

## **O quilombola guaporeano – identidade, trabalho e religiosidade**

Uilian Nogueira Lima<sup>1</sup>  
Maria Enísia Soares de Souza<sup>2</sup>

### **RESUMO:**

O espaço geográfico contribui para a definição e a construção de outros espaços identitários. No caso em tela, o quilombola, que chegara trazido para o trabalho escravo constrói o seu espaço individual e coletivo pelas suas “escolhas” e pelos seus fazeres. Nesse sentido, o objetivo deste texto é descrever o espaço do negro do Vale do Guaporé, o remanescente quilombola, no que diz respeito ao trabalho e, sobretudo, à prática da religiosidade, esta pela manifestação da Festa do Divino. Inicialmente, contextualizamos o Vale, como o lugar da cultura negra, lugar este de muitos conflitos de natureza política, em primeiro plano, econômica e social. Em seguida, apresentamos o quilombola como alguém que, pela força do trabalho, é submetido aos desmandos do mineiro branco, mas que reúne condições para festejar, para expressar a solidariedade humana e também a praticar a democracia. A Festa do Divino, nesse sentido é, ao mesmo tempo, o lugar, o espaço do negro e a identidade religiosa coletiva desse grupo.

**Palavras-chave:** Quilombola. Identidade. Festa do Divino. Vale do Guaporé.

### **INTRODUÇÃO**

O Vale do Guaporé consiste num espaço, dentre outras coisas, de manifestações culturais relacionadas à religiosidade do negro vindo para a região, inicialmente para ser escravo na retirada de minérios, no caso, o ouro e, depois o látex. Aproveitando as palavras de Cevasco (2003), estendemos para o Vale a ideia de que esse lugar é um dos dez lugares da cultura – a negra.

A identidade, assim no singular, é entendida, nesse contexto, como a inserção, a assimilação, talvez a aglomeração de identidades [no plural mesmo], estas representadas como o trabalho, a religião, as práticas de lazer e as formas de conflitos que, juntas, definem o sujeito.

O culto a Deus, sintetizado na Festa do Divino, é também parte dessa identidade negra, de indivíduos que, depois de fugirem formaram vários quilombos na região e, ao conhecerem a Festa, trazida por Manoel Coelho para a ilha das Flores, em Costa Marques, assimilam-na e passam a organizá-la como sendo parte de sua identidade,

---

<sup>1</sup> Mestrando em História e Estudos Culturais pela Universidade Federal de Rondônia – UNIR. E-mail: uilian.lima@ifro.edu.br.

<sup>2</sup> Docente da Faculdade Metropolitana. E-mail: enisiasoares@gmail.com.

agregando ao evento uma oportunidade de exercício da solidariedade, o reconhecimento de espaço igual, o que permite a relação que temos feito da Festa como um lugar da democracia.

## **1 VALE DO GUAPORÉ: O LUGAR DA CULTURA NEGRA**

Pensar sobre o Vale do Guaporé implica recorrer a conhecimentos históricos que datam do século XVIII, quando o império português e o espanhol disputavam essa região que, pelo Tratado de Tordesilhas pertencia à Espanha, no entanto, por estar sendo ocupado por Portugal, resulta num novo tratado, o de Madrid (1750), que, definitivamente, dá direito aos lusos à posse da terra.

A posse portuguesa do Vale do Guaporé foi confirmada com a assinatura do Tratado de Madri, em 1750. Entretanto, as áreas de exploração aurífera já vinham sendo trabalhadas desde a década de 1730 pelos mineiros de Cuiabá e de São Paulo. A crise da produção aurífera no Vale do Cuiabá, desencadeada em 1729, promoveu a formação de bandeiras que procuravam novos veios e lavras nas terras de Mato Grosso, área em litígio, reclamada pelas metrópoles de Espanha e Portugal (TEIXEIRA, 2004, p. 66).

Pelas palavras do professor Teixeira, é a crise da mineração do Vale do Cuiabá a responsável pela descoberta do território do Vale do Guaporé, que compreende geograficamente o extremo oeste da Amazônia. Na região do Estado de Rondônia,

O Vale do Guaporé é um território localizado na porção sul/sudoeste do Estado de Rondônia, abrangendo os municípios de Costa Marques, São Francisco do Guaporé, Alta Floresta, Alvorada d'Oeste, Primavera, Cerejeiras, Rolim de Moura, São Felipe, Alto Alegre, Pimenteiras, São Miguel do Guaporé, Parecis, Seringueiras e Cabixi (SILVA, 2012, p. 134).

