valorizar inicialmente o aspecto imponente das edificações. Sandra Pesavento, historiadora que legou importantes contri-

buições sobre essa temática, observa em sua obra “História e História Cultural” (2005) que,

Uma cidade é objeto de muitos discursos, a revelar saberes específicos ou modalidades sensíveis de leitura do urbano [...]. Uma cidade é também objeto de produção de imagens – fotográficas, pictóricas, cinematográficas, gráficas – a cruzarem ou oporem sentidos sobre o urbano (PESAVENTO, 2005, p. 80).

Inseridas no contexto urbano, as fotografias 3 e 4 evidenciam o caráter estrutural das edificações, centralizadas no documento fotográfico, com a intenção dar visibilidade ao templo. Bem estruturadas, transmitem a ideia de conforto, portanto, são atrativas ao olhar.

Na paisagem urbana, ganham destaque por sua altivez e beleza. Tais características são intencionalmente construídas para atrair adeptos, ampliando o número de seguidores e a representatividade das instituições religiosas no cenário local.

Fotografia 3: Catedral Dom Bosco, 2012, 2014



Fonte: Acervo de Fábio Souza.

Fotografia 4: Igreja Assembleia de Deus da Igreja



Fonte: Acervo da Igreja.

Levando em consideração características técnicas, como enquadramento, posição e luminosidade, a Fotografia 3, produzida em 2012 por Fábio Souza, mostra a parte frontal da Catedral Dom Bosco, demolida em 2016 para reconstrução de um templo mais moderno, já que a edificação estava comprometida. Tirada de baixo para cima, a fotografia deste templo transmite a impressão de poder, superioridade. Nota-se a presença de uma mulher anônima na foto, observando o templo como quem olha para o céu.

Na mesma perspectiva, a Fotografia 4, produzida em 2014, retrata a Igreja Assembleia de Deus, localizada na Rua 15 de Novembro do Bairro Casa Preta⁶; ela pertence ao acervo

⁶ O Bairro Casa Preta na cidade de Ji-Paraná recebeu este nome em razão da existência na localidade de uma casa construída em madeira, pintada com óleo

da igreja e também foi produzida na mesma perspectiva, de baixo para cima. A qualidade dos elementos técnicos transmite a ideia de força e imponência dos templos. Muitas vezes, a preocupação com a qualidade técnica é utilizada pelas instituições em panfletos, folhetins, sites ou redes sociais destacando os templos, com a intenção de divulgar os locais de culto e convidar a população local para conhecer suas práticas de fé.

Fotografia 5: Primeira Igreja Batista de Ji-Paraná, 2012



Fonte: IFRO, 2014.

queimado. Segundo contam os moradores do bairro, o proprietário usou este mecanismo a fim de evitar o ataque de pragas que pudessem corroer a madeira como cupins e traças comuns no território amazônico. Desde então, a casa passou a ser referência entre os moradores e passou a denominar o nome do bairro.

Fotografia 6: Igreja Cristã do Brasil de Ji-Paraná, 2014



Fonte: IFRO, 2014.

As Fotografias 5 e 6, da 1ª Igreja Batista de Ji-Paraná, localizada no centro da cidade, e da Igreja Cristã do Brasil, situada na Rua Curitiba no Bairro Nova Brasília, respectivamente, produzidas em 2012 e 2014, foram capturadas em frente aos templos, com um posicionamento levemente em diagonal. Tecnicamente mal enquadradas, com os fios de energia dos postes da rua à mostra, percebe-se que não houve preocupação com a luminosidade e qualidade visual.

Independentemente da qualidade técnica, as imagens dão destaque às Igrejas enquanto espaço físico, representando para os fiéis um local de comunicação com os céus. Assim, como espaço sagrado, é um lugar qualitativamente diferente de outros, adquirindo o *status* de centro da fé. Por coincidência ou não, esses templos estão localizados em regiões centrais da cidade, personificando o templo como elemento central, pois o

centro é justamente o lugar onde se efetua a pregação, onde o espaço se torna sagrado permeando a formação da identidade cultural dos indivíduos.

De alguma maneira, a edificação das igrejas em pontos centrais fornece a visibilidade necessária para alcançar o rebanho, mas também constitui uma tentativa de imposição social que indicava aos fiéis o dever a ser cumprido e a devoção a ser mantida.

É dentro dos templos que as regras de convivência e os padrões de comportamento são utilizados como instrumentos de controle dos grupos. Mas nestes locais também são construídas as relações cotidianas, as práticas da devoção, participação em eventos e também troca de informações. Segundo Bourdieu,

[...] isso cria um estilo de vida que dialoga com o sistema religioso que o origina e que influencia as várias dimensões da vida dos fiéis, constituindo um gosto peculiar, reconhecível por seus signos próprios (vestimenta, formas de falar, uso da bíblia, costumes e hábitos). Possuem um conjunto de práticas e de atitudes como peculiaridades e pertencentes àquelas que compõem o grupo (BORDIEU apud ORTIZ, 1984, p. 34).

