

Coletânea: Povos e Comunidades Tradicionais nº 1 - Coord. Prof. Sérgio Nunes de Jesus

DAVYS SLEMAN DE NEGREIROS - INGRID LETÍCIA MENEZES BARBOSA
REGINALDO CONCEIÇÃO DA SILVA - SÉRGIO NUNES DE JESUS
ORGANIZADORES

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

PERSPECTIVAS ALÉM DA EPISTEMOLOGIA



Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Davys Sleman de Negreiros
Ingrid Letícia Menezes Barbosa
Reginaldo Conceição da Silva
Sérgio Nunes de Jesus
(Organizadores)

POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS:
Perspectivas além da Epistemologia

Coleção: Povos e Comunidades Tradicionais nº 1
Coord. Prof. Sérgio Nunes de Jesus

EDITORA CRV
Curitiba - Brasil
2017

Copyright © da Editora CRV Ltda.
Editor-chefe: Railson Moura
Diagramação e Capa: Editora CRV
Revisão: Os Autores

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
CATALOGAÇÃO NA FONTE

J58

Jesus, Sérgio Nunes de.

Povos e comunidades tradicionais: perspectivas além da epistemologia / Sergio Nunes de Jesus, Davys Sleman de Negreiros, Ingrid Leticia Menezes Barbosa, Reginaldo Conceição da Silva (organizadores). – Curitiba: CRV, 2017. 208 p. (Povos e comunidades tradicionais, v. 1)

Bibliografia

ISBN Coleção 978-85-444-1718-8

ISBN Volume 978-85-444-1719-5

DOI 10.24824/978854441719.5

1. Antropologia 2. Epistemologia 3. Comunidades - perspectivas I. Negreiros, Davys Sleman de. org. II. Barbosa, Ingrid Leticia M. org. III. Silva, Reginaldo Conceição da. org. IV. Título V. Série.

CDU 39

CDD 301

Índice para catálogo sistemático

1. Antropologia 301

ESTA OBRA TAMBÉM ENCONTRA-SE DISPONÍVEL

EM FORMATO DIGITAL.

CONHEÇA E BAIXE NOSSO APLICATIVO!



2017

Foi feito o depósito legal conf. Lei 10.994 de 14/12/2004
Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da Editora CRV
Todos os direitos desta edição reservados pela: Editora CRV
Tel.: (41) 3039-6418 - E-mail: sac@editoracr.com.br
Conheça os nossos lançamentos: www.editoracr.com.br

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Conselho Editorial: Comitê Científico:

Aldira Guimarães Duarte Domínguez (UNB)	Angelo Aparecido Priori (UEM)
Andréia da Silva Quintanilha Sousa (UNIR/UFRN)	Arnaldo Oliveira Souza Júnior (UFPI)
Antônio Pereira Gaio Júnior (UFRRJ)	Carlos Ugo Santander Joo (UFG)
Carlos Alberto Vilar Estêvão (UMINHO – PT)	Dagmar Manieri (UFT)
Carlos Frederico Dominguez Avila (UNB)	Edison Bariani (FCLAR)
Carmen Tereza Velanga (UNIR)	Elizeu de Miranda Corrêa (PUC/SP)
Celso Conti (UFSCar)	Fernando Antonio Gonçalves Alcoforado (Universitat de Barcelona, UB, Espanha)
Cesar Gerónimo Tello (Univer. Nacional Três de Febrero – Argentina)	Giovani José da Silva (UNIFAP)
Elione Maria Nogueira Diogenes (UFAL)	José de Ribamar Sousa Pereira (Exército Brasileiro/Ministério da Defesa)
Élsio José Corá (UFFS)	Liv Rebecca Sovik (UFRJ)
Elizeu Clementino (UNEB)	Marcelo Paixão (UFRJ e UTexas - US)
Francisco Carlos Duarte (PUC-PR)	Maria Schirley Luft (UFRR)
Gloria Fariñas León (Universidade de La Havana – Cuba)	Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Guillermo Arias Beatón (Universidade de La Havana – Cuba)	Ricardo Ferreira Freitas (UERJ)
Jailson Alves dos Santos (UFRJ)	Sergio Augusto Soares Mattos (UFRB)
João Adalberto Campato Junior (UNESP)	Silvia Maria Favero Arend (UDESC)
Josania Portela (UFPI)	Sonia Maria Ferreira Koehler (UNISAL)
Leonel Severo Rocha (UNISINOS)	Suyanne Tolentino de Souza (PUC-PR)
Lídia de Oliveira Xavier (UNIEURO)	
Lourdes Helena da Silva (UFV)	
Maria de Lourdes Pinto de Almeida (UNICAMP)	
Maria Lília Imbiriba Sousa Colares (UFOPA)	
Maria Cristina dos Santos Bezerra (UFSCar)	
Paulo Romualdo Hernandes (UNICAMP)	
Rodrigo Pratte-Santos (UFES)	
Sérgio Nunes de Jesus (IFRO)	
Simone Rodrigues Pinto (UNB)	
Solange Helena Ximenes-Rocha (UFOPA)	
Sydione Santos (UEPG)	
Tadeu Oliver Gonçalves (UFPA)	
Tania Suely Azevedo Brasileiro (UFOPA)	

Este livro foi avaliado e aprovado por pareceristas *ad hoc*.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

Versão final

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por: **I** - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

*(Presidência da República [Casa Civil],
Subchefia para Assuntos Jurídicos:
Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007)*

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

APRESENTAÇÃO

O reconhecimento formal da sociodiversidade brasileira é recente. Tal fato se concretiza com a Promulgação da Política de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais no ano de 2007. Tendo como precursor histórico a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais assinada em 1989, tendo a sua ratificação no Brasil em 2004.

Um dos grandes desafios da legislação brasileira no sentido de garantir esse reconhecimento foi traçar os parâmetros que permitissem organizar os grupos por meio da autodefinição como povos e comunidades tradicionais. Nesse sentido, três foram as questões consideradas relevantes para se alcançar o maior número de grupos possível: a compreensão da dinâmica da tradição; a possibilidade da autodefinição e a imbricação entre território e identidade.

Importante ressaltar que a tradição aqui referida, extrapola a essência da tradição, valorizando também a sua dinamicidade, impedindo que as transformações ocorridas com o passar do tempo, sejam levantadas como forma de questionar a legitimidade desses povos e comunidades para lutar pelo reconhecimento de seu território por meio da elaboração de políticas públicas de natureza étnica. Já a autodefinição, nesse contexto, torna-se relevante por se constituir, no âmbito legal, um elemento que rompe com as correntes da “identificação biologizada”, considerando outros fatores como o modo de vida, por exemplo. Do mesmo modo, essa concepção de território suscetível a transformações, em detrimento do caráter estático, acompanha o dinamismo da tradicionalidade, com implicações significativas para a determinação identitária.

Não é fácil se enveredar pelos caminhos da tradicionalidade. Elementos como o conflito estão sempre presentes pelo

caminho. Afinal, uma das ações recorrentemente encontrada quando se estuda este tema são as constantes disputas desses povos e comunidades seja por território, modo de vida, valorização da cultura etc.

A leitura desta obra, certamente contribuirá para uma melhor compreensão dos elementos que estão imbricados nas reivindicações pela efetivação dos direitos à sociodiversidade, bem como para a valorização desses povos e comunidades tradicionais que historicamente travam lutas homéricas contra o poder capitalista que tenta se justificar em nome do desenvolvimento a qualquer custo.

*Prof. Ms. Jorge Luís de Freitas Lima
Benjamim Constant-AM, Junho 2017.*

Versão final

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>Prof. Ms. Jorge Luís de Freitas Lima</i>	

PREFÁCIO	13
<i>Prof. Dr. Celso Ferrarezi Junior</i>	

PRÓLOGO	19
<i>Prof. Ms. Reginaldo Conceição da Silva</i>	

POVOS INDÍGENAS

TEU OLHAR NÃO É O MEU, MINHA CULTURA É DIFERENTE DA TUA JUNTOS FAREMOS O MUNDO MELHOR.....	27
<i>Almir Narayamoga Surui</i> <i>Walesoetxaigh Paiter Bandeira Surui</i>	

DIAMANTES DE SANGUE NA AMAZÔNIA BRASILEIRA	31
<i>Reginaldo Trindade</i>	

EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: um novo modelo de educação para o povo <i>Paiter Surui</i>	47
<i>Chicoepab Surui Dias</i> <i>Nauama Dias Surui</i>	

POVOS POMERANOS

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: do impacto do GT de Transição na criação do conselho de povos e comunidades tradicionais	59
<i>Carmo Thum</i>	

CONHECENDO OS POVOS TRADICIONAIS: tradição e definição	75
<i>Ivan Seibel</i>	

UM TRADICIONAL CASAMENTO POMERANO EM ESPIGÃO DO OESTE (RO): a “Pomerânia Amazônica”	83
<i>Jorcy Foerste Jacob</i> <i>Jorge Kuster Jacob</i>	

“POMERANOS” E “AFROS”: memórias sociais inquietas	99
<i>Marcos Teixeira de Souza</i>	

A COOFICIALIZAÇÃO DO POMERANO EM SANTA
MARIA DE JETIBÁ (ES): percepções e projeções..... 115
Luana Cyntia dos Santos Souza

REINADO DO DUQUE BARNIM 'I' DA POMERÂNIA
(1220-1278).....133
José Carlos Heinemann

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE AGRICULTORES FAMILIARES

É SIGNIFICANTE A RELAÇÃO NEGATIVA ENTRE O
ESTADO CIVIL E A DECISÃO NOS GASTOS DE
COMUNIDADES TRADICIONAIS DO TERRITÓRIO
RURAL VALE DO GUAPORÉ-RO.....147
Aurélio Ferreira Borges
Maria dos Anjos Cunha Silva Borges
Sérgio Nunes de Jesus
Silvia de Azevedo Lima

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

MAPA CARTOGRÁFICO E OS POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS: para além dos desafios epistêmicos.....159
Davy's Sleman de Negreiros
Ingrid Leticia Menezes Barbosa
Reginaldo Conceição da Silva
Sérgio Nunes de Jesus

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE RIBEIRINHOS

AS COMUNIDADES TRADICIONAIS E AS IDENTIDADES
DAS POPULAÇÕES RIBEIRINHAS173
Nair Ferreira Gurgel do Amaral

COMUNIDADES TRADICIONAIS DA MAÇONARIA

TUDO QUE É SÓLIDO SE DESMANCHA NO AR:
convencionalismo maçônico numa visão sociológica193
Davy's Sleman de Negreiros
Ingrid Leticia Menezes Barbosa
Reginaldo Conceição da Silva
Sérgio Nunes de Jesus

SOBRE OS AUTORES.....203

PREFÁCIO

Todos podem ser milho, mesmo sem que haja um único pé igual ao outro. Porém, para a além de ser milho, existe o direito de ser feijão [...].

Saí de São Paulo rumo à Amazônia com 15 anos. Em São Paulo, conhecíamos dois tipos de gente: ricos e pobres. Eu pertencia ao segundo grupo e, por isso, tive que migrar. Cidades grandes como São Paulo sempre tiveram problemas para reconhecer as diferenças de grupo. Parece ser uma questão de cidadania que todos sejam “iguais”, mesmo não sendo. Assim, aprendi, desde pequeno, a encarar a grande cidade como um milharal sem fim, um oceano de pés de milho. E demorei um pouco de tempo para compreender como todos podiam ser milho se não havia um único pé igual ao outro. O que parecia valer ali era a diferença individual. É como se a consciência do direito individual e um único sentimento de “pertença à cidade” prevalecessem sobre todos os outros. Nem a família da gente tinha tanto valor assim. A gente casava, sumia no mundo e telefonava para a família uma vez por mês para dizer que estava vivo, isso quando telefonava. No Natal, aparecia para dar e receber presentes, comer um frango e sumir de novo. É como se a vida de cada um valesse tanto mais do que a vida do grupo, que este nem importância tivesse.

O fenômeno das tribos urbanas e o reconhecimento das diferenças de comunidades internas à cidade, por exemplo, de comunidades de migrantes como os orientais do Bairro da Liberdade, são fenômenos recentes em São Paulo, fenômenos que ainda causam estranheza a muitas pessoas. Um grupo de góticos andando em um *shopping*, por exemplo, ainda desperta a atenção da vigilância e o medo de muitos transeuntes. O individualismo, na cidade grande, é um traço forte do povo. Ali, cada um é um e ponto. É difícil se enxergar como “um

em comunidade” quando um oceano de individualidades parece nos manter permanentemente afogados. O pertencimento a uma comunidade só agora está sendo descoberto. Só muito recentemente, está fazendo mais sentido ser crente, católico ou umbandista, se torcedor da Fiel ou da Mancha, ser japonês ou italiano, ser gótico ou *skinhead*. Só recentemente, está fazendo sentido dizer isso acima de dizer “sou paulistano”. Os habitantes das cidades grandes demoraram, mas acabaram percebendo a importância de “ser um em comunidade” para alguém da cidade gigante. Insistindo no exemplo de São Paulo, para alguém da pauliceia desvairada existe o “um em comunidade” que, finalmente, está acordando da megalomania do paradoxal gigantismo-individualista do “um em milhões”.

Mas, por que estou lembrando dessas coisas paulistanas aqui? Porque, quando cheguei à Amazônia, encontrei uma visão de mundo muito diferente. Não havia ali o “um em milhões”, mas o “um em comunidade”. Com um espanto enorme, descobri que, antes de dizer que eram amazônidas ou rondonienses ou amazonenses, por exemplo, o povo da região gostava de ser identificado como “ribeirinho”, “seringueiro”, “indígena”, “quilombola”, “morador da linha 9”, “filho do Seu Joás”. Havia um sentimento de pertença que eu nunca tinha visto. Havia, orgulhosamente arraigado em cada pessoa, um sentimento de “um em comunidade” que me deixava tonto de tanta beleza. Não havia aquele paradoxal gigantismo-individualista do cidadão do indescritível, de ser parte de um todo desconhecido, mas, ao contrário, um contentamento profundo por fazer parte daquele pequeno grupo, daquela conhecida comunidade, daquele montinho de gente que produzia farinha d’água no Cuniã ou que tecia cestas maravilhosas de fibras naturais entre os índios da etnia *Oro Nao*. As pessoas ali se viam como parte de um algo muito menor, muito mais restrito, muito mais característico, muito mais pessoalizado, muito mais identitário, muito mais [...] típico e tradicional. Foi quando comecei a aprender o que significava ser “um em

comunidade”, o que significava fazer parte das comunidades “típicas” e “tradicionais”.

Essa descoberta foi um choque imenso para minha alma paulistana. Cada vez que eu retornava a São Paulo, eu me sentia apenas milho naquele oceano de individualidades. Comecei a sentir necessidade de perguntar sobre meus ancestrais italianos e descobri, aterrorizado, que aquilo só fazia sentido no Bairro do Bexiga, e uma vez por ano, quando a italianada velha de São Paulo fazia uma festa com polenta e macarrão. Isso, hoje, mudou bastante, como disse. Mas, já era diferente na Amazônia desde sempre.