O rio Guaporé, pelas suas características naturais, está, segundo Teixeira (2004), localizado na extremidade setentrional da Serra dos Parecis, em Mato Grosso, com 1716 quilômetros, dos quais 1500 são totalmente navegáveis. É essa condição de navegabilidade que adjectiva o Guaporé como um rio “cobiçado”, uma porta de entrada à mineração, um convite para diferentes exploradores adentrarem a região e dela tirarem riquezas de toda ordem.

É a noção de espaço que contribui para a definição de território, sendo, nesse sentido, o espaço o resultado da ação social, do ponto de vista histórico; o desenho de fronteiras, no aspecto geográfico e, nesse caso, é espaço físico, com uma multiplicidade

de paisagens naturais, como é o caso do Vale do Guaporé, em que o rio é o principal ator, onde se configuram redes e circuitos como vias de acesso, vilas, comércio, e onde se instalam indivíduos. Pode se falar ainda em território como o espaço em que um povo reafirma sua identidade, exerce sua soberania, enfim, um espaço com dimensões que ao mesmo tempo em que limitam (visto aqui como fronteira física) extrapolam, transcendem quando a sua economia, por exemplo, no século XVII, com a mineração alcança o mundo pela sua importância.

Ao produzir um estudo sobre a região, Silva (2007) declara que:

Para este estudo consideramos espacialidades como as relações reais e ideais que indivíduos e grupos estabelecem com o espaço. As espacialidades se relacionam tanto as questões de ordem objetivas: economia, política, história, geografia; quanto subjetivas: signo, significado, significante, cotidianidade, imaginário e devaneio. Partilhamos do pensamento de Sahr: “o mundo é construído por signos. No entanto, qualquer tipo de espaço geográfico é embutido em representações e interpretações” (SILVA, 2007, p. 57).

Isso nos permite registrar o que se entende por territorialidade, cujo sentido encontra em Howard (*In*: Santos, 2001) a ideia de que é “conduta característica adotada por um organismo para tomar posse de um território e defendê-lo contra os membros de sua própria espécie”. Já para Hall, a territorialidade se assemelha “a uma bolha invisível, que limita espaços individuais, atuando como uma linguagem silenciosa, acompanhando os indivíduos como “territórios” portáteis pessoais, cujos limites variam segundo a percepção e o uso de um espaço enquanto um componente cultural especializado” (*In*: Santos, 2001, p. 14). É essa ideia de territorialidade, defendida por Hall, que nos interessa quando formos tratar da festa do divino, evento cultural religioso que, do nosso ponto de vista, é um território, em cuja “região”, pertenciam e pertence aos quilombolas.

A presença de quilombolas às margens do Guaporé pode ser explicada a partir do processo de abandono da região pelas elites brancas. Não havendo mais necessidade de esconderem-se em áreas menos acessíveis, as populações quilombolas da região do Riozinho e do São Miguel, afluentes do Guaporé, mudaram-se para as suas margens, tornando-se visíveis e estabelecendo-se como pequenos proprietários, agricultores e extrativistas. Em finais do século XIX, essa população negra vinculava-se ao município de Vila Bela da Santíssima Trindade, também marcado pela predominância absoluta de uma população negra, de procedência escrava<sup>3</sup>. Santo Antônio do

---

<sup>3</sup> A presença de negros na região do Guaporé é citada em todos os documentos inerentes à região. Sobre o caso específico de Vila Bela da Santíssima Trindade, o trabalho mais completo, disponível até o

Guaporé esteve vinculado ao município de Vila Bela até a criação do município de Guajará-Mirim, em 1928 (TEIXEIRA, 2004, p. 41).

O homem, que vive nesse espaço, desempenha importante papel no território, pelas decisões que toma, pelas estratégias que utiliza, pelo exercício de funções, as quais, nessa área, ultrapassavam a de aquisição do ouro, ao interesse em “conquistar” os índios, em torná-los escravos. O homem pratica, e busca pulverizar a sua cultura religiosa na insistência de conquistar adeptos à fé católica, principalmente.

A ideia de território, de fronteira individual, incita-nos a recorrermos a Bhabha (2010, pp. 20-21) que, ao tratar dos locais da cultura, faz referência à cultura como um campo de luta, no qual o sujeito pode se manifestar de duas formas: posicionando-se como antagonista ou afiliando-se ao movimento. Talvez seja isso que fizeram os quilombolas ao iniciarem uma “devoção branca”, a Festa do Divino, posicionaram-se, tornando-se um dos devotos. Em outras palavras, a cultura dessa festa, com minúscula e sentido plural, passa a fazer parte do imaginário quilombola individual como Cultura, com maiúscula, hibridizando a cultura branca e a negra, ao mesmo tempo em que se refaz a sua “territorialidade” e modifica suas “fronteiras”, isto é, promove a ressignificação dessa atividade cultural.