A esse respeito, o sociólogo Emile Durkheim (1989) diz que as pessoas precisam acreditar em algo para se sentirem completas. Portanto, esse é o papel das instituições religiosas, que resulta dos sentimentos compartilhados pelos adeptos de uma mesma religião. A simbologia das religiões é, muitas vezes, impressa nos templos. Para ele, os templos teriam a função de separar o sagrado do profano, sendo que o sagrado evoca a superioridade da coletividade sobre o indivíduo, representando, ao mesmo tempo, sua autoridade e seu abrigo.

Mais que uma casa de instrução dos bons costumes, a igreja é uma instituição que adverte a sociedade e impõe os valores socioculturais morais que devem ser vivenciados. Atuam também como signos de pertencimento à comunidade, marcas

de formação e identidade de um grupo social, denotando uma funcionalidade simbólica.

As construções familiares, sociais e culturais buscam subsídios na fé e, por conseguinte, revelam traços identitários. É possível observar também uma relação de dependência dos fiéis, que norteiam suas vidas nas práticas religiosas. Esta dependência está explícita nas falas dos depoentes, que utilizaram os seguintes conceitos para explicar a importância da religiosidade: *“o que há de mais importante neste mundo”*, *“É muito importante, eu acho, não separar a vida religiosa da vida social”*, *“Para mim, religião é muito importante, ela norteia a vida”*, *“A religiosidade para mim é como uma escola[...]”* e *“Nossa vida não funciona sem a religiosidade”*. Tais conceituações por parte dos entrevistados deixam claro o papel da religiosidade na maneira de pensar suas vidas.

Componentes identitários como trabalho e família parecem ficar em segundo plano, ou intrinsecamente dependentes das ações religiosas que desempenham. Parte dos sujeitos participantes da pesquisa é composta por migrantes que tiveram seus deslocamentos migratórios relacionados aos ciclos econômicos⁷ que constituem a História de Ji-Paraná. Vieram para Rondônia ou para o município há mais de 40 anos.

Determinadas falas chamam atenção: *“[...] pedindo bênção a Deus. Aí vencemos!”*, *“[...] só a nossa fé em Deus e força para trabalhar”*, *“Mas com fé nós superamos tudo”* e *“Foi difícil, mas a aceitação da palavra de Deus foi muito boa”*. Estes recortes indicam que os tempos difíceis foram abrandados pelas crenças.

A credulidade no divino, na perspectiva dos sujeitos da pesquisa, deu força e coragem, foi um incentivo, quando mi-

⁷ Os ciclos econômicos que promoveram a chegada de migrantes a Ji-Paraná e foram retratados nos documentos fotográficos e nas informações históricas foram: Ciclo da Borracha, Ciclo de Diamantes e projetos de colonização promovidos pelo INCRA.

graram para Rondônia, para superação dos obstáculos que estas terras impuseram. Além disso, as fotografias utilizadas na análise evidenciam também o desejo dos fiéis de guardar lembranças ou recordações dos momentos laboriosos de fé, até mesmo na construção dos templos.

Na constituição histórica de Ji-Paraná percebemos, por meio das representações fotográficas, que os anos que marcaram a formação e estruturação da cidade não foram tão afáveis para os fiéis que aqui chegavam. Muitas provações ainda compõem a memória daqueles tempos, constatadas no périplo dos primeiros fiéis da Igreja Batista de Ji-Paraná.

O primeiro lugar utilizado para as cerimônias foi à sombra frondosa de uma mangueira, como descreve o entrevistado (LR 04)⁸ em seu depoimento:

[...] na Avenida Marechal com a Presidente Vargas, ali tinha um pé de manga, onde tudo começou. Uma reunião com poucas famílias: três famílias e seus filhos. Logo depois foi estabelecida a Escola Bíblica Dominical. Não era à noite, tinha que ser de dia porque não tinha energia. Era ao meio-dia; por isso, no pé de manga porque servia de cobertura e amenizava o calor [...] (LR 04).

Um dos sujeitos entrevistados informou que, com o passar do tempo, a mangueira que pode ser visualizada ao fundo na perspectiva da Fotografia 7 tornou-se imprópria, sobretudo em razão das intempéries climáticas que são frequentes na região, sobretudo no inverno amazônico. Além disso, o crescimento do número de fiéis levou o Juiz de paz da cidade, Dom Augusto, a oferecer sua casa para que ali fossem realizados os cultos.

Essas informações foram obtidas durante a coleta de dados e entrevista; a Fotografia 8 evidencia que se tratava de uma

⁸ Para preservar a identidade dos participantes da pesquisa, utilizou-se a sigla “FI”, significando “Fiéis”, e “LR”, significando “Líder Religioso” seguida de uma numeração, utilizada para identificação dos participantes.

casa típica da região, construída a partir de um traçado de troncos e galhos com o teto e paredes revestidas de palhas de bacuri. Apesar de pequena, servia ao propósito de levar a palavra de Deus e regular os fiéis na doutrina religiosa.