Foi na Amazônia, convivendo com as comunidades geograficamente mais isoladas tão abundantes na região, que descobri que, para além de ser milho, também existe o direito de ser feijão, cupuaçu, banana, margarida ou alecrim. E, ainda assim, ser vivo e ser um. Foi ali que aprendi que a individualidade e seus direitos não conflitam como a vida em pequenas coletividades, pelo contrário: são as comunidades que nos outorgam muito do que somos individualmente. Ali, aprendi a me enxergar como “um em comunidade” e a perceber que as marcas identitárias de uma comunidade dizem respeito não apenas a questões de ordem social, mas a questões intrínsecas de nossa própria condição humana. Os seres humanos têm uma necessidade inescapável de preencher seu sentimento natural de pertença com algum “registro de filiação”. Indígena, negro, ribeirinho, maçom, católico, *funkeiro*, da quadrilha do Zé Maneta ou da família da Dona Wanda [...] algum registro de filiação é necessário. É cognitivamente imperativo preencher essa linha no formulário de nossa personalidade. E, finalmente, aquela parte da humanidade que tinha se esquecido dessa necessidade está redescobrimo isso. Em muitos lugares, porém, isso nunca foi esquecido. A Amazônia é um desses lugares.

Por isso, me chamou muito a atenção de que este livro tenha nascido no coração da Amazônia. Muitos dos autores dos capítulos que o compõem são amigos queridos que têm

dedicado parte significativa de suas vidas não apenas ao estudo, mas a um intenso trabalho de fortalecimento das marcas identitárias das comunidades amazônidas. Sempre aprendi muito com eles e suas paixões por essas comunidades. Para ser bem sincero aqui, eu que trabalhei por vinte anos junto a indígenas, ribeirinhos e extrativistas, compreendo bem o que eles sentem quando estão trabalhando junto a essas comunidades, e creio ser o mesmo que eu sentia: aquela linha de filiação do nosso formulário da personalidade sendo preenchida, com a nossa própria caneta, com a nossa cor de tinta, com a nossa letra. É nas relações de alteridade que nos descobrimos, que nos refiliamos, que nos identificamos como “um” e como “um em comunidade”, que nos vemos felizes entendendo que é possível ser feijão com outros feijões no milharal, cupuaçu com outros cupuaçus no bananal, jatuarana com outras jatuaranas no cardume de piaus.

A experiência de mais de duas décadas junto às comunidades amazônidas me mostrou que é somente quando nos tornamos capazes de reconhecer a pertença como uma condição para a felicidade, que passamos a dar valor a isso. E, muitos de nós, tivemos que aprender isso em outras comunidades que não as nossas. Tivemos que olhar, conviver, sentir inveja desse sentimento de ser “um em comunidade”, para nos descobrir como seres também *filiados*. Aí, então, é que ressurgem a família, o clube de motociclistas, a igreja, a sociedade secreta, a categoria profissional, a origem étnica, a vila em que nascemos. Aí, ressurgem as marcas identitárias, não mais como um peso perdido na História, mas como uma necessidade e um prazer indescritível. É no reconhecimento de que encontrar outros como nós e nos identificar a eles é mais do que um direito, é uma necessidade humana, que nasce o respeito à própria identidade e, por conseguinte, à identidade alheia. É apenas quando reconhecemos que a diversidade vai além do individualismo, que existe uma *diversidade-unificante* que nos torna sinérgicos na vida comunitária, quando entendemos

o valor do grupo como referência próxima para além do próprio eu, que somos capacitados para respeitar. Fomentar esse processo de aprendizado do valor da comunidade e ressaltar os valores da identidade de grupo, para mim, constituem os maiores valores deste livro.

Ao ler as descrições e depoimentos que este livro contém sobre algumas das comunidades típicas do Brasil, não fará nenhum sentido tomá-los como mera informação. Não se trata, aqui, de dizer como é o milho e como é o feijão. O que você tem em mãos, caro leitor, é uma oportunidade muito mais do que um livro: uma oportunidade de escrever um pouco mais na sua linha de filiação, aquela que fica no formulário da sua personalidade. É a oportunidade de preencher mais a vida com os saberes da alteridade que permitem identificar os valores alheios como forma de valorizar os próprios. É a oportunidade de adentrar respeitosamente a vida em comunidade dos outros para se perceber dentro da sua própria comunidade. É a oportunidade de sentir uma “inveja santificada” do sentimento de pertença alheio, para descobrir a própria necessidade de “pertencer” cada vez de forma mais completa, mais prazerosa e mais racional. Este livro é um convite ao respeito à diversidade social brasileira. Por isso, me deu tanta alegria escrever essas tortas linhas aqui. E, por isso, tenho grande satisfação em convidar você a continuar essa leitura que condena a monocultura, que abre espaços de respiração para todas as plantas dessa imensa roça brasileira, que nos faz orgulhosos de ser, cada um de nós, um em comunidade.

*Prof. Dr. Celso Ferrarezi Junior
Alfenas-MG, Junho 2017.*

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

PRÓLOGO

Falar em Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) no contexto da região Norte do Brasil, requer levantar múltiplas reflexões a partir de vivências e de práticas de pesquisa sob as diversas situações e práticas sociais aliadas aos espaços em que as identidades coletivas se permitam, em via de mobilização participativa, na perspectiva dos saberes e no olhar sobre o legado herdado de seus ancestrais, sejam mítico, familiares, ou ainda adquirido pela relação de ‘pertencimento’ que os povos possuem com a memória e com a cultura internalizada.

Neste sentido, a coleção *Povos e Comunidades Tradicionais* lança novos olhares sobre as memórias de grupos socialmente diferenciados e que mantém forte relação com suas origens e com suas práticas que, de modo algum os diferenciam, mas os identificam, ao mesmo tempo, em que, alicerçada pelo viés coletivo das práticas culturais, são capazes de manter a posse de bens materiais e imateriais vinculando modos distintos de vida.

Organizada em duas partes, Povos Tradicionais e Comunidades Tradicionais, nesta obra, os autores discorrerão na primeira parte sobre os Povos Indígenas e os Povos Pomeranos. Já na segunda parte discorrerão sobre as Comunidades Tradicionais de Agricultores Familiares; Comunidades Tradicionais de Matriz Africana; Comunidades Tradicionais de Ribeirinhos e ainda Comunidades Tradicionais da Maçonaria.

Os Povos Indígenas, com foco no Povo Paiter Surui, tem no ensaio *Teu olhar não é o meu, minha cultura é diferente da tua juntos faremos o mundo melhor*, de autoria de *Almir Narayamoga Surui* e *Walesoetxaigeh Paiter Bandeira Surui* que consideram a afirmação da identidade – essa permeada pela valorização da cultura e da entrada no ‘mundo da tecnologia’ e possibilita novas formas de ver o mundo.

Em seguida, o Povo Indígena Cinta Larga tem no ensaio *Diamantes de sangue na Amazônia brasileira* escrito pelo Procurador da República, o *Dr. Reginaldo Trindade* – que sistematiza parte de sua história memorizada através da leitura que o autor faz do Filme ‘Diamante de Sangue’; também ilustra a exploração de garimpo desse mineral em terras do Povo Cinta Larga. O estudo versa sobre mineração em terra indígena além de apontar caminhos de uma agenda capaz de conduzir novos estudos sobre estas questões em plena Amazônia Brasileira.

A seção volta para o Povo Paiter Surui em *Educação escolar indígena: um novo modelo de educação para o povo Paiter Surui*, escrita por *Chicoepab Surui Dias* e *Nauama Dias Surui*. A questão da educação escolar indígena é abordada de maneira narrativa o processo da educação tradicional dos ‘pequenos’ Paiter Surui. Esta narrativa já nos direciona a pensar ‘qual o modelo de educação anseia os indígenas’? Há forte convicção de que os modelos de educação escolar e educação indígena sejam na formação de professores, sejam nas escolas, devam respeitar os conhecimentos tradicionais já consolidados nas atividades culturais do Povo Paiter Surui.

Em sequência, aos Povos Tradicionais, a obra apresenta cinco ensaios – esses que versam sobre o Povo Tradicional Pomerano. O primeiro deles, com o tema: *Povos e Comunidades Tradicionais: do impacto do GT de transição na criação do conselho de povos e comunidades tradicionais*, escrito pelo professor e pesquisador *Carmo Thum*. O autor apresenta breve panorama da criação do Conselho de Povos e Comunidades Tradicionais, direcionando seu olhar para o grupo de trabalho ‘transição’, no II Encontro Nacional que discutiam o Plano do Conselho. Assim, pela primeira vez, desde o início das discussões, o *Povo Pomerano* ganha visibilidade em um documento oficial de reconhecimento identitário no cenário nacional.

Conhecendo os povos tradicionais: tradição e definição, escrito pelo pesquisador *Ivan Seibel* evidencia em seu texto que ‘Todo estudioso dos povos tradicionais no Brasil irá

se deparar com o mosaico cultural, étnico e linguístico que se formou a partir da grande diversidade de origem dos diferentes grupos populacionais aqui existentes. O grupo mais numeroso é o afrodescendente, seguido por grande número de grupos menores como o dos ciganos, dos pomeranos, dos indígenas e de tantos outros'. Deixando claro a importância do pesquisador a partir da identificação desses saberes instituídos em cada Povo ou Comunidade pesquisada.

UM TRADICIONAL CASAMENTO POMERANO EM ESPIGÃO DO OESTE (RO): A “POMERÂNIA AMAZÔNICA”, escrito a quatro mãos pelos pesquisadores *Jorcy Foerste Jacob* e *Jorge Kuster Jacob* que afirmam ‘o presente texto pretende por meio de um tradicional casamento pomerano descrever este povo de Rondônia, especialmente no município de Espigão do Oeste-RO, intitulado por nós, de a [Pomerânia Amazônica]. E para entender a sua identidade histórica e cultural procuramos buscar elementos de sua tradição no estado do Espírito Santo’. A narrativa ilustra a continuidade da tradição Pomerana, marcada não somente pelo ritual de casamento, mas por diversos elementos da cultura singular da tradição herdada e mantida por muitas gerações de Pomeranos em Rondônia.

“Pomeranos” e “Afros”: *memórias sociais inquietas*, escrito pelo professor e pesquisador *Marcos Teixeira de Souza* que retoma a questão da entrada dos Pomeranos na Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, bem como a dos afrodescendentes, na luta por identidades e defesa de territórios.

A COOFICIALIZAÇÃO DO POMERANO EM SANTA MARIA DE JETIBÁ (ES): percepções e projeções, autoria de *Luana Cyntia dos Santos Souza*, escreve um ensaio com foco na cultura vinculada pela língua Portuguesa e, sobretudo, pela língua Pomerana, ainda falada no interior das comunidades onde a cooficialização representa um movimento coletivo de fomento à identidade Pomerana no Espírito Santo.

Reinado do Duque Barnim ‘I’ da Pomerânia (1220-1278), de perspectiva historiográfica escrito pelo pesquisador

José Carlos Heinemann, traz um ensaio de natureza histórica do Povo Pomerano. Essa breve reconstrução historiográfica nos possibilita conhecer a Pomerânia e seu Duque, a memória e a igreja medieval.

As Comunidades Tradicionais de Agricultores Familiares ganha destaque na obra com o ensaio: ***É significativa a relação negativa entre o estado civil e a decisão nos gastos de comunidades tradicionais do Território Rural Vale do Guaporé-RO***, dos autores *Aurélio Ferreira Borges, Maria dos Anjos Cunha Silva Borges, Sérgio Nunes de Jesus e Silvia de Azevedo Lima*. Neste, o modo de vida e os aspectos socioeconômicos das mulheres que vivem no campo são apontados de maneira clara e sistematizada. Com forte impacto capaz de provocar novos estudos e, a partir deles, fomentar políticas públicas para as mulheres no âmbito municipal, estadual e nacional.

No que tange aos contextos das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, podemos observar no ensaio ***Mapa cartográfico e os povos e comunidades tradicionais: para além dos desafios epistêmicos***, autoria de *Davy Sleman de Negreiros, Ingrid Leticia Menezes Barbosa, Reginaldo Conceição da Silva e Sérgio Nunes de Jesus*. Os autores apontam a contribuição do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia em trazer à tona as novas identidades coletivas presentes no Bioma Amazônico, sobretudo, aquelas que, pelo processo de mobilização, elaboram mapas situacionais evidenciando lutas por reconhecimento e por território com breve olhar nos povos e comunidades de terreiro.

A Comunidade Tradicional de Ribeirinhos é representada nesta coletânea com a seguinte temática: ***As comunidades tradicionais e as identidades das populações ribeirinhas***, da professora *Nair Ferreira Gurgel do Amaral*. Alinhada às discussões sobre identidade, e conhecedora dos ‘beiradões’, a autora faz uma breve apresentação sobre o conceito de ‘comunidade tradicional e identidade’ e sua relação com os aspectos

distintos da cultura e as formas de saberes inerentes às práticas sociais nas comunidades tradicionais ribeirinhas.

A obra finda com a temática das Comunidades Tradicionais da Maçonaria com o ensaio, ***Tudo que é sólido se desmancha no ar: convencionalismo maçônico numa visão sociológica***, escrita por Davys Sleman de Negreiros, Ingrid Leticia Menezes Barbosa, Reginaldo Conceição da Silva e Sérgio Nunes de Jesus, pautam-se no estudo ‘rito’ que, vincula-se aos saberes específicos de um grupo e aciona, de forma bem arquitetada, ao conceito de identidade. O caráter inovador, abre, assim como os demais ensaios, nova frente de estudos nos campos da sociologia, da geografia, da antropologia e de tantos campos do conhecimento.

A coleção “Coleção Povos e Comunidades Tradicionais” na sua primeira obra, configura-se um marco que, como sinaliza o título “perspectivas além da epistemologia”, promissor a novos horizontes acadêmicos e, ao mesmo tempo, de conhecimento social acerca dos *Povos e Comunidades Tradicionais* presentes na Amazônia e, sobretudo, no Estado de Rondônia.

*Prof. Ms. Reginaldo Conceição da Silva
Porto Velho-RO, Junho 2017.*

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

POVOS INDÍGENAS



Crédito da Imagem: Ubiratan Gamalodtaba Surui, *Gamebey*
(Associação Metareilá do Povo Indígena Surui).

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

TEU OLHAR NÃO É O MEU, MINHA CULTURA É DIFERENTE DA TUA JUNTOS FAREMOS O MUNDO MELHOR

Almir Narayamoga Surui
Walesoetxaigeh Paiter Bandeira Surui

Algumas palavras...

O Brasil é um país onde convivem diversas culturas, onde vivem povos indígenas de aproximadamente 305 povos com 274 línguas diferentes (IBGE, 2013). Em Rondônia os 52 povos contatados ocupam 27 terras indígenas, sendo que apenas 21 estão demarcadas e homologadas.

Esses povos tiveram tempo diferente de contato com o não indígena, que costumam chamar de “brancos”, e em período onde houveram muitas mortes de ambos os lados, porém só havendo registro do lado dos não indígenas. Pouco ou quase nada se tem das mortes dos indígenas devido a doenças para as quais não tinham proteção e resistência física.