Embora um novo significado seja atribuído, há aí não o foco das conciliações, mas o das disputas entre diferentes identidades e etnias (CEVASCO, 2003, p. 12), confirmando que os embates de fronteiras têm tanto a possibilidade de consenso quanto de conflito. No Vale do Guaporé, esses conflitos culturais, considerando que cultura abrange todas as realizações materiais e os aspectos espirituais, foram constantes tanto no imaginário do homem quanto nos aspectos econômicos.

Cultura é, então, praticamente tudo o que o homem manifesta, o que ele faz, as formas de vida.

Hoje, contudo, seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros usam o termo “cultura” muito mais amplamente, para se referir-se a quase tudo que pode ser aprendido em uma dada sociedade - comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante. Em outras palavras, a história da cultura inclui agora a história das ações ou noções subjacentes à vida cotidiana. O que se costumava considerar garantido, óbvio, normal ou “senso comum” agora é visto como algo que varia de sociedade a sociedade e muda

de um século a outro, que é “construído” socialmente e, portanto requer explicação e interpretação social e histórica. Essa nova história cultural é às vezes chamada história “sócio-cultural” (*sic*) para distingui-la das histórias mais tradicionais da arte, da literatura e da música (BURKE, 2010, p. 23).

A cultura, no dito de Burke (2010), inclui a história das ações humanas, aquilo que diz respeito ao dia a dia, o senso comum, as mudanças, não sendo fácil defini-la, nem classificá-la, tanto que Abreu (1999), ao pensar no sentido de cultura popular declarou:

Cultura popular é um dos conceitos mais controversos que conheço. Existe, sem dúvida, desde o final do século XVIII; foi utilizado com objetivos e em contextos muito variados, quase sempre envolvidos com juízos de valor, idealizações, homogeneizações e disputas teóricas e políticas. Para muitos, está (ou sempre esteve) em crise, tanto em termos de seus limites para expressar uma dada realidade cultural, como em termos práticos, pelo chamado avanço da globalização, responsabilizada, em geral, pela internacionalização e homogeneização das culturas (ABREU, 1999, p.12).

Se cultura é tudo aquilo produzido pelo homem no plano concreto ou no plano imaterial, as crenças constituem um complexo de conhecimentos individuais, que, ao serem coletivizados, auxiliam na compreensão do comportamento social. Ou seja, a cultura da Festa, primeiro perpassa pela percepção, pelo “crivo”, pelo desejo, pela realização singular do indivíduo, para depois alcançar a perspectiva coletiva. A gama de significados de cultura possibilita que entendamos também as condições de cultura de cada povo, da formação cultural desse e os meios pelos quais se fortalecem ou se enfraquecem. Freyre (1998, pp. 43-44), ao tratar da chegada dos portugueses ao Brasil, diz que

Terra e homem estavam em estado bruto e as condições de cultura dos aborígenes, ainda na idade da pedra polida, havia ausência de riqueza organizada, falta de base para a organização comercial, e isso é que incita os peninsulares, aqui transplantados, a agirem e se dedicarem, principalmente à exploração agrícola.

Nesse sentido, o homem português compreende o novo espaço, define sua territorialidade e, em grupo, age, confirmando a tese de que as territorialidades são construídas individual e socialmente.

a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 1989, p. 24).

Willians (2010), ao concluir o seu livro “Cultura e Sociedade: de Coleridge a Orwell” é enfático e contribui com a abordagem que estamos fazendo, concordando com Burke (2010):

A história da ideia de cultura é um registro de nossas reações, em pensamento e em sentimento, às mudanças nas condições de nossa vida em comum. [...] A história da ideia de cultura é um registro de nossos significados e nossas definições, mas essas, por sua vez, só podem ser compreendidas no contexto de nossas ações (p. 321).