Sobre a perspectiva técnica utilizada para análise de documentos fotográficos, é possível notar que as Fotografias 7 e 8 estão entre as mais antigas utilizadas neste estudo; são em preto e branco, algo comum nesta época na região, e, devido ao desgaste do tempo, apresentam uma qualidade bem comprometida.

Fotografia 7: Culto para lançamento da pedra fundamental da Igreja Batista em Ji-Paraná em 1965



Fonte: IFRO, 2014.

Fotografia 8: Casa de palha, residência de Dom Augusto, 1965



Fonte: IFRO, 2014.

Convém observar que as fotografias tinham um custo elevado na década de 60, sobretudo numa vila tão afastada dos grandes centros, posto que poucas pessoas possuíam registros fotográficos. Mesmo assim, os fiéis faziam questão de registrar os momentos de fé, bem como os locais de culto.

Não há informações sobre quem foram os fotógrafos que produziram tais documentos, mas estão presentes na Fotografia 7 o Pastor Belligton, o Missionário Hort Stute, Hermenegildo, Jurandir e Dom Augusto, entre outros fiéis, que, segundo o atual pastor da Igreja Batista, Pr. Sérgio Eduardo da Silva, foram os grandes fundadores e primeiros membros da instituição, na época em que Ji-Paraná se denominava Vila de Rondônia.

Os primeiros locais de culto utilizados pelos fiéis em Ji-Paraná foram algumas residências de particulares, as conhecidas igrejas domésticas mencionadas na obra memorialista “Os pioneiros”, do jornalista João Vilhena (2005). Os primeiros templos eram simples, estruturalmente frágeis.

A Fotografia 9 revela o orgulho dos fiéis da Igreja Batista, posando em frente ao templo, ainda em construção no ano de 1965. Tal orgulho é proveniente de pequenas, porém efetivas conquistas deste grupo na localidade, sobretudo considerando que as cerimônias antes da edificação do templo eram realizadas à sombra de uma mangueira.

A construção do templo denotava melhorias, avanços materiais alcançados pelos fiéis no esforço pela manutenção e fortalecimento de suas crenças.

Fotografia 9: Fiéis em frente à Igreja Batista ainda em construção, 1965



Fonte: IFRO, 2014.

A imagem foi cedida pelo Pastor Sérgio Eduardo da Silva, que acrescentou ser esta a edificação do primeiro templo construído na cidade, representando uma conquista para os fiéis que haviam passado por momentos difíceis, marcados pela precariedade, na intenção de professar e transmitir a fé.

Samain (2005) defende a ideia de imagens pensantes. Para a autora, toda imagem oferece algo para pensar; são portadoras de pensamentos de quem as produziu e incorporam reflexões daqueles que as observaram, configurando-se como um lugar de memória coletiva, que são capazes de dialogar com outras imagens, promovendo não só elementos identitários, mas também históricos.

Fotografia 10: Procissão de fiéis com a imagem de Dom Bosco na antiga igreja de madeira, s.d.



Fonte: IFRO, 2013.

Como diálogo imagético, na Fotografia 10 nota-se a ordem social e econômica dos indivíduos, visíveis na indumentária, na bicicleta (único veículo na cena retratada) que ampara o jovem e na estrutura em madeira da igreja São João Bosco. A imagem do padroeiro está sendo transportada em um aparato simples, rústico, adaptado para atender ao objetivo religioso da procissão.

Embora a qualidade do documento esteja comprometida pelo tempo e pelas reproduções, a leitura analítica permite identificar um relativo número de pessoas que participam do evento, assim como as características do templo, que evidenciam a precariedade na estrutura. São indícios característicos dos primeiros templos construídos e das condições econômicas dos fiéis naquele período, em Ji-Paraná.

A realidade apresentada acima revela o caráter organizativo das instituições religiosas. O agrupamento dos indivíduos, em torno de uma verdade religiosa construída e de uma linguagem coletiva acerca da compreensão de mundo, favorece a estruturação de centros de convívio, interação, socialização e aprendizado religioso. A instituição nasce do desejo que o grupo religioso tem de manter a verdade pela qual organizam a vida. Tais espaços são gerenciados ou estabelecidos pela instituição, que se fundamenta nas narrativas religiosas.

As primeiras igrejas construídas em madeira foram edificadas com as mãos calejadas dos fiéis, que, mesmo diante das precariedades impostas pela ordem social e econômica, colocaram a obra religiosa como primordial na conjuntura existente.

Analisando os templos pela visão arquitetônica, percebe-se a comunhão entre o divino e o humano. As edificações são o reflexo da realidade vivida, constatadas por meio das fotografias, perceptível pela simplicidade e moderação ou marcadas pela opulência e evolução.

Fotografia 11: Igreja Assembleia de Deus em 1979



Fonte: IFRO, 2013. Imagem cedida por Conceição Lima de Moura.

Fotografia 12: Paróquia São José em 1999



Fonte: IFRO, 2014. Imagem cedida pela Paróquia.

Fotografia 13: Primeira Igreja Batista de Ji-Paraná em 2014



Fonte: IFRO, 2014. Fotografia produzida pela pesquisadora Cecília Lara C. Gomes.