No período antes do contato os indígenas eram vistos ou como selvagens ou como aqueles que impediam o desenvolvimento do Brasil.

Com cultura diferente os indígenas buscaram afirmar sua identidade enquanto povo, já os que não resistiram a pressão das novidades do novo mundo que era aberto a sua frente, perderam a língua e a cultura.

Almeida Silva (2010) traz em sua tese de doutorado a preocupação dos indígenas com o território e a identidade tendo a cultura como um dos “marcadores culturais”, o que se reflete na forma como se dar a relação dos povos indígenas com a sociedade envolvente.

O ‘pós’ contato traz novas relações e tecnologias antes desconhecidas, algumas assimiladas facilmente e outras com dificuldades. O olhar do indígena e o do não indígena são sempre tratados com visões que vem geralmente do “branco” e em raríssimas vezes do próprio indígena, que passam a ser meras citações em artigos e publicações.

Tecnologia e povos indígenas

O envolvimento com a tecnologia do não indígena trouxe nova formas de se organizar, principalmente na forma de fazer agricultura, nos adornos corporais sendo substituídos por roupas e por último nas técnicas e uso da internet.

No ‘pós’ contato tudo era novidade e queríamos mostrar a todos como produzíamos, nossa relação com a floresta e como educávamos nossos filhos. O não indígena nos dava facão, espelhos, panelas, roupas, doenças e seu olhar que em alguns era de compaixão, como se fossemos pessoas carentes e necessitados de bens de seu mundo. Nós, não entendíamos o porquê, mas sempre gostamos de tecnologias que facilitassem nossas vidas na produção e no fazer doméstico. Dávamos aos não indígenas água pura, comida sem agrotóxico, noites em volta da fogueira dentro das malocas, nossa sabedoria e amor a floresta.

Depois de um tempo entendemos que a troca entre nós estava nos causando dependência aos povos indígenas dos produtos dos “brancos” e que nem todos queriam nossa amizade, da mesma forma como muitos de nós não queriam viver no mundo do deles.

Não queríamos ser domesticados e nem doméstica, não nos interessa sermos vistos como coitadinhos, esse é um olhar que não queremos. Nos interessa mudar o olhar preconceituoso que sentimos em alguns “brancos” e também em alguns indígenas. Nosso envolvimento na tecnologia e na economia tem como base nossa cultura com um pouco da cultura do outro, de maneira tal que a convivência com o mundo do “branco” seja de respeito a nossa língua, forma de ver o mundo, economia e organização.

Os Paiter Surui povo indígena que vivem em Rondônia na Terra Indígena Sete de Setembro são um exemplo de como se dar a relação, estes têm como princípio o uso da tecnologia

tradicional com as novas tecnologias adquiridas dos não indígenas (CARDOZO, 2011).

A luta por manter a identidade dos indígenas tem levado a confronto com alguns “brancos” cujo olhar sobre estes é de que não possam acessar ideias ou projetos que tragam e fortaleçam a autonomia, principalmente se tratando de novas tecnologias.

Percebemos que muitos interferem com o discurso de tentar ajudar e, no entanto, prejudicam, a exemplo da interferência de alguns órgãos que mandam seus antropólogos para investigar conflitos em terras indígenas e estas pessoas nunca conviveram na terra indígena, não conhecem a cultura e nem as relações sociais e as formas de organizações do povo, ficam no máximo dois dias ou uma semana e já tiram conclusões baseadas em seus ensinamentos adquiridos em seus cursos ao longo de suas vidas.

Muitos querem nos ver como estão lá nos livros didáticos, que geralmente não trazem a realidade indígena, ou que a visão é de um povo contatado no ano de 1500.

Com cultura diferente queremos manter nosso fazer cultural, nossa língua, nossa forma de nos organizarmos, porém tem coisas que gostaríamos muito de mudar e estamos mudando, para facilitar nossa vida e a relação com o não indígena que quer nos ver ora como selvagens ora como “civilizados”. Temos avançado nos tratos da agricultura com instrumentos e maquinários que ajudam a melhorar a produção e, ao mesmo tempo, mantermos nossas roças tradicionais. O acesso a internet nos colocou definitivamente com um olhar sobre o mundo dos não indígenas e destes sobre nós. Passamos a conhecer mais de perto o preconceito e também a manifestá-lo, pois tem muitos de nós que não conseguem perceber que tem problemas nas duas formas de olhar.

O peso de todos os anos em que os colonizadores tentam destruir nossa cultura, ficaram mais evidente ao passo que passamos a frequentar escolas e universidade e a ter acesso as redes sociais na internet. Mas também passamos a entender que temos muitas pessoas que lutam juntos na defesa de nossos direitos e que nem todo “branco” é inimigo.

Assim, percebemos que o meu olhar, a minha cultura e a sua podem ser diferentes, mas que as nossas diferenças podem ser razão para juntos fazermos um mundo melhor.

REFERÊNCIAS

CARDOZO, Ivaneide Bandeira. **Iway e Metare**: a marca do território *Paiteer* Surui. UNIR: Porto Velho-RO, 2012. Disponível em: <www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2013/>. Acesso em: 02 mar. 2017.

SILVA, Adnilson de Almeida. **Territorialidades e identidade dos coletivos *Kawahib* da Terra indígena *Uru-eu-wau-wau* em Rondônia**: “Orevaki Are” (reencontro) dos marcadores territoriais. Tese de Doutorado em Geografia. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

Versão final

DIAMANTES DE SANGUE NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Reginaldo Trindade

Para pensar...

O filme *Diamante de Sangue* (*Blood Diamond*), estrelado pelo ganhador do Oscar Leonardo DiCaprio, conta a história sangrenta da exploração de diamantes no continente africano e como as guerras e a violência ali praticadas estavam/estão intimamente associadas à pedra preciosa.

A questão foi/é tão séria que a ONU – Organização das Nações Unidas, pressionada pelo banho de sangue que vinha ofuscando o brilho das tão preciosas pedras nas joalherias dos países ricos, acabou por aprovar um mecanismo para certificar os diamantes em todo o mundo (o Certificado de Kimberley).

É uma espécie de selo de qualidade. De pedigree do diamante – como se se dissesse que determinada gema é limpa, pura e sua exploração e comercialização não está vinculada a guerras, violência, desolação.

A ideia não é inédita. No presente e no passado tivemos iniciativas semelhantes. Aqui e no exterior.

Comecemos por ontem

Ao tempo da épica batalha travada pelos abolicionistas ingleses para extirpar o câncer da escravidão e do tráfico negro do Império Britânico, umas das medidas adotadas foi justamente implementar estratégias para assegurar que apenas

o açúcar “limpo”, proveniente de canaviais onde não se praticava a escravidão, fosse comercializado.

No Brasil, há alguns anos, alguns procuradores do Ministério Público Federal – MPF engendraram um interessante mecanismo em prol do meio ambiente; sistemática que, grosseiramente falando, buscava evitar o consumo de carne bovina cujo gado viesse de áreas que desmatavam, praticavam queimadas, que não observavam as normas protetivas ambientais, enfim.

A despeito das evidentes boas intenções que orientaram a criação do sistema de certificação de Kimberley, incorporado ao direito brasileiro em 2003, fato é que, ao menos em território nacional, ele está longe de cumprir seu desiderato.

É que, não raro, diamantes “sujos”, provenientes de terras indígenas por exemplo, são lavados por evidentes falhas no sistema e vendidos no mercado internacional.

Este texto, então, tenciona demonstrar o quão frágil é o sistema no país, notadamente em relação aos diamantes que têm sido extraídos, sistematicamente, há pelo menos uma década e meia, das terras do Povo Cinta Larga.

Acima de tudo, explorar-se-á o flagelo dessa sofrida comunidade indígena – *relegada pelo Estado Brasileiro; ávida por dias melhores.*

Breve histórico da questão Cinta Larga

“A guerra mais justa de todas é a guerra contra selvagens”, disse-o Theodore Roosevelt, no seu material: “Winning of the West” (“A Conquista do Oeste”, 1924), depois de ter visitado o Brasil e participado de verdadeira epopeia na selva amazônica.

O ex-presidente americano, juntamente com o Marechal Rondon, na época ainda coronel, mapearam o Rio da Dúvida, depois rebatizado de Rio Roosevelt, nas terras do Povo Indígena Cinta Larga.

O mesmo curso d’água, desbravado pelos *dois homens maiores que a vida*, deu nome a uma das quatro terras

indígenas do Povo Cinta Larga e também a um garimpo de diamantes que desde o alvorecer do novo milênio assola a comunidade: o mundialmente famoso “Garimpo do Roosevelt”, que, curiosamente, não se localiza na Reserva Roosevelt, mas no Parque Indígena Aripuanã.

A exploração ilegal e criminosa fez irromper um conflito interétnico que já produziu a morte de dezenas, quiçá centenas de pessoas, índias ou não. Apenas em abril de 2004, quando o conflito atingiu, até agora, sua face mais brutal, 29 garimpeiros morreram de uma só vez.

O Governo do Brasil tem falhado gravemente na sua missão constitucional e até moral de *socorrer a comunidade índia, que tanto precisa, há tanto tempo, de sua ajuda*.

Os gritos de socorro, manifestados inúmeras vezes, têm encontrado ouvidos indiferentes na Capital da República

O Ministério Público Federal em Rondônia – MPF/RO fez, anos a fio, tudo que estava a seu alcance para cumprir seu sacerdócio. Só dentre ações civis públicas e recomendações foram bem mais de vinte as ofertadas. Mais de quatrocentas reuniões realizadas...

Conseguiu muito pouco – para não dizer nada. O Povo Cinta Larga sofre hoje, provavelmente, mais até do que sofria há treze anos, quando 29 vidas se perderam e se iniciou a atuação ministerial mais intensa.

“Fazer muito, conseguir pouco” tem sido o paradoxo da atuação ministerial. Jamais perder a fé, o desafio. Para consolo, a circunstância de que quanto maiores os reveses, mais a instituição tem trabalhado e se inspirado para buscar alternativas.

O Povo Cinta Larga luta, nesses anos todos, uma guerra hercúlea e injusta contra o preconceito, a intolerância e a má vontade/ineficiência do Governo Federal. *O custo da felicidade tem sido alto, quase impagável para os índios.*

E a problemática é tão grave hoje quanto era naquele fatídico abril de 2004. O mesmo contexto explosivo perdura: existência dos diamantes; povo indígena agonizando por falta de tudo; *omissão selvagem do Governo Federal*, preenchida por imensa quantidade de pessoas interessadas em lucrar às custas da desgraça indígena.

Para piorar o quadro, atualmente *a tristeza indígena está invisível aos olhos do Brasil. O Governo se faz surdo aos clamores. O Povo Cinta Larga não existe. Resiste.*

E, para desespero ainda maior do povo tradicional, hoje se assiste a um contexto absolutamente desolador, com tudo que não presta tendo acesso ilimitado à aldeia: bebidas alcoólicas, prostituição, armas de fogo, drogas, estupros.

Hoje, casamentos espúrios – uniões entre garimpeiros e índias adolescentes, de 13 ou 14 anos, ou anciãs, de mais de 60 anos, apenas para ter acesso ao rico território – são cada vez mais comuns.

Se há treze anos havia um risco de confronto entre garimpeiros e índios, hoje, a par desse risco, existe um talvez até maior – o receio de embate entre os próprios índios.

A propósito, em 2015 essa ameaça quase se converteu em tragédia efetiva, quando a comunidade tencionava fechar o garimpo e uma meia dúzia de índios resistia...

Desatar esse nó, resgatando da cruel e histórica violência a que estão submetidos dois mil seres humanos componentes dessa comunidade indígena da Amazônia Meridional Brasileira, é o desafio que se apresenta.

Mineração em terras indígenas do Brasil

O Constituinte de 1988 preocupou-se, sobremaneira, com a questão indígena no País, fato inédito até então; talvez para (tentar) compensar séculos e mais séculos de descaso, indiferença e violência do Estado Brasileiro para com os povos nativos.

Assim, a Constituição Cidadã buscou constituir todo um sistema de proteção aos interesses das nações indígenas, reconhecendo-lhes a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, direito sobre as terras tradicionais etc., e procurando constituir mecanismos para salvaguarda dessas relevantes questões.

Sabidamente, a exploração mineral em terras indígenas depende de autorização do Congresso Nacional e consulta às comunidades afetadas, sem olvidar da garantia de participação destas nos resultados da lavra (CF, Art. 231, §3º).

Tal dispositivo reclama regulamentação para ser implementado. É dizer, enquanto não sobrevier norma ordinária/infraconstitucional estabelecendo as balizas nas quais essa exploração ocorrerá, toda e qualquer atividade minerária em território indígena será ilícita.

Pelo menos desde o já longínquo ano de 1996 tramita no Congresso Nacional um projeto de lei, de autoria do Senador Romero Jucá, que busca regulamentar a regra constitucional.

Nessas mais de duas décadas, governo e parlamento não conseguiram chegar a um consenso entre os vários interesses envolvidos e, por conseguinte, a questão persiste não regulamentada e sem qualquer horizonte de que vá sê-la em curto, médio e, talvez, até longo período de tempo.

A ausência de regulamentação, todavia, não tem impedido que mineradoras, garimpeiros, atravessadores e financiadores se aproximem de comunidades indígenas e mesmo explorem seus ricos territórios.

Na verdade, as mineradoras, inclusive multinacionais, especulam o quanto podem na ânsia de conseguir qualquer quinhão que seja dentre as ricas terras indígenas.

Elas se aproveitam, inclusive, de uma vacilante posição do DNPM – Departamento Nacional de Produção Mineral, que, em vez de reconhecer sua absoluta incompetência para deliberar a respeito, já que a atribuição é do Congresso Nacional, tem

preferido sobrestar os requerimentos de pesquisa e lavra incidentes no interior e no entorno de terras indígenas.

Especificamente em relação ao Povo Cinta Larga, seu território, que abrange mais de dois milhões e setecentos mil hectares, encontrava-se praticamente todo loteado por requerimentos de pesquisa e lavra de mineradoras, os quais totalizavam quase cinco centenas de pedidos diferentes.

A farra somente encontrou termo quando o Ministério Público Federal em Rondônia ingressou com ação civil pública e, com isso, obteve vitória judicial para proteger, não apenas o interior, mas também o entorno da terra tradicional.

Para se ter uma ideia da indústria especulatória por trás desses “singelos” requerimentos, em inquérito policial que apurava a atuação das mineradoras, sobretudo multinacionais, no garimpo clandestino, a autoridade policial fez consignar, dentre outros:

“[...] que a *VAALDIAM RESOURCES INC.* em matéria publicitária publicada em seu site na Internet afirma ter adquirido, aproximadamente 176.000 *ha.* de áreas de prospecção adjacentes a Reserva Indígena Roosevelt no Estado de Rondônia, onde no Rio Lajes foi estimada a produção de aproximadamente 100.000 quilates de diamantes por mês, com valor de cerca de US\$ 20.000.000,00 (vinte milhões de dólares norte-americanos)” (Inquérito Policial nº 251/2004, aberto pela Polícia Federal em Rondônia).