Como registro de reações humanas, a cultura se traduz num conjunto pensado, sentido e “concretizado” material e imaterialmente. É o homem que atribui significado, em diferentes e diversas escalas e tons, às suas ações e, constitui a sua cultura. No nosso caso, como estamos falando do Vale do Guaporé como espaço histórico, geográfico e sociocultural, as re (significações) do termo são múltiplas, e não há a intenção de esgotá-las neste artigo. Interessa-nos o termo nas duas amplitudes – a pessoal e a coletiva. Pessoal porque compreendemos que o homem, na sua peculiaridade, no caso, o negro que manifesta sua fé no Divino, construiu e constrói a sua territorialidade, a sua fronteira. Ele teve, no Vale do Guaporé, o espaço motivador dessa construção. Espaço esse, cuja história e territorialidade também foram efetivadas por um complexo de reações de diferentes povos, inclusive dos quilombolas.

Interrompemos esta primeira parte, recorrendo a Bosi (1992) que traz mais uma contribuição sobre a cultura popular e que dialoga tanto com o que pensa Burke (2010), quanto o que define Willians (2010)

Uma teoria da cultura brasileira, se um dia existir, terá como sua matéria-prima o cotidiano físico, simbólico e imaginário dos homens que vivem no Brasil. Nele sondará teores e valores. No caso da cultura popular, não há uma separação entre uma esfera puramente material da existência e uma esfera espiritual ou simbólica. Cultura popular implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão das tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas de padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e de consolar (BOSI, 1992, p. 306).

A afirmação de Bosi (1992) e dos outros dois pensadores dão conta de que entendamos ser a cultura práticas, técnicas, símbolos e valores que, para garantir a sobrevivência de novas gerações, a convivência social precisa ser transmitida. Exige que primeiro seja tomada consciência coletiva e a elaboração de planos para o futuro da comunidade. Essa definição dá à cultura um caráter que a aproxima do ato de educar, de ser ensinada a descendentes de tal modo que seja garantida a sobrevivência de determinada comunidade.

### *1.1 Identidade e identidade negra*

A questão da identidade encontra espaço de intensa discussão, uma vez que novas identidades têm surgido, causando a desfragmentação do indivíduo moderno, antes considerado sujeito unificado, condição essa que identifica a pessoa como alguém estável e definitivamente ancorado no mundo social.

A identidade, agora, na pós-modernidade, é descentrada, o mesmo sujeito pode pertencer a diferentes grupos, com diferentes interesses. O homem tem a sede de conquistar “novas identidades”. A noção de identidade é mutável, inconstante, pois depende de como o sujeito é interpelado ou representado. Não é automática a identidade. Ela pode ser ganha ou perdida (HALL, 2005, p. 39).

A identidade, então, é algo em processo, sofrível de mudanças, passível de influências. Como diz Hall (2005):

... a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. [...]. Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma *falta* de inteireza que é “preenchida” a partir do nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (pp. 38-39).

Aqui cabe falar sobre a composição gráfica dos dois vocábulos: identidade e identificação. O primeiro sugere, pelo seu sufixo, algo acabado, já desenhado, enquanto a palavra identificação remete a algo em esboço, em projeto, ou melhor, em processo. Se falarmos de identidade cultural, falamos de gênero, raça, história, nacionalidade,

crença e etnia. Essas últimas nos interessam, uma vez que para falar da Festa do Divino como uma territorialidade coletiva, dos negros devotos da Festa, estaremos tratando da identidade social, religiosa e étnica.

Ao construir sua territorialidade individual, o sujeito agrega, além das características que lhe são inerentes (as que são independentes das suas escolhas como a etnia e o gênero, por exemplo), a fé e o pertencimento imaginário. Esses os desestabilizam ou desfragmentam-no, deslocam-no, descentram-no, sem, no entanto, desinstalem-no de um sistema de representação cultural coletivo.

... a identidade étnica se afirma a partir de aspectos diversos, de ordem biológica e cultural, na medida em que um grupo social experimenta formas desiguais, em relação a outros grupos, no tocante a produção de seus bens, organização de seus universos sociais, diversidade nas formas como concebem conduta, visões de mundo, além de sentidos e projetos de vida. (TEIXEIRA, 2004, p. 14).

Esses conceitos de identidade autorizam que os articulemos com a noção de representações coletivas determinadas por Chartier (1990), cujo conceito contribui para a formulação renovada do estatuto do real, não mais entendido como oposto às representações, mas próprio das representações mentais, do imaginário, da construção imaterial de territorialidades individuais, projetada numa dupla via: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas pelo poder, outra pelo crédito conferido à representação que cada indivíduo dá de si mesmo, à sua capacidade de fazer, de reconhecer sua existência, segundo as estratégias simbólicas escolhidas e que determinam as posições e as relações construídas pelo sujeito.