Fotografia 14: Paróquia São José em 2014



Fonte: IFRO, 2014. Imagem cedida pela Paróquia.

Ao observar a Fotografia 11, que retrata a Igreja Assembleia de Deus no ano de 1979, e a Fotografia 13, que destaca a entrada de acesso da 1ª Igreja Batista em 2014, é possível identificar, na estética adotada nas construções, indícios que atestam as realidades econômicas das instituições. Ao longo dos anos, os templos passaram por reformas e reconstruções que transformaram esteticamente a arquitetura, como é o caso da Igreja Católica São José visível na Fotografia 12, produzida em 1999, e na Fotografia 14, do ano de 2014, localizada no Segundo Distrito da cidade. O intervalo de 15 anos é suficiente para destacar, por meio das imagens, as alterações estéticas e estruturais às quais o templo foi submetido.

Tendo passado por várias alterações, inclusive em decorrência de um incêndio, a igreja recebeu uma reforma que embelezou a paisagem local. Contudo, tais transformações revelam que o desenvolvimento econômico da região possibilitou aos fiéis aperfeiçoarem e promover melhor conforto e destaque aos locais de provimento da fé.

Não se trata apenas da ornamentação ou beleza estética, mas uma conjunção de fatores, sobretudo econômicos, que se articulam e legitimam os metamorfismos evidenciados nas representações fotográficas, favorecendo inclusive o sentimento de pertencimento dos fiéis.

Max Weber (2005) aponta que as concepções religiosas são determinantes da conduta econômica, capaz de promover transformações na sociedade. Dessa forma, o capitalismo seria um agente de motivação para o desenvolvimento institucional religioso. O trabalho dos migrantes, na Vila de Rondônia, carregado de princípios que são originalmente calvinistas e amparado nas crenças religiosas, foi agente transformador não só da estrutura arquitetônica dos templos, mas também do desenvolvimento econômico da cidade como um todo.

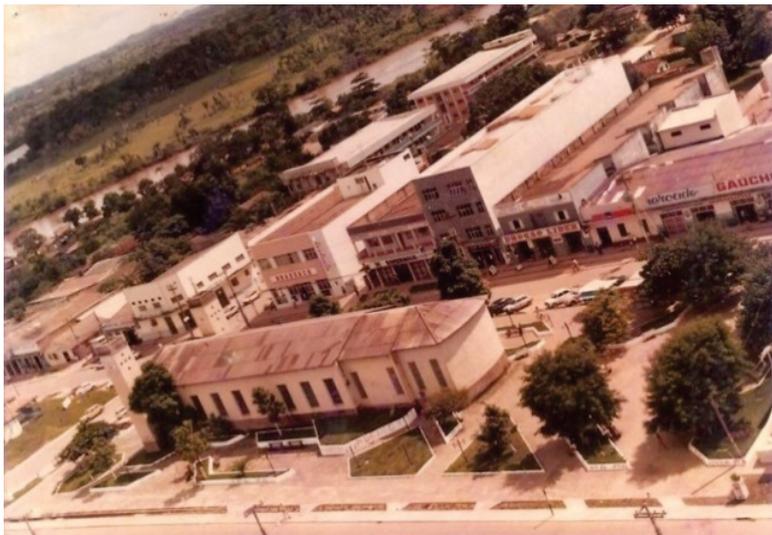
Susan Sontag afirma que “Não se pode interpretar a obra a partir da vida. Mas pode-se, a partir da obra, interpretar a vida” (SONTAG, 1986, p. 86). Neste sentido, como obras produzidas socialmente, as fotografias exibem a religiosidade como elemento catalisador das conquistas dos fiéis, sejam elas econômicas, sociais e políticas.

Apontam também a superação das dificuldades impostas durante os anos iniciais de formação do município. As doenças, os conflitos territoriais, a pobreza, enfim, coisas comuns no histórico do distrito, ficam a cargo da memória e a bonança precisa ser notabilizada e registrada, para provar, conforme o imaginário religioso, que pela fé “se move montanhas”⁹.

As transformações evidenciadas na arquitetura dos templos provêm da necessidade de adequar os fatos aos fins. A religiosidade não é só um acompanhante das transformações sociais econômicas e culturais; ela é o componente que encoraja, que mobiliza e possibilita a realização de tais transformações.

⁹ As montanhas são usadas simbolicamente na Bíblia para descrever forças poderosas (Isaías 2:2), tarefas enormes (Zacarias 4:7), e barreiras impenetráveis (Isaías 41:14-16; Zacarias 14:4). O texto clássico sobre a remoção da montanha se refere à obra de João Batista, reestruturando radicalmente as vidas das pessoas a fim de preparar para a vinda de Cristo.

Fotografia 15: Igreja Matriz Dom Bosco, no centro da cidade de Ji-Paraná na década de 1990



Fonte: IFRO, 2013.

A Fotografia 15 da Catedral Dom Bosco, demolida em 2016, indica essa realidade. Fornecida por Bianca Bezerra, encontrada no álbum de fotografias da família, para quem assistiu a vila crescer em volta da praça da matriz. Trata-se de uma fotografia aérea evidenciando o templo, a praça e as imediações, compostas por pequenos prédios com lojas e bancos, indicando o centro da cidade.