A circunstância de o requerimento não incidir diretamente no território tradicional era inócua em termos de pressão e assédio sobre a comunidade, uma vez que, não raro, o diamante continuava sendo explorado do interior e meramente “lavado” através de tais áreas adjacentes.

O cancelamento dos requerimentos de pesquisa e lavra, conquanto relevante no conjunto de medidas tendentes a proteger a terra tradicional, não é o bastante para impedir o roubo dos diamantes. O fato é que os controles, em geral, são muito

frágeis e, por conseguinte, as pedras saqueadas dos índios acabam sendo escoadas de uma forma ou de outra.

O certificado de Kimberley

O Certificado ou Processo de Kimberley (Kimberley Process Certification Scheme – KPCS) é um mecanismo criado pela Organização das Nações Unidas, aprovado por sua Assembleia Geral por meio da Resolução nº 56/263, de 13/05/2002, que visa controlar a origem e a comercialização de diamantes brutos.

O propósito maior do sistema, que congrega dezenas de países em todo o mundo, aí incluídos todos da União Europeia, é evitar a compra e venda de diamantes de sangue, ou seja, diamantes procedentes de áreas de conflitos, guerras civis ou mesmo aqueles cuja exploração tenha redundado em lesão a direitos humanos.

A estratégia foi bem recebida pela Anistia Internacional, que declarou dar as *“boas-vindas ao processo de Kimberley como um grande passo na gestão do problema dos diamantes de sangue. Porém, até que o comércio dos diamantes esteja sujeito a um controle obrigatório e imparcial, não haverá garantias efetivas de que todos os diamantes sejam identificados e retirados do mercado”*.

O Processo de Kimberley apresenta duas limitações cruciais

Primeira, a própria definição extremamente restrita do que seria diamante de sangue para efeito de impedir sua comercialização. O conceito incluiu apenas os diamantes brutos utilizados por movimentos rebeldes ou seus aliados para financiar um conflito visando derrubar governos legítimos.

Ou seja, diamantes explorados através de violações de direitos humanos, por mais sérias que possam ser tais violações, acabaram não sendo desqualificados pelo sistema.

Segunda, igualmente grave, é a não inclusão de diamantes lapidados no mecanismo. Apenas diamantes brutos ou não polidos podem ter sua comercialização barrada pelo protocolo.

Esse aspecto é tão sério que Israel, por exemplo, cuja produção não envolve diamantes em estado bruto, passa ao largo das restrições. Mesmo as suspeitas que pesam sobre a origem da matéria-prima ou ainda a ulterior utilização dos recursos arrecadados para praticar violações de direitos humanos (parte do dinheiro é destinada ao próprio exército israelense!) não obstam que o país continue participando, livremente, das negociações no mercado mundial.

O Brasil aderiu ao Processo de Kimberley em 2003, através da Lei nº 10.743/2003. Embora a aprovação da lei e mesmo a edição da medida provisória que a antecedeu (MP nº 125/2003) tenham sido decorrentes da pressão internacional (os países signatários de Kimberley haviam até proibido a importação de diamantes brasileiros), o fato é que o normativo nacional foi além da regra internacional.

De fato, em consonância com o artigo 1º, parágrafo segundo, o sistema, no país, visa impedir, na exportação, a remessa de diamantes brutos extraídos de áreas de conflito ou de qualquer área não legalizada perante o Departamento Nacional de Produção Mineral – DNPM.

Na prática, no entanto, o normativo está longe de evitar que diamantes ilícitos sejam extraídos e, menos ainda, que deixem o país. **A lei distancia-se da realidade tanto quanto o céu da Terra.**

Para ficar apenas num aspecto autoevidente, os sistemas de fiscalização do DNPM são extremamente frágeis para detectar as fraudes existentes na indicação da origem e na própria cadeia dominial de diamantes brutos explorados no Brasil.

Há um exemplo ainda mais contundente a realçar a completa falibilidade não apenas da autarquia minerária, mas das instituições públicas brasileiras em geral no controle e fiscalização de diamantes ilicitamente explorados e comercializados.

É um problema que desafia o Estado e a sociedade brasileira há anos e sobre o qual se escreve a seguir.

Diamantes de sangue na Amazônia brasileira

O Brasil é muito conhecido por seus paradoxos e extremos. País continental, ele esboça contradições absolutamente inexplicáveis. De vez em quando, é comparado aos países africanos; invariavelmente nos aspectos mais negativos possíveis e, não raro, para perder...

O Processo de Kimberley, mesmo em sua versão mais “rigorosa” aprovada no país, está longe de impedir que *diamantes de conflito, extraídos às custas do sangue de milhares de indígenas*, sejam comercializados no Brasil ou exportados para os atraentes mercados europeus ou norte-americanos.

O filme do DiCaprio começa com uma frase chocante: *Sempre que uma grande riqueza é descoberta, um banho de sangue acontece*. A película se refere à África, mas bem poderia se referir ao nosso país – *um Brasil que poucas pessoas conhecem e menos ainda querem ver passado a limpo, resolvido*.

A morte nos Cintas Largas já perdura por anos. Somente em abril de 2004 vinte e nove vidas se perderam. Logo, o Blood Diamond também está presente do lado de cá do Atlântico. Na Amazônia Brasileira. Em Rondônia, para ser mais exato.

O crime organizado encontrou solo demasiadamente fértil nas terras indígenas, firmando raízes sólidas e profundas, a ponto de afrontar e fazer menoscabo da atuação estatal.

Muitas operações do Ministério Público Federal e da Polícia Federal escancaram a ligação dos diamantes do Roosevelt com as grandes quadrilhas de malfeitores do país.

De fato, “*a Operação Anaconda, ao apontar conexões dos envolvidos com os diamantes das TI’s Cinta Larga, nos dá uma pálida idéia do que pode estar por trás*”. Disse-o o então Relator Nacional para o Direito Humano ao Meio Ambiente Jean-Pierre Leroy, que visitou o território tradicional às vésperas do sangrento abril de 2004.

Mais recentemente, descobriu-se ligações entre pessoas envolvidas no maior escândalo de corrupção do Brasil (dentre

os que foram descobertos até agora – que fique bem claro), a Operação Lava Jato, e as pedras preciosas do Povo Cinta Larga.

Um dos empresários envolvidos nessa fraude contra a Petrobrás teria investido muito dinheiro na exploração ilegal que se faz na Amazônia Brasileira. O objetivo da organização criminosa era aplicar um milhão de reais e, depois de três meses, obter seis milhões de reais.

No entanto, talvez nenhum trabalho investigativo tenha sido tão idôneo para realçar as fragilidades do sistema de controle da origem e comercialização legítima de diamantes no Brasil quanto a Operação Carbono.

A Operação Carbono foi desencadeada em 2006 no Estado de Minas Gerais e, através dela, desbaratadas quadri-lhas que traficavam diamantes das terras do Povo Cinta Larga e de outras áreas, aproveitando-se das grandes falhas dos mecanismos de controle.

Vários estrangeiros e mesmo servidores públicos dos próprios órgãos de fiscalização (Polícia Federal, DNPM, Ibama, Funai etc.) foram envolvidos nesta e em muitas outras operações deflagradas.

Ou seja, o Certificado de Kimberley no Brasil é uma fraude para inglês ver. Não tem impedido, de modo algum, a morte entre os Cintas Largas. Tem servido apenas para enganar, não apenas os britânicos, mas os belgas, os estado-unidenses, todos os comerciantes dos países ricos.

É um costume terrível das autoridades e governos aguardarem a tragédia acontecer para agir. Quantos inocentes já não perderam seus bens e suas vidas por conta de governos imprevidentes, que, mesmo avisados, não adotaram postura condizente com a gravidade que se apresentava?

Roguemos, então, ao Altíssimo que não permita ao Governo do Brasil deixar perder de vez, na Floresta Amazônica ensanguentada, o que de mais valioso existe ali e no mundo: a vida e a dignidade do ser humano.

Do contrário, não tardará e o barril de pólvora do Garimpo do Roosevelt explodirá de novo e muitos morrerão! *Quantas pessoas, índias ou não, terão que tombar, então, para o Brasil reconhecer a gravidade e a dimensão da Questão Cinta Larga e mover suas ações à altura?*

Sem falar que não se oprime um povo só com guerras e matança. No fundo, *a pior opressão é aquela exercida pelo veneno da indiferença*, até porque camuflada em números e estatísticas.

A riqueza existente no território Cinta Larga tem servido apenas para trazer pobreza e desolação para toda uma comunidade indígena da Amazônia Brasileira.

Para tentar vencer esse paradoxo tão cruel e desumano, o Ministério Público Federal em Rondônia engendrou uma saída, definida por ele mesmo como *ousada, desafiadora e de difícil implementação*.

A estratégia é abordada a seguir: um caminho talvez possível de trilhar

A jazida de diamantes existente no território Cinta Larga é amplamente alardeada como uma das mais ricas e promissoras em todo o mundo – situação ilustrada pela existência de milhares de pessoas interessadas em ter acesso, direto ou indireto, à reserva indígena.

Apesar da riqueza existente em suas terras, os índios têm passado muitas privações; clamando, há anos (ou mesmo décadas), por um socorro que até agora não veio.

A situação atual, como já se viu, é a pior possível, com risco de conflitos (inclusive com potencialidade letal) entre garimpeiros e índios; sem olvidar do risco concreto de embates mesmo entre os próprios índios.

Além disso, o garimpo ilegal veio acompanhado de bebidas alcoólicas, drogas, armas de fogo, prostituição, estupros,

casamentos espúrios, gerando consequências drásticas para a comunidade, que se vê desfacelar-se diuturnamente.

Certo é que a Nação Cinta Larga é uma comunidade indígena da Amazônia Brasileira à beira da extinção, senão física, a qual não é descartada, ao menos étnica e cultural. A língua¹, usos, costumes, tradições e tudo o que de mais rico e belo existe na vida desse povo está se perdendo nesse terrível e acelerado quadro de violência e omissões.

O Governo Federal não tem conseguido, por suas diferentes instituições, pensar e executar ações e estratégias que possam retirar os índios da situação em que se encontram – reféns do crime organizado que se instalou na região.

O poder público, de igual modo, não tem sido exitoso na difícil missão de manter o garimpo paralisado. O Governo chegou a constituir um grupo operacional² em setembro de 2004, cuja missão seria coibir a ilegal exploração, mas o objetivo não foi/não tem sido alcançado.

Os índios, em sua esmagadora maioria, reconhecem os efeitos maléficos do garimpo e querem mantê-lo fechado; porém, necessitam que o Governo Federal os ajude, ao menos, em suas necessidades mais elementares.

Assim, as complexas relações subjacentes a todo esse quadro de violências e privações têm mantido a garimpagem em funcionamento quase permanente há mais de quinze anos e não há indicativo de que o cenário vá se alterar significativamente.

Neste contexto, os índios têm sido condenados a uma situação cruel e paradoxal: vivem em uma terra riquíssima, mas passam muitas privações; como se cultivássemos uma horta maravilhosa em nosso quintal, mas não tivéssemos o que comer à mesa.

Assim, a proposta ministerial busca equacionar esse dilema e oferecer, quem sabe, um projeto-piloto para definição

1 Em evento ocorrido em 2014, uma das principais lideranças do Povo Cinta Larga confessou que suas duas filhas pequenas, crianças, não falam a língua materna, mas, apenas, o Português [...].

2 Grupo criado pelo Decreto Presidencial de 17/09/2004, capitaneado, na parte executiva e operacional, pelo Departamento de Polícia Federal.

de um tormentoso tema que há muito tem desafiado o Estado Brasileiro: a mineração em terra indígena.

A atividade de mineração em terra indígena não é ilícita, sendo prevista na Constituição Federal (Art. 231, §3º) e carecendo, apenas, de regulamentação legal. No entanto, a regulamentação é buscada, sem sucesso, há vários anos pelo Congresso Nacional e o Governo Federal.

Destarte, a proposta busca viabilizar a exploração de diamantes pelo Povo Cinta Larga em suas terras, debaixo de rigorosos critérios, que observam os aspectos ambiental, social, cultural; enfim, todas as demais vertentes necessárias.

Cuida-se, então, de institucionalizar um sistema que permita que os índios possam acessar a riqueza existente em suas terras, propiciando-lhes uma melhora em sua qualidade de vida.

A proposta teve inspiração nos mesmos textos que tramitam no Congresso Nacional, com a diferença de que o normativo valerá apenas, em princípio, para o Povo Cinta Larga, como uma espécie de laboratório ou projeto-piloto, a orientar, quem sabe, a regulamentação geral da questão minerária em terra indígena, que há tantos anos aguarda encaminhamento definitivo no parlamento.

A excepcionalidade da pretensão é plenamente justificada pela absoluta singularidade da Questão Cinta Larga. Não existe nada igual, nem parecido, em se tratando de diamantes, no país.

Adverta-se que, conquanto extraordinária, a ideia não é inédita, sendo que já foi gestada e executada anteriormente, em 2004, pelo próprio Governo Federal. Veja-se, a propósito, a Medida Provisória nº 225, de 22/11/2004, convertida na Lei nº 11.102/05³.

A MP foi editada sob influxo da morte dos 29 garimpeiros, no bojo de várias providências adotadas pelo Governo Federal. Ora, *se uma medida dessa natureza foi adotada em razão das mortes, por que não pode ser renovada para evitar outra tragédia?*

3 Esclareça-se que o STF julgou constitucional o normativo (ADI nº 3352 MC/DF).

Em 2004, a estratégia do Governo Federal foi apenas comprar os diamantes que já haviam sido extraídos e, agora, a proposta é mais abrangente, compreendendo a extração, alienação e até mesmo a reversão do produto em benefício de toda a comunidade.

A reversão desse produto em favor de todo o povo, uma vez bem administrados os recursos advindos, poderá permitir que a comunidade indígena saia da marginalidade e da privação para a autossustentabilidade.

Com efeito, o anteprojeto busca constituir amarras que permitam que os recursos sejam destinados a toda a comunidade, através de projetos que privilegiem a educação, a saúde, a alimentação e o que mais os índios necessitem; tudo sob a fiscalização da Funai e acompanhamento do Ministério Público Federal.

Ademais, há previsão do recolhimento de todos os tributos devidos; além da possibilidade de os recursos serem utilizados, também, para custeio da segurança do próprio empreendimento.

O projeto também aventa a possibilidade de a exploração acontecer apenas nas áreas que já foram exploradas e sob recuperação ambiental. Ou seja, poderá frear a degradação da floresta e demais recursos naturais, constituindo um horizonte demasiadamente interessante no sentido de preservação do meio ambiente.

A ideia é que os próprios índios possam, através de suas organizações, com apoio e capacitação do poder público, conduzir o processo; mas, não se descarta a participação de terceiros. O mais importante é que o Estado Brasileiro fiscalize, por suas várias agências e instituições, todas as atividades, desde a extração até a comercialização e ulterior reversão do produto em benefício da comunidade tradicional.

Na hipótese de utilização de mão de obra não indígena a previsão é que as contratações sejam feitas por licitação.