Em uma primeira aproximação, parece ser fácil definir “identidade”. A identidade é simplesmente aquilo que se é: “sou brasileiro”, “sou negro”, sou heterossexual”, “sou jovem”, “sou jovem”. A identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato” autônomo”. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referencia a si própria: ela é auto-contida e auto suficiente (SILVA, HALL, WOODWARD, 2000, p. 74).

Se pensarmos na identidade individual como parte do coletivo – igreja, trabalho, quilombo, ou outro lugar, entendemos que a melhor definição de identidade seja a que se efetiva a partir da relação “eu-outro”, da realidade-para-os outros, isto é, do contato

do eu com o outro, do pertencer, do trocar informações, ideias com o outro; da relação entre um ele e outro ele.

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e excluir. Como vimos, dizer “o que somos” significa dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções, entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo afirmam e reafirmam relações de poder. “Nós” e “eles” não são, neste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes “nós” e “eles” não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições –de –sujeito fortemente marcadas por relações de poder (SILVA, HALL, WOODWARD, 2000, p. 82).

Nesse sentido, a identidade cultural de um indivíduo está relacionada à época em que ele vive, à sociedade e circunstância a que está inserido, à maneira como administra as transformações do seu redor. Portanto, o indivíduo não tem sua própria identidade definida, ela vai sendo construída, conforme as mudanças que o sujeito sofre, conforme as influências dos diferentes grupos a que ele circula.

### *1.2 Os sujeitos quilombolas*

Para Farias Junior (2014, 85), “Os territórios negros do Guaporé, linha de fronteira entre Brasil e Bolívia, são constituídos a partir de distintos processos de territorialização, desde o século XVIII”.

O surgimento desse grupo, como se sabe, está ligado às fugas empreendidas pelos negros, como forma de serem livres, como mecanismo de resistência à escravidão. Esse grupo, segundo Teixeira (2004), foi abandonado na região do Vale do Guaporé.

Desde o abandono de Vila Bela e da decadência da mineração aurífera, além do deslocamento das tensões fronteiriças do Vale do Guaporé para o Vale do Paraguai, a região em questão, entrou em um terrível estado de letargia e descaso por parte das autoridades do Império e, posteriormente, da República. Os brancos que fundaram as estruturas coloniais do Vale do Guaporé abandonaram a região, considerada pestífera e insalubre e, já durante as primeiras décadas do século XIX, somente os negros permaneceram ali. Por mais de um século, o Guaporé foi considerado um território de negros e, somente a sua presença, assegurou a posse da região (TEIXEIRA, 2004, pp. 6-7).

Tanto o abandono dos senhores, dos mineradores, quanto as evasões dos negros fizeram com que essa população se aglomerasse em quilombos “onde os escravos desenvolveram um tipo próprio de vida, apesar das diferenças de um para outro, definidas pelas peculiaridades de época e região, mantinham algumas características gerais” (VOLPATO, 1993, p. 183). Agora, ex-escravos, e abandonados à própria sorte, passaram a ocupar efetivamente o Vale do Guaporé, a praticar atividades econômicas, a agricultura de subsistência, criação, caça, pesca e coleta de frutos, palmitos e mel, as que podemos dizer serem atividades de consumo direto, e a constituir famílias, seguindo a vida, com o que lhes restavam.

A proporção de homens era maior do que a de mulheres, por isso, ocorreu, com certa frequência, o casamento entre negros e índias, as quais eram “sequestradas” de suas famílias, e “obrigadas” a constituir núpcias com os ex-escravos, resultando numa etnia mista, os caburés. Assim, os quilombolas iam constituindo-se grupo social, com valores culturais específicos, de base africana.

As relações comerciais eram prioritariamente a troca, as roupas eram feitas no próprio quilombo, possivelmente com resíduos do látex e de fibras. A criação de animais passou a ser uma necessidade imediata, tanto para o consumo quanto para a comercialização. O que também ocorria com a caça.

A vida, em núcleos, nas mais diversas localidades do Vale do Guaporé, era organizada em grupos familiares, em geral a ocupação se dava nas margens do rio, o que tornava o Vale um espaço de negros, em pontos diversos dos barrancos, onde se tornavam visíveis por possíveis viajantes e exploradores. Parece que essa atitude era proposital, uma vez que foram deixados pelos brancos, que não resistiram à decadência da mineração. Serem vistos era “o mínimo” que precisavam, era sinal de que não pretendiam se isolar, transformar-se em comunidades fechadas, sem marcas do homem branco. Tanto que, no que diz respeito à crença, passaram a cultivar a Festa do Divino, “prática branca”, de tal modo, que hoje, essa festividade é confundida como tendo origem nos quilombos.