A Igreja e a praça se tornavam um espaço de construção de sociabilidades, ocupando o espaço central na cidade, com ruas mais largas no entorno. Herança que veio para o Brasil logo no início da colonização europeia, pois, em regra geral, as igrejas católicas ficavam nas praças principais ou em locais altos, dentro da cidade. As praças eram cenários para encontros, cerimônias, etc.

Mircea Eliade afirma que praticamente todas as religiões adotam o “simbolismo do centro [...] todo microcosmo, toda região habitada, tem o que poderíamos chamar um ‘Centro’, ou seja, um lugar sagrado por excelência” (ELIADE, 2002, p. 35). De acordo com a autora este centro seria uma referência a marcos da construção do mundo, lugares de interseção entre Céu, Terra e Inferno. Desse modo, os templos sugestionam uma simbologia arquetípica, que relaciona o sagrado aos lugares centrais na organização espacial das cidades.

O primeiro administrador de Ji-Paraná, Abel Neves, nomeado em 1969, relata na obra memorialista “A caminho de Ji-Paraná” (1985), a importância da Igreja Matriz como ponto de referência, inclusive para tratar de temáticas políticas. Preocupado com o destino da vila e o abandono das autoridades, ele descreve:

[...] Outro foi o Capitão Sílvio Gonçalves de Farias. À noite, **nos encontramos em frente da igreja matriz que estava em construção.** [...] Enquanto eu me queixava do abandono, pelas autoridades do governo, da nossa Vila, ele me consolou, dizendo o seguinte: – O governo não vai mais empregar nada aqui, Abel. A cidade é Ouro Preto. Isso aqui vai se acabar, porque assim o governo quer. Eu senti o sangue subir e as orelhas se aquecerem. E disse-lhe: – Capitão, **só quem pode acabar com Vila de Rondônia é Deus, com uma praga de gafanhotos como fez no Egito nos tempos dos faraós** (NEVES, 1985, p. 74, grifo nosso).

A citação faz referência à saga dos migrantes em Ji-Paraná e a fé cristã. A epígrafe revela a “Igreja” como local para tratar de assuntos políticos, “Deus” como esperança e a “Bíblia” como referencial teórico dos colonizadores, ao destacar a “praga de gafanhotos no Egito”.

A doutrina católica perdurava nas relações sociais cotidianas, reflexo da presença ao longo da história brasileira, determinando parâmetros morais e éticos para o condicionamento do comportamento coletivo. Claro que a organização política e econômica refletiu algum destes aspectos supracitados.

Ratificando as informações descritas na obra de Abel Neves (1985), sobre a importância da Igreja como local de socialização entre os moradores, um dos entrevistados (FI 03), que migrou de Belém do Pará na década de 70, contou em entrevista que

A igreja era o local mais aprazível que a gente encontrava para contar as novidades e receber informação do dia a dia. Era um ponto central onde as pessoas se reuniam não só para fé, mas para conversar. Inclusive era o local para falar de política, para as festas, dos aniversários, de comemorar os santos e o padroeiro São João Bosco (FI 03).

Fotografia 16: Imagem frontal da Matriz Dom Bosco em 1996



Fonte: IFRO, 2013.

A Fotografia 16 integra-se a essa abordagem, ao tornar visível a valorização que os fiéis davam ao templo onde professavam suas crenças. Este documento de análise mostra o casal Dolores Sandri Schuler e Silvério Camini, acompanhados da filha Letícia Camini, em frente à Igreja Matriz Dom Bosco. A fotografia foi capturada em 1996, ano em que a família migrou

do Rio Grande do Sul para Rondônia. A intenção da fotografia era registrar a primeira missa a que assistiram na cidade.

Fica evidenciada a necessidade do registro como forma de demonstração de crença e a busca de bênçãos para a empreitada nova da família, que buscava trabalho e melhorias financeiras. Neste sentido, Halbwachs (2006) considera que a igreja se distingue de outros lugares no cotidiano dos munícipes, porque a organização e distribuição do tempo estão adequadas às necessidades de culto, produzidas por intermédio da tradição e pensamento religioso.

A necessidade de marcar por meio de fotografia momentos religiosos ou os locais de culto está bem retratada na Fotografia 17. Senhoras do círculo de oração organizam-se ordenadamente em frente ao templo em 1982, portando nas mãos a Bíblia Sagrada. A técnica fotográfica utilizada favoreceu a percepção do templo enquanto lugar sagrado. Tirada de baixo para cima evidencia o céu e destaca altivez ao templo.

Fotografia 17: Senhoras do Círculo de oração em frente à Igreja Assembleia de Deus, 1982



Fonte: IFRO, 2014.

O plano superior que focaliza o templo permite a associação ao poder institucional que o local representa. A presença das senhoras crentes na base da imagem, transmite a ideia da pequenez humana diante do divino, tão presente nos discursos religiosos; contudo, o contexto social permite identificar práticas coletivas de interação e exercício da fé, que delineiam a identidade cultural do grupo e compõem a memória coletiva.