Estabelece-se, ainda, a recuperação ambiental plena de toda a área já degradada e a que porventura tiver que ser para implementação das atividades; sem falar que se institui o estudo antropológico para aferir o real interesse da comunidade na exploração, bem como para dimensionar, adequadamente, todas as implicações decorrentes do empreendimento na vida comunitária.

Por fim, a audiência da comunidade é instituída e regulamentada no anteprojeto, a qual deverá observar as normas estabelecidas pela OIT – Organização Internacional do Trabalho (Convenção 169) e demais normas e tratados em vigor no país.

Tal audiência será vinculante, evitando-se, em caso de negativa, a inusitada e aberrante situação de se ter uma atividade de considerável impacto no interior da terra indígena contra a vontade de todo o povo.

Consoante mencionado alhures, o Ministério Público Federal reconhece que a proposta é ousada, desafiadora e de difícil implementação. No entanto, acredita, piamente, que *o pior cenário é o atual, com a garimpage ocorrendo e extinguindo-se, a largos passos, a comunidade.*

Os índios têm o direito de buscar a sua felicidade. A partir do momento em que o Estado Brasileiro não possibilita que isso aconteça dentro de um contexto de normalidade, medidas excepcionais precisam ser pensadas.

Além disso, nada pode ser mais repulsivo que o quadro atual, com toda uma comunidade indígena à beira da extinção, com risco grave de novas mortes, o Estado nada arrecadando etc.

Que o Brasil tenha, então, coragem para ousar e buscar novos mecanismos para, quem sabe, propiciar dias melhores para os índios – que já sofreram tanto.

Muitas são as pessoas que torcem para que tudo dê errado. Garimpeiros, atravessadores, mineradoras, multinacionais, estrangeiros, políticos envolvidos, funcionários corruptos, todos que vêm enriquecendo às custas do sangue de toda uma nação

indígena apostam que o MPF não conseguirá deslanchar sua proposta; que o Brasil não logrará fazer algo inédito e verdadeiramente comprometido com a causa indígena [...].

Infelizmente, há muitos criminosos interessados em que o estado de guerra existente na Reserva Roosevelt e adjacências permaneça porque ele é o cenário mais propício para continuar rendendo dividendos.

A par desses criminosos, ainda existem os sempre cínicos e avessos a mudanças profundas, aos quais deixamos uma mensagem especial, pronunciada pelo autor destas linhas ao Presidente da Funai em fevereiro de 2016, época em que a jornada árdua para aprovação da proposta de regulamentação foi inaugurada oficialmente:

“Não se mata uma pessoa só com tiro, bomba ou envenenamento. Aliás, a morte que tem sido imposta a esses índios é a mais cruel de todas. É uma morte silenciosa. É uma morte que não aparece nas estatísticas. É uma morte que os jornais não noticiam. É uma morte coletiva, não apenas de uma pessoa. É a morte pela omissão, pelo dar de ombros. Pelo “não estou nem aí”. Pelo “não vai dar certo”. É uma morte lenta, dolorosa, agonizante [...]. É o que temos chamado, Sr. Presidente, de genocídio... Genocídio daquilo que o Ser Humano possui de maior importância. Da última coisa que resta ao homem – por mais desgraçado e desafortunado que seja. É o genocídio da esperança, dos sonhos, da fé por dias melhores. Não nos deixemos curvar pelas dificuldades da batalha – por maiores que sejam! Pelo contrário, façamos dessas dificuldades nossa força motriz, nossa inspiração. Presidente João Pedro, o Senhor não estará sozinho nessa jornada. Terás um batalhão de pessoas de bem ao seu lado – aqui parcialmente representadas. Acima de tudo, o Senhor estará acompanhado da melhor companhia que um mortal pode almejar: a Justiça e o Amor”.

EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: um novo modelo de educação para o povo *Paiter Surui*

Chicoepab Surui Dias
Nauama Dias Surui

Introdução

O povo *Paiter Surui* pertence ao tronco linguístico Tupi, da família Mondé e, atualmente, conta com uma população de aproximadamente 1.286 indígenas, distribuída em 26 aldeias, localizadas na Terra Indígena Sete de Setembro, nos estados de Rondônia e Mato Grosso (informações adquiridas em 13/03/2017 junto a Casaí – Casa de Saúde do Índio de Cacoal). O contato oficial deste grupo com a sociedade nacional se deu a partir de 1969. Mesmo após o contato, durante a década de 1970 este povo manteve-se relativamente isolado, saindo muito pouco de suas aldeias. No final da mesma década, devido à propagação de doenças transmitidas no contato com os não indígenas, como sarampo, tuberculose e gripe, os Paiter Surui foram obrigados a buscar ajuda para tratamento dessas doenças no posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Essa aproximação gerou uma série de necessidades, entre elas, a necessidade do povo Paiter Surui compreender “as coisas” dos não índios, o que veio através do ensino formal.

Desde o início da década de 1980 já existia uma iniciativa de implantação de um projeto de alfabetização e de uma escola de ensino fundamental por meio do convênio entre a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e a FUNAI. Este projeto tinha por objetivo preparar os indígenas

para o enftretamento com a sociedade nacional, bem como valorizar e desenvolver a própria cultura indígena (ALTMANN; ZWETSCH, 1981, p. 45).

Partindo da ideia de diferentes conceitos entre educação indígena e educação escolar indígena, desenvolveremos neste trabalho os seguintes pressupostos: a Educação que queremos e a Educação Escolar que queremos. Trabalharemos a noção da Educação Indígena como o processo de ensino-aprendizagem próprio e da identidade de um determinado povo, baseado na socialização e transmissão dos conhecimentos e saberes tradicionais e Educação Escolar indígena como sendo toda a estrutura e espaço intercultural de aprendizagem formal transmitida pelo Estado-Nação, tendo como centralidade a escola. No decorrer do texto abordaremos especificamente a educação escolar e a educação do Povo *Paiter Surui* de Rondônia e Mato Grosso.

Educação tradicional dos *Paiter Surui*

A criança *Paiter Surui* recebe regras de educação desde que nasce, quando seus pais obedecem à dieta alimentar apenas tomando *makaloba* (mingau de milho) e tomando banho somente com água quente durante os primeiros meses. Depois de seis meses, os pais começam, aos poucos, comer outros alimentos. O pai não pode matar cobra e rato, não pode fazer roça, cortar banana e nem comer gongo (larva de coco de baça). Essas práticas são para evitar que a criança fique doente e ‘mal comportada’ na sociedade que vai crescer e viver. Para os *Paiter Surui* o processo de aprendizagem, a inserção da educação e dos ensinamentos estão relacionados ao comportamento alimentar dos pais da criança, desse modo, irá influenciar na sua educação, por meio dos ensinamentos tradicionais.

A partir do momento em que a criança começa a falar, educação é repassada através da oralidade de pai para filho (a), contando como surgiram os seres humanos (os *Paiter* e outros povos) e da existência da família clânica (linhagem de parentesco) do seu povo. A iniciação educacional da criança

era e é de responsabilidade do pai, primeiramente, depois do avô paterno e materno e do tio paterno.

Quando a criança começa a entender sobre sua existência e sobre a de outros seres humanos, aprende a respeitar o próximo, que é o segundo passo dos ensinamentos Paiter Surui. A criança é ensinada a respeitar todas as pessoas, principalmente as pessoas da sua comunidade, com quem convive desde seu nascimento. O princípio de viver bem, também está relacionado ao respeito.

Na concepção do povo Paiter Surui, podemos demonstrar respeito, sendo amigo, não falando mal, não discutindo e não roubando. Havendo respeito mútuo, as pessoas são valorizadas dentro da sua sociedade e quando morrer vai ter a vida após a morte que é, totalmente sair desde mundo em corpo e em espírito ir ao mundo aonde nasce o sol, mundo dos espíritos bons. As pessoas que praticaram maldade (não respeitam o próximo) enfrentaram muitas barreiras e provações durante caminhada para este mundo, assim provavelmente nunca tiveram oportunidades de passar para este mundo, portanto os espíritos das pessoas ruins ficava aqui neste mundo fazendo maldade (aparecendo em sonhos), os espíritos das pessoas boas dificilmente aparecem em sonho.

Na terceira etapa dos ensinamentos Paiter Surui as responsabilidades são divididas, o pai ensina o filho e a mãe ensina a filha. Nesse período, a criança tem mais ou menos nove anos de idade e já pratica os ensinamentos que recebeu na comunidade (já tem noção das coisas). O pai ensina ao filho como fazer roça, artesanato, festas e como se comportar enquanto sexo masculino; e a mãe ensina à filha a fazer colheita, artesanato, preparar comida, preparar festas e como se comportar sendo do sexo feminino.

Todo esse processo de saberes era e ainda é transmitido no intercâmbio cotidiano, por contatos pessoais e diretos. A aprendizagem é um processo contínuo, dando-se em todo momento e em qualquer lugar. Para a correção do erro não é necessário bater nem brigar com a criança, apenas falar como já foi percebido por Ribamar Bessa (FREIRE, 2004, p. 16).

Nas suas diferenças todos os povos têm formas de educação, especialmente o Povo *Paiter Surui* (*que significa o povo verdadeiro*). Bartomeu Meliá (1979, p. 9) afirmou que, “pensar que o índio não tem educação, é como pensar que ele se perpetua por natureza, ambas as colocações são resultado, ou de desconhecimento ou de preconceito”. A educação indígena é baseada no aprendizado de aprender-fazendo, ou seja, “a criança indígena faz em miniatura o que o adulto faz”.

A criança tem costume de brincar, e bastante praticada entre os “pequenos” Paiter Surui é a diversão com o arco e a flecha dentro das matas e rio. Os Paiter Surui produzem arcos e flechas com tamanho reduzido e que não causam risco à vida das crianças. Dessa maneira, os pequenos Paiter Surui vão se acostumando a lidar com essas ferramentas, para que, no momento em que se tornarem adultos, possam praticar a caça, principal fonte de alimentação para sua família e comunidade.

Educação que queremos

Há uma discussão entre o povo *Paiter Surui* que diz que o processo educacional deve-se iniciar como era na educação tradicional, conforme explicado na abordagem acima. O modelo de educação inserido nas escolas indígenas não respeita a tradição educacional do povo. A tradição educacional pode ser entendida como o ensinamento das histórias das lutas, conquistas e sobrevivência do povo através da oralidade e da língua *Tupi Mondé* que transmitem os valores tradicionais do (nosso) povo para as crianças.

A educação escolar indígena deve ser garantida e apoiada pelo Estado, a educação infantil, o ensino fundamental e médio; à graduação diferenciada, que é a bilíngue e intercultural. Não se entende aqui educação diferenciada, bilíngue e intercultural, como sendo meramente os alunos que devem estudar no novo modelo de educação escolar indígena instituído pelo Estado, e ter aulas de línguas maternas e graduar no curso especificamente para os professores e alunos indígenas.

Propomos que educação infantil indígena das escolas da Terra Indígena Sete de Setembro seja inserida na educação escolar indígena oferecido pelo Estado, desde que se respeite o princípio da educação diferenciada e bilíngue. A criança *Paiter Surui* deve ser ensinada na língua materna a partir dos valores culturais, humanos e sócio-político do seu povo. Esse ensinamento leva a entender que o princípio da vida *Paiter* é respeito ao próximo, que compõe a base fundamental da existência de uma pessoa. Inclusive para os que não têm idade própria para estudar na escola, mas que já sabem falar na língua materna, entre os três a quatro anos de idade. Os professores indígenas precisam ser capacitados, para que possam colaborar com a educação inicial das crianças, porém partindo da responsabilidade maior da família.

A educação das crianças, sua socialização na comunidade, se faz na família, pelo ensinamento dos pais, pelas palavras e histórias dos mais velhos e por muitos outros meios que a comunidade possua, inclusive pela escola (ou seja, também pela escola) (D'ANGELIS, 2001, p. 37).

Da educação básica indígena até a graduação deve haver o diálogo entre os conhecimentos indígenas e 'não indígenas'. Por isso, na grade curricular da educação escolar indígena deveria haver mais matérias, essas novas matérias seriam especificamente os conhecimentos indígenas.

A disciplina da língua materna viria com o conteúdo, o alfabeto, a escrita, a história do povo, os nomes substantivos e adjetivos; Etnomatemática, conteúdo, construção de uma maloca, contagem e quilometragem. Educação etnoambiental, uso e manejo florestal tradicional do povo *Paiter Surui*, todos estudados em língua Tupi Mondé.

Então, a educação que queremos deveria partir do princípio da junção de ambos entendimentos de educação, do *Paiter Surui* e do Estado-Nação, pois, não é possível o povo indígena manter sua identidade cultural apenas se adequando uma parte do conhecimento.

No caso da graduação deve haver também mudanças na grade curricular dos cursos de acordo com os conhecimentos e necessidades indígenas. Porém, é difícil adaptar essa mudança no ensino superior, primeiro, porque é preciso que essa iniciativa venha dos próprios indígenas, o que envolve diferentes etnias; segundo, porque os cursos de graduação interculturais e diferenciados abrigam tanto indígenas como não-indígenas. No entanto, a necessidade de mudar a grade curricular dos cursos continua sendo válida. A partir dessa iniciativa, acredito que os não-indígenas comecem a reconhecer a importância dos conhecimentos e culturas dos povos indígenas. A atividade como caça, pesca, roça, construção de malocas faz parte da educação tradicional e deve fazer parte do currículo escolar, pois essas especificidades se inserem no calendário tradicional.

As universidades que oferecem cursos de licenciatura indígena poderiam além deste, pensar na possibilidade de abertura de outros cursos de graduação para os jovens indígenas, a partir das necessidades dos povos, como enfermagem, medicina, engenharia florestal e outros, pois o desenvolvimento e sustentabilidade de um povo e de seu território se firmam atendendo todas as áreas de formação e atuação.

Gersem Baniwa, no seu artigo apresentado no XV Encontro Nacional de Didáticas (XV ENDIPE), chama atenção para a ausência do diálogo entre os conhecimentos interculturais. Para este autor, “os dois modelos em curso, escola colonial (escola branca) e a escola indígena (específica, diferenciada e intercultural) não têm respondido satisfatoriamente os projetos, as demandas e desejos dos povos indígenas” (LUCIANO, 2010, p. 22), e muito menos a educação formal que atua sobre os membros das sociedades indígenas para criar pessoas que possam conservar suas culturas.

Educação escolar que queremos

Os *Paiter Surui* antes do contato com a sociedade nacional desconheciam a instituição escola, mas, sempre tiveram

suas formas próprias de transmissão de conhecimentos desenvolvidos por meio da oralidade, transmitidas em seu próprio idioma *Tupi Mondé*. Podemos afirmar que,

Cada etnia conceitua sua visão de mundo e faz filosofia [...]. Comprovadamente que a filosofia não era monopólio dos povos da Europa e que os povos indígenas eram capazes de produzir saberes, só que em outro tipo de registro. O valor da tradição oral; o valor da ação; o valor do exemplo (FREIRE, 2004, p. 15).