## **2 O TRABALHO NEGRO**

### *2.1 O trabalho escravo e outras formas*

Ainda que seja o trabalho escravo na mineração o que tenha ocupado páginas a páginas para representar a relação do negro com a mão de obra, muitas outras atividades foram desenvolvidas, mesmo por ordem dos brancos mineiros, o negro cultivava pequenas lavouras para a subsistência tanto dele quanto do branco. Bandeira (1988), ao discorrer sobre esse assunto pondera que:

Essa abordagem não pretende atribuir à esfera econômica fonte exclusiva de explicação da identidade étnica de Vila Bela dos Pretos. Repousa no fato de que a produção agrícola em Vila Bela dos Brancos mediatizava a isenção tanto do preto livre como do escravo na economia local. Era uma atividade principalmente de pretos. Eles detinham o saber acumulado sobre a prática agrícola naquele ambiente. Esse saber foi essencial na manutenção do grupo (BANDEIRA, 1988, p. 126-127).

Essa ideia de trabalho experimentada no Vale do Guaporé pelos negros, se considerarmos a modalidade escrava, podemos dizer que se assemelha ao do início da Revolução Industrial, porque levava o homem à exaustão, esse que vivia de parcas condições econômicas, mas, quando conseguia se juntar aos seus, para o lazer, reunia alegria, eivada de danças e outras formas de diversão.

... No início da Revolução Industrial, ano do trabalhador, ainda se compunha de ciclos de grande fadiga e provisões escassas, intercaladas por dias de festas, em que a bebida e a carne eram abundantes, as crianças ganhavam laranjas e fitas, danças, o namoro, as visitas sociais e os esportes envolviam o povo (THOMPSON, 2012, p. 369).

Essa citação confirma o que registramos acima e por isso consideramos relevante dizer que as formas de trabalho, aos pouco, foram se tornando “mais livres”, até que a agricultura predominava, mesmo no período da mineração, já que a aquisição de alimentos era muito difícil, dada a localização dos aglomerados humanos, dos locais de trabalho e, posteriormente, dos quilombos.

Mesmo estando em Vila Bela, o negro continuava praticando a lavoura. Quando do abandono da cidade e da destituição desta da condição de capital, da transferência da sede para Cuiabá, o quilombola permanece ali, plantando, cuidando de suas casas de farinha, do pequeno rebanho de gado, colhendo aquilo que para ele representava a sua sobrevivência.

### **3 A FESTA DO DIVINO – “UMA LIÇÃO DOS ESTUDOS CULTURAIS”**

Nesta parte do texto, trataremos da Festa do Divino, considerando-a uma manifestação cultural de natureza híbrida, de devoção religiosa, cuja tradição portuguesa, que aqui chegou com os descobridores, ou melhor, por ocasião da colonização, mais especificamente com a Igreja Católica. É ligada à religiosidade colonial, em diferentes regiões do Brasil, marcada por rituais e espetáculos que lembravam e lembram grandiosidade.

Festas e procissões religiosas eram a maneira mais comum de celebração da vida entre os antigos baianos. Por trás da produção desses eventos estavam as irmandades, que se contavam às centenas. Esse catolicismo lúdico espetacular, esse catolicismo barroco, seria também o principal veículo de celebração da morte (REIS, 1991, p. 70).

A Festa do Divino tem na promessa da rainha de Portugal, D. Isabel de Aragão, por volta de 1320, a sua origem. A Rainha prometera ao Divino Espírito Santo peregrinação pelo mundo e arrecadação de donativos aos pobres, se o esposo D. Dinis fizesse as pazes com seu filho legítimo, D. Afonso, que era o herdeiro do trono. Vemos que a tradição da Festa tem uma relação eivada de interesses políticos e de interesse profano. Ao longo do tempo sofreu influências e “certo” controle.

Os reformadores desejavam controlar as festividades de todas as classes sociais e raciais. As irmandades de brancos, negros e mestiços estavam no mesmo patamar no que diz respeito à mistura entre o sagrado e o profano. Porém, as autoridades civis percebiam maior perigo nos eventos festivos dos negros. A festa negra nem sempre era encarada como folguedo honesto e inocente, mas constantemente qualificada de ensaio para a revolta, costume bárbaro e pagão, além de receber a acusação de causar prejuízo à produtividade (COUTO, 2010, p. 196).