É preciso considerar a existência das diversas composições de memórias individuais relacionadas ao coletivo, conforme explica Ecléa Bosi:

A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo (BOSI, 1994, p. 54).

Não são apenas a cultura instituída e a memória preservada através dos ensinamentos nos templos e das representações as responsáveis pela constituição do universo de perpetuação da identidade religiosa; existe um conjunto formador das memórias individuais que é determinante para a constituição identitária do grupo.

Conforme aponta Halbwachs (2006), o pertencimento pessoal a determinado lugar, que também é formado por diferentes grupos, colabora para a formação de identidades e preservação de princípios e tradições, que por sua vez estabelecem as bases para a conservação da cultura e da memória.

Fotografia 18: Praça da Igreja Matriz Dom Bosco em 1982



Fonte: IFRO, 2013.

As fotografias evidenciam o desejo dos fiéis de guardar lembranças ou recordações de templos, dos grupos ou indivíduos que constituem a comunidade religiosa. É o caso da Fotografia 18, produzida por Naôr Rodrigues Décimo, em 1982. A intenção do fotógrafo foi fazer um registro da Igreja São João Bosco para guardar no álbum de família como lembrança, já que o local marcará momentos e trajetórias religiosas, como casamento, batizados, crismas e outras práticas da família.

Enquanto objeto pessoal, a fotografia possui um sentido de lembrança que desperta sentimentos, mas como dispositivo midiático, a imagem evidencia que as ruas do centro da cidade, neste período, tinham pouca infraestrutura. A vegetação observada neste recorte era mínima; no entanto, a igreja denotava destaque na paisagem, com uma estrutura arquitetônica evoluída para os padrões da época naquela localidade.

Neste sentido, o documento faz referência à Igreja enquanto poder institucionalizado de âmbito religioso, que integra a paisagem deixando evidente a presença no espaço urbano. Este poder institucionalizado da Igreja São João Bosco também é percebido na Fotografia 19, produzida em 2000. A imagem foi cedida por Creuza de Jesus, que guarda a fotografia em meio aos registros familiares.

Fotografia 19: Praça da Igreja Matriz Dom Bosco em 2000



Fonte: IFRO, 2013.

Segundo Abel Neves, em meados da década de 60, quando a igreja estava em construção, o Padre Adolf Rohl solicitava ativez na edificação. “Lembro-me que uma de suas preocupações era com a torre da igreja matriz, que ele construiu com Raul Moreda. Ele queria que a torre ficasse mais alta do que a da Igreja Batista [...]” (NEVES, 1985, p. 95). A imagem fixada na Fotografia 19 acaba por recriar o espaço da cidade e registra as transformações que configuram a paisagem urbana e tornam-se presentes nas lembranças de muitas pessoas da comunidade.

Este estudo identificou, entre outros aspectos, que a presença de Templos Evangélicos denota que, mesmo sobre influência marcadamente católica, o movimento protestante conquistou um espaço significativo no ideário religioso da cidade.

São locais em que se configuram componentes da identidade, produzida entre os indivíduos, nas relações com a fé, com o grupo e com outros elementos conjunturais de ordem econômica e política. São locais que estabelecem valores de referência da religião, mas também são ambientes de socialização e interação.

Na ligação social entre os indivíduos, em qualquer sociedade, ocorre a utilização de símbolos para perpetuar as crenças, pois de acordo com Émile Durkheim “sem símbolos, os sentimentos sociais não poderiam ter senão uma existência precária” (DURKHEIM, 1989, p. 141).

Esta consideração é útil na medida em que permite compreender a importância simbólica dos templos. Além de símbolos religiosos, são elementos concretos aglutinadores da identidade coletiva e cenário de manifestações da vida social. É no templo que o sujeito religioso, por meio do batismo, é aceito na sociedade cristã. Nos templos, o indivíduo se casa, se diverte, recebe instruções e dogmas que conduzem a prática religiosa.

Considerações finais

Ao desvelar o tema, buscando na memória do passado respostas para compreender o tempo presente, é possível se deparar com momentos de encanto, seguido de inquietações. A inquietação e a curiosidade investigativa conduzem a uma compreensão profunda das imagens fotográficas, como indícios e fragmentos de experiências vividas por sujeitos históricos que permitem explorar a religiosidade e suas relações na formação identitária do município.

Contudo, esta pesquisa não é somente uma análise para entender mais sobre as fotografias, enquanto produto do passado, mas, a partir de um olhar analítico, ser capaz de identificar e refletir sobre os comportamentos sociais, as relações estéticas ou simbólicas, registradas pelas fotografias, neste estudo caracterizada pela fotografia religiosa de Ji-Paraná.

As fotografias religiosas revelaram mais que um vestígio, mais que um testemunho, pois a intensidade imagética não pode ser redutível a palavras. O trabalho compreende uma ação de leitura de imagens religiosas como tentativa de dar voz e explorar esses pedaços de cenas representados nos documentos fotográficos. Por conseguinte, o acervo reunido constitui, simultaneamente, um conjunto iconográfico e um espaço privilegiado de reflexão.