Com a chegada dos “brancos” (colonizadores) conheceram a educação escolar, a qual aderiram como novo modelo de educação complementar para Povo *Paiter Surui*, que vem sendo praticadas nas aldeias oficialmente reconhecida pelo Estado desde os anos de 1991, conforme o Decreto nº 26/1991.

Atualmente, o povo *Paiter Surui* tem cerca de vinte e nove professores indígenas em Rondônia e oito professores indígenas (cinco pelo município e três pelo estado) em Rondolândia – MT, todos da rede de ensino fundamental e médio, sendo seis concursados e os demais com contratos emergenciais, dando aulas bilíngues em dez escolas das aldeias em Rondônia e uma em Mato Grosso. Além desses, contamos com professores não-indígenas do ensino médio, esses professores não-indígenas permanecem durante a semana na aldeia em que lecionam. Somente cinco escolas estão centradas no ensino fundamental ao médio em Rondônia e uma em Mato Grosso, chamadas de escola pólo. Em 2016 foram matriculados trezentos e cinquenta e dois alunos em Rondônia e vinte e nove matriculados em Mato Grosso, (informações adquiridas em 15/03/2017 junto a SEDUC – Secretária de Estado da Educação).

O objetivo dessas escolas é ensinar às crianças a história do povo para garantir a continuidade da sua cultura. Principalmente, fazendo o diálogo entre os dois mundos, indígena e não-indígena, uma vez que a cultura em si é dinâmica e com constantes mudanças culturais, como por exemplo, da tradição oral para a escrita, uso de bilinguismo na sala de aula e troca de saberes.

Perante essas mudanças a maioria dos povos indígenas tem críticas negativas em relação escola. Será uma sociedade contra a escola?

Não exatamente contra a instituição escolar. Nem tampouco contra os conhecimentos que se pode aprender através da escola. Nem mesmo contra os espaços e os tempos da escola. Mas contra uma homogeneização da educação escolar como forma exclusiva de aprendizagem e dos conhecimentos escolares como fontes únicas de sabedoria (TASSINARI, 2009, p. 17).

Na verdade, a escola é vista pelos povos indígenas como um instrumento para a construção do protagonismo na sua história futura e como oportunidade de surgimentos de novos caminhos e se posicionarem perante a sociedade desenvolvimentista do capitalismo, que o contato cada vez mais estreita. Considerando essa realidade, Tassinari (2001) conceitua as escolas indígenas como espaços de fronteiras, ou seja, escolas de fronteiras, como espaços de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e de redefinições dos grupos envolvidas nesse processo, índios e não-índios.

Por falta de compreensão e de uso de escola como instrumento no espaço de fronteira,

[...] as escolas indígenas não têm conseguindo nem formar bons indígenas e nem bons cidadãos brasileiros para enfrentar o mundo moderno, como esperam as comunidades indígenas, por não conseguir articular de forma adequada e prática os conhecimentos tradicionais e os conhecimentos científicos (LUCIANO, 2010, p. 2).

Perante essa realidade é preciso que o Estado cumpra seu papel.

Pois, o princípio para o Estado brasileiro fazer com que os povos indígenas sejam ouvidos e atendidos com relação ao tipo de escola que querem e à gestão dessa escola. As ações governamentais passam a ser orientadas para possibilitar que os povos indígenas discutam, proponham e procurem realizar seus modelos e ideias de escola segundo seus interesses e suas necessidades (SECAD 3, 2007).

Os povos indígenas reconhecem a necessidade da educação escolar hoje, como uma oportunidade de construção de novos caminhos.

Considerações

Neste texto fica evidente que não pode pensar em educação escolar indígena dissociada da educação indígena. É preciso pensar na educação escolar a partir da ideia de fronteira, desenvolvida por Tassinari (2001), no sentido de compreender até onde pode ir à escola, na realidade das comunidades e povos indígenas.

A partir desse entendimento, o texto sugeri inclusão do que chamamos de educação indígena no processo de aprendizagem no atual modelo de educação escolar indígena e assim respondera o satisfatoriamente as necessidades, os projetos, as demandas e desejos dos povos indígenas em suas comunidades, como também estará preparando para enfrentamentos dos desafios da/na sociedade moderna aonde estão inseridos queira ou não.

Principalmente, nos dias de hoje, é quase impossível os povos indígenas optarem apenas por um tipo de educação, pois se optarem apenas pela educação indígena, não terão conhecimento e preparo para o enfrentamento da burocracia da sociedade nacional e se optarem apenas pela educação não indígena estarão deixando de lado sua identidade e cultural como um povo indígena. Isso é um desafio para sobrevivência de qualquer povo.

REFERÊNCIAS

ALTMANN, L.; ZWETSCH, R. Projeto de educação para o grupo Surui, Rondônia. In: SILVA, A. L. da (Coord.). **A questão da educação indígena**. São Paulo: Brasiliense: CPI-SP, 1981.

D'ANGELIS, W. da R. A educação escolar em novos contextos políticos e culturais. In: VEIGA, J. e SALANOVA, A. (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola**. Brasília: FUNAI/ DEDOC; CAMPINAS/ALB, 2001.

FREIRE, J. R. B. Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos. In: **Educação escolar indígena em Terras Brasilis**. Tempo de novo descobrimento. Rio de Janeiro: IBASE, 2004. p. 11-31.

LUCIANO, G. J. dos S. Os saberes indígenas e a escola: é possível uma escola indígena intercultural? **XV Encontro Nacional de Didáticas (XV ENDIPE)**. UFMG, 2010.

MELIÁ, B. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

SECAD 3. Educação escolar indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola. **Cadernos SECAD/ MEC 3**. Brasília/DF, 2007.

TASSINARI, A. M. I. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras da educação. In: LOPES da SILVA, A.; FERREIRA, M. K. L. (Orgs.). **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001.

_____. Múltiplas Infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola. **33º Encontro Anual da Anpocs**. 2009.

POVOS POMERANOS



Crédito da Imagem: Família da Senhora Poliana
Pittelkow, Cacoal - Rondônia - Brasil.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: do impacto do GT de Transição na criação do conselho de povos e comunidades tradicionais

Carmo Thum

Para entender a problemática...

Nesse texto, vamos abordar as mudanças possibilitadas pela ação do GT Transição⁴ junto a CNPCT e o como estratégia foi ferramenta fundamental na garantia da luta política por visibilidade e de assento nos espaços formais de representação por parte de diferentes segmentos de Povos e Comunidades tradicionais.

Os aspectos históricos da criação dessa luta, remetem a 2004, quando foi criado em 27 de dezembro a Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais⁵ vinculados na época ao Ministério do Meio Ambiente em ação articulada em conjunto com Ministério da Cultura e contava com 7 órgãos do governo Federal. Elementos congruentes⁶ a essa proposição são as declarações de direitos internacionais, especialmente a declaração dos direitos humanos, a declaração dos direitos linguísticos, a declaração da diversidade cultural e os dispositivos 168 da OIT (Organização Internacional do Trabalho).

4 Criado por decisão do Plenário do II Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais e ratificada por meio de Deliberação CNPCT N. 006, de 25 de fevereiro de 2015.

5 Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (Decreto nº 10408 de 27/12/2004).

6 Esses dados foram em parte narrados ao autor pelos membros da CNPCT e em parte vivenciado pelo mesmo no processo de participação da luta de PCTs. Após algum tempo, encontrei um artigo que narra alguns elementos desse percurso histórico. Ver nas referências (CALEGARE, HIGUCHI E BRUNO, jul./set. 2014).

No ano de 2005, foi realizado o I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: Pautas para Políticas Públicas, realizado entre os dias 17 e 19 de agosto de 2005, em Luziânia (Goiás), contou com 80 participantes teve já nesse momento apresentação de demandas e propostas da Sociedade Civil e houve nesse momento uma ação de recomposição da Comissão Nacional.

Essa nova recomposição foi oficializada por meio de decreto em 13 de julho de 2006, passando a contar com 15 membros da Sociedade Civil e 15 membros governamentais. Esse grupo realizou reuniões nos meses subsequentes tendo como pauta a elaboração do texto-base da Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais.

No mês de setembro de 2006 foram realizadas 5 oficinas Regionais que contaram com cerca de 350 participantes. Em 07 de fevereiro de 2007, foi instituída a Política de Plano Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, por meio do Decreto 6.040. Não houve eleição de entidades representativas, foram nomeadas as que estavam dentro do processo inicial.

Essa constituição da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais perdurou até maio de 2016 mantendo as entidades. Em alguns casos, representantes das entidades foram alterados e alguns segmentos convidados a fazerem parte, como foi o caso das Catadoras de Mangabas.

No período entre os anos de 2013-2014, inicia-se o processo de ampla discussão nacional sobre os Povos e Comunidades Tradicionais tendo como objeto final o II Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais.

O modo de discussão desse processo de 2013-2014, foi organizado de forma a haverem Encontros Regionais, com participação de maior quantidade de membros de povos e comunidades, ampliando por um lado a visibilidade e a compreensão do tema, bem como uma estratégia metodológica de acúmulo de propostas prévias e regionais em diferentes temáticas.

No caso da Região Sul, os pomeranos do pampa tiveram a oportunidade de participar com 7 representantes. Essa metodologia de regionalização do II Encontro Nacional de PCTs,

teve importância estratégica, pois possibilitou, por exemplo, pela primeira vez a participação dos pomeranos da região sul do Brasil, bem como de demais segmentos invisibilizados no cenário nacional. Com a participação de mais 7 representantes pomeranos do ES, estiveram presentes 14 sujeitos pomeranos no II Encontro Nacional.

Esse II Encontro inaugura um processo democrático de escolha de entidades e representantes. Desde a criação do primeiro coletivo de povos e comunidades tradicionais em 2004 até 2014, nenhum membro havia sido eleito em plenária nacional de PCTs para representar segmentos. No encontro de 2014, foi realizado uma eleição de membros presentes no encontro, para participarem do GT Transição. Muito embora possa se dizer que essa eleição não fosse de amplo espectro, pois foi realizada a partir dos membros indicados pelos segmentos e pelos presentes no encontro e por membros da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais indicados pela própria Comissão, foi o início de uma mudança na forma de constituição do que viria a ser proposto como Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Fundamentalmente, a Comissão Nacional instituída em 2005 produziu a Política nacional de Povos e Comunidades Tradicionais e nele definiu os conceitos de:

Povos e Comunidades Tradicionais – grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Territórios Tradicionais – os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas,

respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato as Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.

Desenvolvimento Sustentável – o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras (Decreto 6.040, de 2007. Inciso I, do Art. 3).

O GT (grupo de trabalho) de transição

Os eleitos na plenária final do II Encontro de Povos e Comunidades Tradicionais, ocorrido em Brasília, em outubro de 2014, que teve 900 participantes, foram convocados por meio de Portaria Ministerial do Ministério de Desenvolvimento Social e de Combate a Fome (MDS) em março de 2015⁷ e realizaram a primeira reunião em 10 e 11 de março de 2015.

Reunião do GT Transição, Brasília, 2015



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Entre as competências designadas a esse GT estava a de formular uma proposta de modelagem do Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais e instrumentalizar a forma de definição dos novos membros. Para tanto, membros desse GT necessitaram discutir as bases conceituais definidas no decreto 6040/2007 e a partir das prerrogativas dos artigos

7 Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. DOU, p. 102, seção 1, de 11/03/2015.

[...] construir um referencial político e normativo que fosse capaz de ampliar as funções, as competências e a abrangência de suas definições e também de ampliação de segmentos participantes e reconhecidos como PCTS.

O GT Transição significou aportou novos olhares para a dinâmica da própria comissão, questionou modos de organização e concretamente instaurou a necessidade de ampliação de participação dos segmentos, que era de ... passando a 28 segmentos e uma vaga de juventude de PCTs.

Para além disso, a criação do GT Transição oportunizou a emergência de novas lideranças de segmentos, que há muito atuando em suas bases, não encontravam reverberação de suas idéias e propostas, pois o espaço de participação estava restrito as entidades nomeadas em 2005. Esse é o caso do surgimento de lideranças significativas entre os Pomeranos, Caboclos, Geraizeiros, Caboclos, Caiçaras, Fundo e Fecho de Pasto, Indígenas, entre outros, sujeitos esses(as) que foram capazes de acordar estratégias políticas suficientemente amplas, capazes de acolher as novas necessidades requeridas para uma política de PCTs na atualidade.

Sempre necessário considerar que necessidades novas surgem a partir da ação política, e que portanto, a caminhada histórica dos membros da Comissão nomeada em 2005 foi fundamental para que o GT Transição cumprisse esse papel.

Era recorrente entre alguns membros da Comissão de 2005 a compreensão da necessidade de mudanças nas representações e na forma de escolha, e principalmente, na ampliação do papel do Conselho no cenário nacional. Considerar que na última década, as lutas por direitos de grupos específicos se ampliaram na América Latina, e no Brasil, em especial a partir de 2004 passaram a serem objetos de reconhecimento por parte do Estado. De tal maneira que, a própria Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais era tensionada a apresentar novas estratégias de luta política maior grau de institucionalização de seus pareceres e ampliação da participação.

No processo de formulação das propostas, de maio a setembro de 2015, todos os meses, reuniram-se os membros do GT

Cabe dizer que, contextualmente, a ação do GT Transição se deu no ano em que começaram a ganhar terreno o processo de questionamento às políticas de direitos instaurados com a chegada do governo de esquerda no cenário nacional. Justamente no ano de 2015 é que as forças contrárias a compartilha dos bens públicos e da gestão ampliada do Estado como forma de garantir direitos a todos começou a ser maioria. O processo de ‘impeachment’ da presidenta Dilma, foi forjado dentro da perspectiva de reverter o quadro de direitos e da aplicação efetiva dos direitos constitucionais previstos na constituição de 1998, especialmente no que se refere a condição de moradia, alimentação, educação como obrigação do Estado.

Membros do GT Transição participando da Marcha das Margaridas. Agosto de 2015



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Portanto, os avanços alcançados pelo GT Transição foram também questionados por uma dura realidade. Entremeados a denúncias de corrupção, a questionamento da ordem democrática⁹ e dentro de uma conjuntura política de um congresso com maioria de direita (o que viria a se concretizar na votação do ‘impeachment’), as proposições do GT transição corriam (e correm) o risco de ficarem somente como uma proposta.

9

Membros do GT de Transição produziram Carta Aberta dos Povos e Comunidades Tradicionais. Agosto de 2015.

Dentro dessa conjuntura, os membros do GT Transição solicitaram prazo de ampliação do tempo de produção da proposta. Nos seus argumentos básicos os relatores reafirmavam princípios advindos da própria experiência da vida, exercitando o conceito de tradição, inclusive nos seus passos institucionais. A defesa das razões de ampliação do tempo de existência do GT merece ser registrada na história, pois nela estão contidos mais do que argumentos, estão expressas nas falas dos relatores o saber da experiência, a clareza da luta, o respeito aos mais velhos e a radicalização da premissa de que a participação do coletivo é capaz de acertar o caminho ao caminhar:

Relato¹⁰ do GT Transição para o Pleno da Comissão nacional de Povos e Comunidades Tradicionais - CNPCT.