Essa prática religiosa, ao chegar ao Vale do Guaporé, na Vila Bela da Santíssima Trindade, é adotada pelo negro que passa a integrar as comunidades e a celebrar junto com o branco. No que se refere à cultura, podemos afirmar que essa Festa possui apelo popular e é, ainda hoje, atração turística na região, consiste numa celebração realizada no dia de Pentecoste, exatamente 42 dias depois da Páscoa, com um conjunto de rezas, ladainhas e apresentações alegóricas, com procissão e com a coroação do “imperador e da imperatriz do Divino”.

Antes de tudo procurei conhecer a história e representatividade do Divino. O que vi, foi uma festa com grandeza e organização, além de uma base cultural sólida na mente de populações que ainda habitam a região do Vale do Guaporé. Sem falar no predomínio da tradição oral, tanto na memória

histórica, quanto na transmissão dos conhecimentos musicais, que foram transmitidos através de observação e experiência (SILVA, 2014, p.19).

Além dessas orações, a Festa conta com danças, sons de instrumentos, a bandeira com o Espírito Santo (a pomba) e outras ornamentações tanto nas vestimentas dos fiéis quanto no espaço em que é realizada.

Com todos esses variados acontecimentos, a festa do Divino reunia 08 ingredientes da festa mais popular da cidade: as atrações espetaculares e ilusionistas desafiavam a simplicidade do dia, havia muita música, dança, sensualidade, comida e jogos completavam o ambiente profano de uma festa religiosa. A presença e a vivência da festa por diferentes setores sociais também garantia que ela fosse um local de encontro e, principalmente, de troca e circulação entre as diversas manifestações culturais (ABREU, 2003, p. 12).

Essa manifestação cultural religiosa, no Vale do Guaporé, compreende dois períodos: o preparatório [um ano antes da festa] e a realização do festejo que dura 45 dias, quando o batelão navega todo o Rio e termina a peregrinação na povoação local, sede do festejo. Todas as práticas devocionais, os ritos e as tradições são representações, nos termos de Chartier (1990), mencionados anteriormente. Confirmam também a teoria da concepção de territorialidade imaterial, de identidade individual e coletiva, bem como a real e simbólica.

As irmandades, nas diversas regiões brasileiras, instituíram uma religiosidade própria, sob menor influência dos clérigos e, assim de cunho marcadamente autônoma, popular e com forte componente mágico. Daí a importância de um estudo minucioso, sobre as festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário em Monte do Carmo, uma vez que as análises nos fornecerão dados interessantes sobre a cultura negra e a inserção do escravo ou forro na sociedade tocantinense (MESSIAS, 2010, p. 65).

E continua esclarecendo:

Entrar para a irmandade teria sido o sonho de muitos negros, juntarem-se para cantar e dançar era uma das poucas formas de reconstruir sociabilidades; gestos e vozes, expressão limitada de uma precária liberdade. Por meio da linguagem corporal estabelecia-se a comunicação entre os irmãos. Nos dias de festividades legalmente constituídas, as vestimentas eram outras, a comida era abundante; para além disso, era possível à mulher e ao homem negro participar de um teatro, partilhar de uma experiência religiosa e dar sentido à vida (MESSIAS, 2010, p. 65).

Nesse sentido, falar da Festa do Divino do/no Vale do Guaporé é, sobretudo, tocar na questão da (s) territorialidade (s), nas suas diversas e diferentes dimensões,

sejam elas de natureza histórica, espacial, social ou de pertencimento, ultrapassando o profano e a folia e alcançando o religioso, a prática da fé, o festejo.

Podemos nos sentir tentados a explicar o declínio dos antigos esportes e dos festivais simplesmente a partir da substituição dos valores “rurais” pelos “urbanos”, mas isso é ilusório. Entretenimentos mais rudes, desde os praticados nas festas mais sociáveis até os mais brutais, como o pugilismo, e as brigas de animais, podiam ser observados tão (ou mais) freqüentemente (*sic*) em Londres ou nas grandes cidades quanto no campo, durante o século XVIII. Eles persistiram no decorrer do século XIX com vigor que recordava as tradições indomáveis dos aprendizes londrinos, na época dos Tudor, e o fato de uma elevada proporção de londrinos havia emigrado das vilas. O maior de todos festivais era a Feira de Bartolomeo, com suas exposições de animais selvagens, batedores de carteira, pantomimas de Arlequim e Fausto, representações teatrais, exhibições de equitação, além da presença de trapaceiros de cartas (THOMPSON, 2012, p. 371).