A concepção de cultura e o entendimento das normas ligadas ao meio religioso são complexos e heterogêneos, mas substanciais para entender a progressiva dinâmica social que se materializa entre os indivíduos. A cultura é uma soma de dimensões materiais e imateriais, que identificam um determinado grupo adepto das mesmas crenças.

Notabilizados na imagem fotográfica existem códigos de conduta e práticas que caracterizam e expressam a identidade cultural de um grupo de sujeitos relacionados por religiões cristãs impostas no processo de colonização pelos europeus que persiste. Por meio da religiosidade, as pessoas se reconhecem, identificam-se com simbologias comuns, incorporadas em costumes e tradições que remetem a um modo de vida singular. A relação estabelecida entre religiosidade e identidade cultural está implícita na existência do grupo.

A Igreja, enquanto instituição, é um elemento presente no cotidiano dos habitantes deste município, que atua também como recurso para delimitações políticas, sociais e econômicas. A religião como código cultural cria laços de união entre as pessoas.

Cabe ressaltar que tanto os depoimentos como as fotografias apresentadas neste estudo indicam a religião como um componente motivador no desenvolvimento do município, atuante na organização da comunidade e também no planejamento familiar. A fé foi elemento para justificar as conquistas.

Os Templos, como pontos centralizadores, foram construídos na praça central da cidade, na avenida principal ou em pontos estratégicos da cidade, expressando a importância da fé na construção histórica do município. Toda estrutura organizacional do município foi construída ao redor dos templos. Sem deixar ocultos os interesses econômicos e políticos que constituíram os domínios territoriais em solo amazônico, a obediência religiosa foi também um componente disciplinador das relações sociais, a fim de garantir a implementação de tais interesses.

Há na constituição das instituições religiosas espaços de tradição e história que estão inseridos no imaginário dos fiéis. A instituição desses espaços de referência colabora para o fortalecimento da ideia de pertencimento, além de ser também uma estratégia de controle social e manutenção da fé entre os cristãos.

Há um campo de dimensões testemunhais e documentais em que a fotografia está inserida. Este necessita ainda de uma maior consolidação no que se refere ao arcabouço teórico e analítico das teorias da imagem. Ao visibilizar as memórias pessoais, intrínsecas na fotografia, atribuindo a elas valor de fontes documentais, informações históricas e culturais pertinentes a esta investigação foram evidenciadas. Neste contexto, o estudo revela possibilidades investigativas detentoras de um potencial incalculável.

É fundamental destacar que o assunto não se esgota nas argumentações apresentadas e, por isso, futuros trabalhos podem destacar a relevância dos documentos fotográficos como mecanismo de compreensão histórica e cultural, e analisar a religiosidade como elemento de formação, controle e manutenção social.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução: Centro Bíblico Católico. 34. ed., rev. São Paulo: Ave Maria, 1982.
- BLOCH, Marc Léopold Benjamin. **Apologia da História, ou o Ofício do Historiador**. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- BOURDIEU, P.; Bourdieu, M. C. O camponês e a fotografia. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba/PR, fascículo 26, jun. 2006.
- BRASIL, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. **Censo 2010/ religião**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_da_populacao>. Acesso em: 19 jan. 2015.
- BURKE, P. **Testemunha ocular: história e imagem**. Bauru: EdUSC, 2004.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- CARDOSO, C. F.; MAUAD, A. M. História e Imagem: os exemplos da fotografia e do cinema. In: R. V. (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHARTIER, R. **A história cultural – entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- CIAVATTA, Maria. **O mundo do trabalho em imagens: a fotografia como fonte histórica (Rio de Janeiro, 1900-1930)**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- CLOUTIER, S. **Une nouvelle éthique en rupture avec la tradition**. La conversion des Indiens Zoró à l'évangélisme de la Mission Nou-

velles Tribus. Dissertação (Mestrado). Université de Montréal, Montréal, 1998.

DAL POZ, J. **Cosmologia e Religião** – Os Zoró. 2009. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/zoro/2067>>. Acesso em: 21 jan. 2105.

DEL PRIORI, Mary. **Religião e religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Ática, 1997.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FELZKE, Lediane F. **Deus e Zagapóhj na terra dos Gavião: um encontro de cosmologias e seus desdobramentos**. Projeto de doutorado em Antropologia Social da Universidade de Brasília, UNB, 2014.

GIDDENS, A. **Sociologia**. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

IFRO – Instituto Federal de Rondônia. **A imagem vale mais que mil palavras**. Banco de imagens fotográficas do projeto de pesquisa PIBIC EM: A fotografia no Ensino de História. 2013. fotografias.

IFRO – Instituto Federal de Rondônia. **A imagem vale mais que mil palavras**. Banco de imagens fotográficas do projeto de pesquisa PIBIC EM: Fatos e Fotos. 2014. fotografias.

KOSSOY, B. **Realidades e ficção na trama fotográfica**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

KOSSOY, B. **Fotografia & História**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de lince**. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.