Caro Presidente Marcelo Cardona Rocha

1. O trabalho realizado teve contribuições advindas do II Encontro Nacional e foi analisado e problematizado:
 - pela sociedade civil, os segmentos de PCTs, emergiram sujeitos, lideranças, novos segmentos, emponderados pela palavra no GT;
 - dos sujeitos históricos da luta e pela análise dos mais velhos na caminhada de PCTs.
2. O trabalho foi intenso, dedicado e fizemos uma imersão na definição de PRINCÍPIOS E COMPETÊNCIAS e derivações desses que conformam itens da proposta de minuta de decreto.
3. Nas 3 reuniões debatemos sobre: diretrizes, competências, finalidades, papel político e detalhamento de capítulos e artigos e (de) poucos aspectos do edital. Em que pese as divergências e convergências (entre os membros do GT), as propostas foram problematizadas e amadureceram, em certa medida. Assim, debates profundos nos proporcionaram a ter um produto inacabado mas em um processo (estágio) o qual consideramos (deva) ser colocado sob avaliação dos mais velhos e do pleno da Comissão de CNPCTs.

10 Texto manuscrito dos Relatores, que orientava a fala dos mesmos junto ao Pleno da CNPCT, que tinha como Presidente o Secretário Executivo do MDS, Marcelo Cardona e como Secretária da CNPCT, Kátia Favilla.

(Para explicar melhor essa nossa idéia vamos contar a História do Plantar):

- (no lugar onde me criei, na agricultura familiar, sempre precisávamos) lavrar a terra, quebrar os torrão e leivas, deixar chover para poder nascer. Eu tinha pressa nesse processo, afoito desejava jogar a semente antes da chuva. Meu pai sempre dizia: - dá um tempo pra terra, deixa chover. Assim a semente germinará e dará fruto bom. Essa história (vivenciada pelo relator na sua condição de filho da agricultura familiar) respeita a ECONOMICIDADE do recurso. Não podemos apostar no plantio do decreto e dos outros documentos sem antes nos alimentarmos de uma consulta aos mais velhos. Precisamos nos encharcar de sabedoria para qualificarmos nossos produtos finais, ungidos pela experiência dos guardiões de nossas tradições.

Diante disso, comunicamos que não finalizamos o nosso trabalho e, portanto, solicitamos a prorrogação a fins de concluir e qualificar (Relatores: Carmo Thum [Pomeranos]; Denízia [Indígenas]).

O processo de prorrogação do tempo de existência do GT Transição foi aceito por unanimidade e passaram então os membros a dedicarem-se a uma análise mais profunda da proposição e de avaliar modos de realizar a eleição para as entidades.

De tal modo que para outubro de 2015 foi agendada¹¹ a reunião de relato final. Contudo, a presença de todos os representantes do GT Transição não foi contemplada, fato esse que inviabilizou o relato da proposta final. O relato foi realizado em dezembro, na 27ª Reunião Ordinária do Pleno da CNPCT com a presença dos membros do GT Transição com relato¹² ampliado de membros do GT de Transição, que apresentaram as principais propostas aos membros da Comissão Nacional. Após a avaliação dos mesmos, foi tomada a decisão final da forma de constituição do que virá a ser o novo conselho. Essa decisão se deu por avaliação e revisão de itens da proposta por parte

11 06 de outubro de 2015. Sumário Executivo da 26ª Reunião Ordinária. São Luís/MA, onde foi acordado que o relato final do GT seria em reunião Ordinária, em dezembro de 2015.

12 27ª Reunião Ordinária, 14 a 16 de dezembro de 2015. MDS, Brasília, 2015.

do Pleno da Comissão de Povos e Comunidades Tradicionais, de maneira que ao fim de 2015 a versão oficial publicada no Diário Oficial da União¹³ em 09 de maio de 2016 instituindo o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais.

**Membros do GT Transição e o Pleno da CNPCT.
Reunião de relato dos trabalhos. Brasília, 2015**



Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Entremeados ao processo específico de formular novas estratégias da forma e da competência do CNPCT, os segmentos emergentes no CT, por meio de suas lideranças, apresentavam demandas de ação e demandas políticas que se por um lado demonstravam a organização de base desses grupos, por outro denunciava a desarticulação dos representantes históricos com suas bases e demandas.

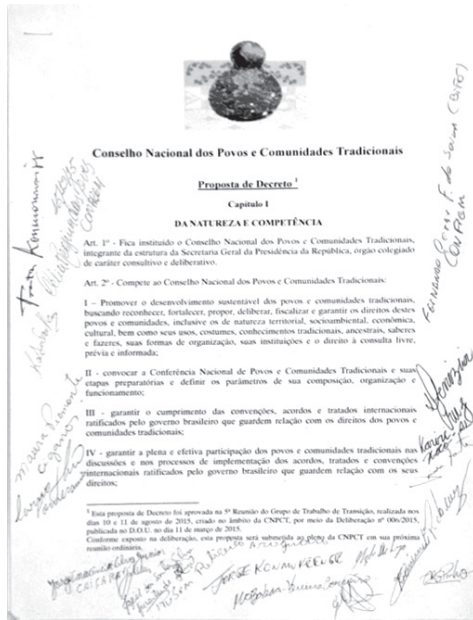
Os avanços que o GT transição aportou

Entre os avanços, destacamos a ampliação de representação de participação de novas lideranças de PCTs, junto ao Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Estar em Brasília participando em alguns momentos de definições de políticas públicas, sendo informado de ações de

13 DECRETO Nº 8.750, DE 9 DE MAIO DE 2016. Criação do Conselho CNPCT e PORTARIA Nº 47, DE 11 DE MAIO DE 2016. DOU. Nº 91, sexta-feira, 13 de maio de 2016.

impacto nacional, dialogando com membros do governo diretamente implicados, de diferentes ministérios potencializou ainda mais a luta política desses sujeitos que tinha base local. A ampliação do foco de suas ações repercutiram em mais organização das bases e inserção delas nas lutas nacionais.

Proposta final do GT para a criação do Conselho de PCTs. Brasília, Dezembro, 2015



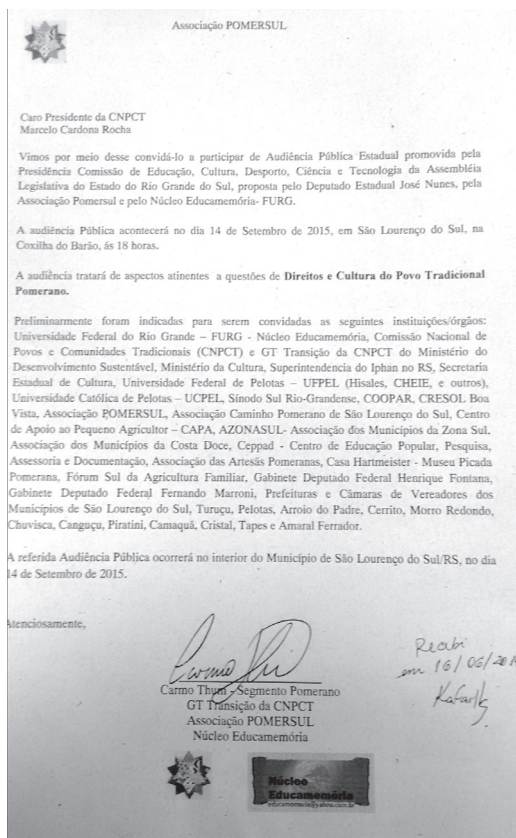
Fonte: Arquivo pessoal do autor.

Essa movimentação das novas lideranças gerou um desconforto em representantes que ocupavam o espaço sem ter uma relação de publicização de suas ações e de por vezes, representarem pautas específicas, que tem sua validade, mas que apresentam limites quando se trata de pensar a questão nacional, seja do segmento, seja das políticas para os PCTs.

No caso dos pomeranos, pela primeira vez o pleno da CNPCT teve conhecimento da existência de grupos organizados na região sul (pomeranos do Pampa). Por meio de seu

representante, a Associação Pomersul protocolou solicitações de demandas do IV POMERBR (que aconteceria em Espigão do Oeste-RO), protocolou a produção do Jornal Pomebr, protocolou as mais de 2.000 Autodeclarações de Povo Pomerano produzidas na Serra dos Tapes¹⁴ - RS, por meio de Audiências Públicas, protocolou a Carta do Povo Pomerano produzida no ano de 2012 em Santa Maria de Jetibá, por ocasião do II POMERBR.

Ofício protocolado junto a CNPCT. Audiências Públicas do Povo Pomerano. 06 de junho de 2015



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Essa materialização de documentação impactou membros históricos de diferentes segmentos que revelaram serem desconhecedores da existência de pomeranos no sul e em Rondônia e do processo organizado de luta política que os mesmos realizavam, o que revelava e reforçava a tese de necessidade de mudanças na forma de representação ou de nomeação. Muito embora alguns membros da CNPCT já tinham conhecimento da existência de pomeranos no sul e no norte, foi pela primeira vez documentada a existência e possivelmente também a primeira vez que os pomeranos solicitaram e foram atendidos em uma demanda nacional. Nesse sentido, podemos analisar que, aquilo que começou a ser o embrião do Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais em 2005 veio a configurar-se como uma ação de abrangência nacional a partir de 2010, especialmente pelo fomento de participação regional quando da proposição do II Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais em 2014.

Esse processo revela o emponderamento dos segmentos e de novas lideranças. Processos semelhantes também aconteceram com o segmento dos caboclos, com as Catadoras de Mangaba, com a juventude de PCTs, entre os Caiçaras, com os Geraizeiros. A Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, promoveu também a criação de Conselhos Estaduais, hoje existem em Minas Gerais e na Bahia.

Para além disso, garantir a ampliação de representação de 14 membros da Sociedade Civil para 29, foi a potencialização da política de participação democrática, luta esta instaurada já nos anos 80, concretizada pela criação de dispositivos na Constituição que garantiam a participação da sociedade civil nos espaços de decisão do governo. Foram incluídos como novos segmentos: Morroquianos, Apanhadores de flores sempre vivas, Veredeiros, Vazanteiros, Caatingueiros, Raizeiros, Ilhéus, Benzedeiros, Extrativistas costeiros e marinhos,

Caboclos, Andirobeiros, Cipozeiros, Juventude dos povos e comunidades tradicionais.

Com o dispositivo de haverem duas entidades suplentes, ampliou-se ainda mais a participação, pois cada segmento, pode ter como representantes 3 entidades, uma titular e dois suplentes. Esse dispositivo, embora seja de suplência, e pareça não ter importância, ele altera consideravelmente o número de entidades envolvidas, de modo que o Conselho agora será constituído de 29 vagas de titulares dos segmentos e 58 suplentes. A sociedade civil, portanto, poderá estar presente com 87 entidades.

Outrossim, promover e estabelecer como regra, a eleição das entidades, por meio de edital, permitiu aos grupos organizados demonstrarem as ações de suas entidades e assim serem homologadas para serem potenciais representantes dos segmentos.

Como consequência desse amplo debate, espaços outros foram criados, com destaque para o Comitê de Povos e Comunidades Tradicionais do Pampa, para os Conselhos Estaduais da Bahia e de Minas Gerais. No caso dos povos e comunidades presentes no Bioma Pampa, lideranças dos segmentos compreenderam que os limites de participação e a pouca presença dos povos e comunidades tradicionais da região sul no cenário nacional também se dava pela falta de uma organização estadual capaz de aglutinar as questões gerais da luta por direitos coletivos. De tal forma que em outubro de 2015, cria-se o Comitê no I Encontro de Povos e Comunidades Tradicionais do Pampa e esse coletivo passa a reivindicar espaço no cenário nacional. As questões de biomas sempre estiveram na base da discussão da sustentabilidade e no caso do Bioma Pampa, esse passa a ser objeto de luta política dos povos e comunidades tradicionais do Rio Grande do Sul (MAZURANA; DIAS; LAUREANO, 2016).

O cenário contemporâneo aporta, portanto, uma luta que se amplia e que se enraíza localmente e que ao mesmo tempo sofre revezes, pois o cenário da ampliação dos espaços nacionais de participação e de direitos vem sendo restringidos com o fim da era Lula-Dilma (2004 a 2016).

Considerações

Compreendemos que os avanços políticos são sempre limitados, pois se dão dentro de um cenário de interesses conflitivos. A Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais constituiu-se como marco legal de novos direitos. A ampliação da participação democrática foi garantida a partir da ação do GT Transição.

Contraditoriamente, as forças políticas contrárias a esse processo de emponderamento tomou de assalto o poder, e promove, paulatinamente, a descaracterização dos direitos institucionalizados e/ou a negação dos mesmos.

Para a história fica a luta de muitos sujeitos que se emanciparam a partir da consciência de si e dos outros e da compreensão de que sua humanidade só será possível se for garantida a humanização de todos.

REFERÊNCIAS

BRASIL. I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais. 2004. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/acesso-a-informacao/orgaoscolegiados/orgaos-em-destaque/cnpt/arquivos/relatorios/PDF%20-%20I%20Encontro%20Nacional%20de%20Comunidades%20Tradicionais.pdf/view>>. Acesso em: 05 de maio, 2014.

BRASIL. Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 20 de março de 2017.

CALEGARE, Marcelo Gustavo Aguilar; HIGUCHI, Maria Inês Gasparetto; BRUNO, Ana Carla dos Santos. **Povos e comunidades tradicionais:** Das Áreas Protegidas à Visibilidade Política de Grupos Sociais Portadores de Identidade Étnica e Coletiva. *Ambiente & Sociedade* n São Paulo v. XVII, n. 3 p. 115-134 n jul./set. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/v17n3/v17n3a08.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

MAZURANA, Juliana; Dias, Jaqueline Evangelista; LAUREANO, Lourdes Cardozo. **Povos e comunidades tradicionais do pampa.** Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia, 2016.

THUM, Carmo; ÜCKER, Marcia Kovalski. **Povos tradicionais:** os pomeranos e seus contextos na Serra dos Tapes. XI RAM, Montevideo, 2014. Disponível em: <http://xiram.com.uy/ponencias/GT-118/Carmo%20Thum,%20Marcia%20Kovalsky%20%C3%9Ccker_Povos%20Tradicionais.%20Os%20pomeranos%20e%20seus%20contextos%20na%20Serra%20dos%20Tapes.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2017.

THUM, Carmo. **Educação, história e memória:** silêncios e reinvenções pomeranas na Serra dos Tapes. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação, Unisinos, São Leopoldo, 2009.

CONHECENDO OS POVOS TRADICIONAIS: tradição e definição

Ivan Seibel

O olhar etnográfico...

Ao longo destes últimos anos tem-se falado muito em minorias sociais excluídas. Talvez isto não possa ser explicado apenas pela maior preocupação da sociedade com as classes sociais menos favorecidas. Pode também estar acontecendo em decorrência de uma maior mobilização desta gama populacional pela luta de ver seus direitos reconhecidos.