A Festa também representa um espaço de dignidade do negro, uma espécie de ascensão religiosa, uma substituição de valores quando as irmandades se mostravam e se mostram com poder de representações, com autonomia, com significados sociais, com fronteiras individuais “bem definidas”, tornando-a uma das maiores práticas da cultura popular religiosa espalhada, ainda hoje, por vários rincões do país.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O quilombola e o Vale do Guaporé atuaram e atuam de forma dinâmica na construção de territorialidades, materiais e imateriais, em que se entrelaçam marcos de vida da maior festa religiosa do Estado de Rondônia - A Festa do Divino Espírito Santo.

As festas católicas coloniais mais importantes, como a Festa do Divino, receberam as influências da identidade das culturas afro-ameríndias, em que os negros, que foram escravizados e tirados do seu grupo social, tinham que criar novas identidades, cujas bases eram distintas: a aproximação étnica, religiosa, de trabalho e moradia. As irmandades católicas e festas foram fundamentais para a construção de novas identidades negras na América Portuguesa.

Enquanto representação cultural, a Festa do Divino constitui-se numa prova da identidade negra, numa parte da construção dessa identidade e da própria fronteira da etnicidade; as comunidades quilombolas resistiram à escravidão colonial, constituíram-se núcleos familiares, organizaram espaços socioculturais onde também consolidaram a fronteira, quase sempre invisível, de suas territorialidades históricas, geográficas e

peçoais, em que são os agentes da construção, com “escolhas”, atitudes e crenças singulares; o Vale do Guaporé, espaço que compreende o longo do rio Guaporé, é a representação maior de exercício da devoção católica, é herança cultural dos quilombolas, especificamente de aproximadamente 10 comunidades, sendo oito delas reconhecidas pelo Ministério da Igualdade Racial, traduzindo-se, nesse sentido, um local da cultura negra, que se encontra espalhada nas regiões das Pedras Negras, Santo Antônio, Limoeiro dentre outras comunidades, que fazem desse espaço um território dimensionado pela experiência humana.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. “Cultura popular, um conceito e várias histórias”. In: Abreu, Martha e Soihet, Rachel. **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CEVASCO, Maria Elisa. **Dez lições sobre estudos culturais**. São Paulo: Boitempo: 2003.
- CHARTIER, Roger. Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: \_\_\_\_\_. **A História Cultural entre práticas e representações**. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- COUTO, Edilece Souza. **Tempo de festas: homenagens a Santa Barbara, Nossa Senhora da Conceição e Santa’ Ana em Salvador (1860-1940)**. Salvador: Edufba, 2010.
- FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. “Territórios quilombolas em linhas de fronteira: quilombolas do Forte Príncipe da Beira”. In: **Ciência e Cultura**. 2014.
- FREYRE, Gilberto. “Características gerais da colonização portuguesa do Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida” In: **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- MESSIAS, Noeci Carvalho. **Religiosidade e devoção: As festas do divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade-TO**. Goiás: UFG. 2010. (Tese de doutorado).
- REIS, João Jose. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 1991.
- SANTOS, Carlos. **A fronteira do Guaporé**. Porto Velho: Edufro. 2001.
- SILVA, Avacir Gomes dos Santos. “Vale do Guaporé: território das espacialidades das culturas desviantes”. In: **Revista Labirinto – Ano XII, nº 16 – junho de 2012**.



SILVA, Avacir Gomes dos Santos. **Seringueiros da Amazônia**: sonhadores da floresta. In: XI Encuentro de Geógrafos de América Latina, 2007, Bogotá. XI Encuentro de Geógrafos de América Latina. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, 2007.

SILVA, Hagner Malon da Costa. **A romaria do Senhor do Divino Espírito Santo do Vale do Guaporé** (Rondônia). Uma etnografia do significado musical. Belo Horizonte: UFMG, 2014. (Dissertação de Mestrado).

SILVA, Tomaz Tadeu da Silva; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. **Campesinato negro de Santo Antônio do Guaporé. Identidade e sustentabilidade**. Tese de doutorado. Pará: Universidade Federal do Pará, 2004.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**: A maldição de Adão. 2. ed. Vol 2. Tradução Renato Busatto Neto e Cláudia Rocha de Almeida. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e sociedade**: De Coleridge a Orwell. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2011.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. **Cativos do sertão**: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888. São Paulo: Marco Zero; Cuiabá, MT: Editora da Universidade Federal do Mato Grosso, 1993.