LE GOFF, J. “Documento/monumento”. In: **Memória-História**, Enciclopédia Einaudi, vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

LEITE, Miriam Moreira. **Retratos de família**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

MARTINS, José de Souza. **Sociologia da fotografia e da imagem**. São Paulo: Contexto, 2009.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL. **Testemunho dos missionários Horst Stute e Annette**. Publicado em 17.08.2012. Disponível em: <<http://novastribosdobrasil.org.br/artigos/testemunho-dos-missionarios?start=18>>. Acesso em: fev. 2015.

MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL. **Nisto cremos**. Disponível em: <<http://novastribosdobrasil.org.br/quem-somos/nisto-cremos>>. Acesso em: dez. 2014.

NEVES, Abel. **A caminho de Ji-Paraná**. Brasília: Gráfica e Editora Regional, 1985.

NOLASCO, S. R. **Patrimônio Cultural Religioso**: A herança portuguesa nas devoções da Cuiabá colonial. Cuiabá: Entrelinhas, 2010.

PESAVENTO, Sandra Jatthy. **História & história cultural**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. 132 p.

ROSENDAHL, Z. (org.). **Sagrado e Espaço**: conceito do sagrado. Espaço e religião uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: Ed. UERJ/NEPEC, 1996. p. 92.

SONTAG, Susan. **Ensaio sobre fotografia**. Lisboa: Dom Pixote, 1986.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VILHENA, J. **Os Pioneiros**: Urupá, Presidente Pena, Vila de Rondônia e Ji-Paraná. Ji-Paraná: Empresário Luis Bernardi, 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2. ed. São Paulo: Pioneiro Thomson Learnin, 2005.

Sobre as autoras

Andréia Mendonça dos Santos Lima

Mestra em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR. É professora do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná, pesquisadora do Grupo de Estudos em Leitura, Linguagens e Identidade Cultural (GELLIC), tem experiência na área de Língua Inglesa e Língua Portuguesa, com ênfase em Ensino de Língua Inglesa, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de língua inglesa, literatura, tradução e pós-colonialismo.

Eunice Maria Pinheiro

Mestra em Letras pela Universidade Federal de Rondônia/UNIR (2016). Professora de língua espanhola do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná, desde 2010, integrante do Grupo de Estudos em Temáticas Éticas na Amazônia (GETEA), atuando principalmente nos seguintes temas: letramento, pós-colonialismo, migração, cultura.

Jania Maria de Paula

Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2017). É professora do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná, pesquisadora do Grupo de Estudos em Temáticas Éticas na Amazônia (GETEA), tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana, atuando principalmente nos seguintes temas: migração, cultura, populações indígenas, populações eslavas.

Lediane Fani Felzke

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), tendo defendido sua tese em janeiro de 2017. É docente do Instituto Federal de Rondônia, *campus* Ji-Paraná, e do Mestrado em Educação Profissional e Tecnológica (ProfEPT) do IFRO, *campus* Calama. É pesquisadora do Grupo de Estudos em Temáticas Éticas na Amazônia (GETEA). Tem experiência em História Regional, em Desenvolvimento Regional, em Educação Profissional e Tecnológica e em Etnologia Indígena, atuando junto aos povos Arara e Ikólóéhj Gavião desde 2005. Realiza pesquisas sobre pensamento decolonial e epistemologias não ocidentais, contatos interétnicos, cosmologias ameríndias, relações de gênero, e educação profissional e tecnológica na Amazônia.

Mônica do Carmo Apolinário de Oliveira

Doutora em Educação pela UNESP – Universidade Estadual Paulista, *campus* Marília, na área de teoria e práticas pedagógicas. Mestre em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia. Possui especialização em Psicopedagogia pelo Instituto Brasileiro de Pós-Graduação e Extensão de Curitiba, em Mídias na Educação pela Universidade Federal de Rondônia e em Gestão Ambiental pelo Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia de Rondônia. Licenciada em História pela UNESPAR – Universidade Estadual do Paraná, *campus* Paranavaí. Atua como professora e pesquisadora do Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia de Rondônia, *campus* Ji-Paraná, e é membro dos grupos de pesquisa GETEA – Grupo de Estudos em Temáticas Étnicas na Amazônia e GELLIC – Grupo de Estudos em Leitura, Linguagens e Identidade Cultural.

Rondônia é um estado formado sobretudo por povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas e populações despossuídas de terra e de trabalho em outras regiões brasileiras e transplantadas a este pedaço da Amazônia, e encontra-se em processo de estabelecer reflexões sobre si mesmo. Esta obra apresenta resultados de trabalhos de cinco pesquisadoras do IFRO *campus* Ji-Paraná, migradas para Rondônia e com vida estabelecida na região central do estado há bastante tempo. Seus trabalhos são resultado da política de formação docente da instituição, sendo recortes de dissertações ou teses desenvolvidas ao longo do tempo de existência do *campus* Ji-Paraná.



ISBN 978-65-5974-099-4



9 786559 174099 4



INSTITUTO FEDERAL
de Rondônia



Grupo de Pesquisa em Territórios
e Políticas da Amazônia