Antes de se considerar o caminho mais adequado para se conhecer um pouco mais sobre os povos tradicionais será preciso recorrer a algumas definições. Para efeito da presente análise, tentemos definir povo, etnia e povo tradicional. Do ponto de vista do Direito Constitucional Moderno, “povo” se constitui no conjunto de indivíduos de um país e que são regidos por um regime jurídico específico, próprio deste Estado ou País. Na definição de povo, dentro do conceito de um conjunto de indivíduos, vale observar que este termo igualmente é utilizado na referência a uma população que, em regra, fala a mesma língua, tem costumes e hábitos idênticos, história e tradições comuns. Na verdade, o povo de um país também pode ser formado de diferentes etnias. Ao longo da história da humanidade sempre houve tribos, reinos, impérios com suas áreas geográficas definidas, habitadas por grupos populacionais que, de uma forma ou de outra, podiam ser considerados o povo destes “estados”.

Ao longo dos últimos séculos, pode-se identificar muitos grupos populacionais nativos, os quais, porém, não estavam comprometidos com o processo de construção dos países nos quais viviam. Apesar da sua presença, ocorreram “importações” de grupos populacionais originários de outros países e continentes – fato este acontecido não apenas no Brasil como no restante do mundo. Como exemplo disto, na construção do Brasil, pode-se citar os mais de cinco milhões de silvícolas brasileiras que, através do processo de miscigenação ou mesmo de “eliminação”, ao longo dos séculos sistematicamente foram sendo reduzidos a cerca de duzentos mil indivíduos que hoje restaram em nosso país. Também ao longo de dois ou três séculos, aconteceu a “importação” de mão de obra escrava africana. Já em uma situação mais planejada e amparada tanto em uma política de reposição da mão de obra escrava cada vez mais carente em decorrência da abolição da escravatura, como também visando o “branqueamento” da população brasileira, uma nova “importação” de mão de obra branca livre teve início há menos de duzentos anos atrás. Pretendia-se também preencher os grandes descampados populacionais como a Serra Capixaba, o Pampa sul-rio-grandense e as Montanhas Catarinenses.

Estes processos, na realidade aumentaram o número de “habitantes” do nosso país, sem que os integrantes desta gama de indivíduos pudessem efetivamente integrar-se à sociedade tradicional brasileira, ou seja, do *povo* deste estado brasileiro. Na prática, de uma forma ou de outra passaram a viver à margem desta sociedade tradicional brasileiro. Ao longo dos anos estas minorias sociais sempre sofreram os mais variados processos de discriminação e de estigmatização, que finalmente resultaram nas mais variadas formas de desigualdade.

Quando falamos em minorias populacionais, pode-se também elencar uma outra definição que as divide em três tipos distintos. Neste contexto temos as minorias étnicas, que são aquelas que apresentam entre os seus integrantes traços

históricos, culturais e tradições comuns, distintos dos verificados na maior parte da população daquele espaço geográfico. Deve-se também citar as minorias linguísticas, que falam uma determinada língua (independentemente de ser escrita), que difere daquela da maior parte da população dessa área geográfica ou daquela adotada oficialmente pelo Estado. Por último, porém não menos importantes, devem ser lembradas as minorias religiosas, muito bem representados pelos diferentes grupos populacionais que ao longo da história da humanidade sofreram as mais variadas atrocidades ou maus tratos em função de suas concepções religiosas.

Preocupados com toda uma complexa problemática, os integrantes da Organização Internacional do Trabalho – OIT, apoiada pela Convenção número 169 lavrada em Genebra em junho de 1989, determinaram aos governos dos diferentes países que invistam em políticas públicas em favor dos grupos populacionais que passaram a ser conhecidos como Povos e Comunidades Tradicionais. Entre os focos desses investimentos teriam que estar a saúde, a educação, a moradia, o saneamento básico e também a inclusão social.

No Brasil, graças ao Decreto 6.040 de 2007, foi criada em Brasília uma Comissão Nacional que congrega todas as comunidades destes grandes grupos que passaram a ser conhecidos como Povos Tradicionais Brasileiros. Na época, eram pouco mais de 16 grupos, enquanto que hoje este número já dobrou. O Decreto instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), definiu estes públicos como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição. A instalação da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades

Tradicional ocorreu na sede do Ministério do Meio Ambiente em Brasília em Agosto de 2006, com a presença dos ministros do Meio Ambiente, Marina Silva, e do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Patrus Ananias.

Todo estudioso dos povos tradicionais no Brasil irá se deparar com o mosaico cultural, étnico e linguístico que se formou a partir da grande diversidade de origem dos diferentes grupos populacionais aqui existentes. O grupo mais numeroso é o afrodescendente, seguido por grande número de grupos menores como o dos ciganos, dos pomeranos, dos indígenas e de tantos outros.

Também aqui, em função da sua importância econômica e social, logo surge a pergunta: De onde vieram todos esses grupos étnicos e como se fixaram no Brasil? O que aconteceu com estes imigrantes ao longo dos anos em que aqui viveram e se multiplicaram? Chegaram a se diferenciar dos outros grupos, talvez até mesmo daqueles originários das mesmas paragens, porém, que colonizaram estados brasileiros diferentes?

Voltemos agora ao título do presente texto: Como conhecer melhor um povo tradicional. Tentemos responder a um primeiro questionamento sobre a melhor forma de se registrar os seus traços culturais e as suas histórias.

Todo povo tem a sua história. Pode não ter uma história escrita. Mas tem a sua história. Então a pergunta seguinte envolverá a concepção inicial do que é história. Será a mesma pergunta que, por exemplo, se poderia fazer com relação aos indígenas. Os silvícolas seriam um povo sem história? Só porque não têm história escrita? Como então explicar os mitos, todo o conhecimento sobre o uso das ervas, sua arquitetura? Tudo isto é uma história diferente, mas, não deixa de ser uma história. Não existe povo que não tenha elementos que constituem sua cultura. Portanto, todo povo tem cultura (do latim cultivar ou cuidar o solo). É um conceito desenvolvido inicialmente pelo antropólogo Edward Burnett Tylor para designar todo o complexo metabiológico criado

pelo homem. São práticas e ações sociais que seguem um padrão determinado no espaço. Refere-se a crenças, comportamentos, valores, instituições, regras morais que permeiam e identificam uma sociedade. Explica e dá sentido à cosmologia social. É a identidade própria de um grupo humano em um território e num determinado período. (Cf.: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Cultura>>).

Posto isto, voltemos à pergunta relacionada ao título: como estudar um povo tradicional?

Certamente, muitos detalhes devem levar o observador atento a identificar, entre os diferentes grupos de indivíduos estudados, a diferença no próprio processo de fixação, no seu local de trabalho e também na forma de preservação das suas diferentes bagagens culturais. Estas diferenças certamente ficarão ainda mais marcantes na medida em que se for comparar os grupos radicados nas diferentes regiões do Brasil.

Em uma avaliação, que poderíamos considerar mais subjetiva que objetiva, facilmente se pode observar que as histórias dos diferentes povos, ao serem registradas por diferentes observadores, também podem gerar diferentes resultados. Todos que lerem essas pesquisas envolvendo entrevistas com grupos populacionais, facilmente poderão constatar que a riqueza dos relatos será diretamente proporcional ao próprio grau de instrução e da capacidade de percepção dos entrevistadores, como também do próprio grau de cultura ou de formação havido nos diferentes entrevistados. O leitor desses relatos logo poderá deduzir que, nos dias atuais, o alcance da cronologia da história das famílias, em muitos casos, mal ultrapassa duas ou três gerações. Desta forma, as tentativas de um seguimento mais fiel da cronologia dos acontecimentos envolvendo a história oral, por vezes ficam seriamente prejudicadas. Além disto, ao longo de centenas de anos, uma série de acontecimentos levaram a profundas modificações nos hábitos de vida dos descendentes dos pioneiros, sobretudo dos afrodescendentes que aqui chegaram ou, por exemplo, dos

silvícolas que sempre viveram na selva brasileira. Os grupos populacionais destes diferentes entrevistados, muitas vezes, continuam mal compreendidos pelos próprios entrevistadores, sobretudo quando estes últimos não fazem parte do grupo dos entrevistados. Como, então, descrever os hábitos de vida e os costumes tão próprios destes povos, porém tão estranhos para muitos desses espectadores? São questionamentos que todos os pesquisadores certamente terão que se fazer ao tentar se familiarizar com a vida dos seus interlocutores.

Para uma melhor sistematização de um estudo (modelo sugerido pelo autor) e para uma melhor compreensão do processo de coleta de dados para a sua posterior reprodução em texto, a história dos diferentes grupos populacionais pode ser registrada por diferentes observadores:

1. Alguém, em visitas pontuais, pode procurar conhecer o dia a dia do grupo populacional, captar as suas manifestações de alegria e de tristeza e passar a descrever o que observou e também o que lhe foi relatado.

2. Outra pessoa, ao longo de anos, na medida em que estiver convivendo com este povo, pode assimilar suas angústias e seus hábitos de vida para depois passar a relatar suas dificuldades e suas lutas.

3. Desta mesma forma, um terceiro, saído de suas próprias fileiras, pode manifestar em textos os seus sonhos, suas alegrias e suas frustrações. Ao registrar suas vivências com as diferentes gerações que ao longo da sua existência lhe tiverem sido repassadas, pode ainda descrever as emoções expressas em seus instrumentos musicais, alegrar-se com os seus cantos e suas danças e exteriorizar seus sentimentos, contando a história deste seu próprio povo.

Para concluir, facilmente somos levados a acreditar que, para conhecer um povo tradicional, será preciso embrenhar-se no seu habitat, conquistar a confiança dos seus integrantes, compreender seus hábitos e seus costumes para somente depois “aventurar-se” a descrever o que sentiu, ouviu e observou.

REFERÊNCIAS

BAHIA, J. **Práticas mágicas entre as Pomeranas**. Porto Alegre: Ciências Sociais e Religião, ano 2, n. 2. p. 153-176, st. 2000.

RÖLKE, H. R. **Descobrimdo raízes**. Vitória: UFES. Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1996.

SEIBEL, I. **Imigrante no século do isolamento**. Venâncio Aires, TRAÇO Produções Gráficas, 2010.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

UM TRADICIONAL CASAMENTO POMERANO EM ESPIGÃO DO OESTE (RO): a “Pomerânia Amazônica”

Jorcy Foerste Jacob
Jorge Kuster Jacob

Para início de conversa...

Um povo para ser definido como tal necessita ter diversas características fundamentais. O Brasil é um dos países colonizados por vários povos de diferentes países. Temos aqueles que oficialmente já fazem parte da sua historiografia. Estes povos são os índios, os portugueses, italianos, alemães, entre outros. Mas só índios têm mais de 150 grupos com línguas e costumes diferentes. Depois ainda recebemos os japoneses, holandeses, espanhóis. As miscigenações entre estes povos deram outra origem a outros povos em solo brasileiro.

O presidente Luiz Inácio Lula da Silva, no ano de 2007, com o decreto 6.040 cria a Comissão Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Essa comissão reúne 15 povos uma vez a cada dois meses para encaminhar políticas aos órgãos do governo federal e propor leis a nível nacional. Cada povo tem um membro titular e um suplente indicado por entidades que representam cada povo. Também faz parte da comissão 15 órgãos do governo federal com seus pares. Faziam parte dessa comissão os negros, índios, ciganos, caiçaras, faxinalenses, entre outros os pomeranos. Esta lei influenciou

outros setores do governo federal que hoje já tem políticas, especialmente no Ministério da Cultura, através de editais enfocando, priorizando o referido decreto. No Espírito Santo, a Secretaria de Estado da Cultura/SECULT seguindo essa orientação nacional, todos os anos têm editais voltados aos povos tradicionais. Os pomeranos no Espírito Santo tem se beneficiado muitos destes editais.

Assim, o presente texto pretende por meio de um tradicional casamento pomerano descrever este povo de Rondônia, especialmente no município de Espigão do Oeste, intitulado por nós, de a “Pomerânia Amazônica”. E para entender a sua identidade histórica e cultural procuramos buscar elementos de sua tradição no estado do Espírito Santo, de onde imigrou este imigrante tão tradicional. No Espírito Santo estão as comunidades mais tradicionais do Mundo. E municípios de Rondônia como Cacoal, Pimenta Bueno, entre outros, mas em especial, Espigão do Oeste herdou essa característica. Na Europa temos uma meia dúzia de pessoas com mais de 70 anos que ainda falam a língua pomerana; no Espírito Santo temos milhares e, em Espigão do oeste, dezenas de crianças com menos de seis anos falando essa língua nativa. E por isso o pesquisador e doutor Ismael Tressmann afirma: “A Pomerânia é aqui”. Também entendemos que a língua é o coração da cultura. Ela arrasta todas as outras manifestações culturais que distinguem este Povo Tradicional Brasileiro.

Um das principais manifestações ainda hoje deste povo é o tradicional casamento pomerano. E ele só acontece aqui no Brasil com todos seus rituais. E essa festa de três dias que só acontecia no Espírito Santo, antes da imigração para Rondônia no final da década de 1980. Com a chegada dos pomeranos em Rondônia em muitos lugares ainda realizam este típico enlace matrimonial.

Nós já realizamos um tradicional casamento pomerano em Vila Pavão (ES) que virou um filme documentário denominado “Hochtiejd – Um Casamento Pomerano no Espírito Santo” que poderá ser consultado no *Youtube*.

O “hochtijdsbirer” (o convidador do casamento)

Os preparativos já começam anos antes com o plantio de cereais e a engorda de animais como porcos, bois e galinhas. No Espírito Santo esses animais eram usados para fazer a tradicional linguiça defumada que enriquecia o café da manhã do primeiro, segundo e terceiro dia, e café da tarde e ceia de algumas noites da grande festa. A linguiça defumada é uma das principais atrações dos 3 dias de festa. Em Rondônia com a influência dos gaúchos muitos casamentos pomeranos também incluem o churrasco. A festa de um casamento pomerano começa na quinta-feira à noite e vai até sábado pela manhã. O aviso do casamento é feito um mês antes num culto quando acontece o “**afbar**”, ou seja, a apresentação dos noivos a comunidade. Muitos mantimentos como mandioca, batata doce, cará, fubá, entre outros são cultivados para o evento.

O mastro indica festa, tem as iniciais dos Noivos e as garrafinhas com dinheiro



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Os Noivos ficam na cabeceira da mesa até que todos os convidados tenham almoçado



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

A festa acontece na casa dos pais da noiva. Quem faz o convite é o “**hochtijdsbirer**” (convidador de casamento),

geralmente o irmão mais novo da noiva. No Espírito Santo, onde as distâncias eram menores, ele partia a cavalo enfeitado com fitas no passado. Mais recentemente, depois dos anos de 1980, a motocicleta também é usada. Em Rondônia, a motocicleta é ideal, pois familiares e amigos moram distantes. Praticamente não se usa cavalos. Assim o “hochtijdsbirer” com sua motocicleta enfeitada com fitas coloridas e ramos de folhagens verdes (murta) e uma garrafinha com “shnaps” (cachaça) misturada a outras bebidas doces alcoólicas da região, igualmente enfeitada no gargalho ao aproximar-se da casa dá três gritos tradicionais para se identificar e assim a família reunir-se na sala. Quem estiver na roça desce correndo, pois pela forma de gritar, já sabe que é convite de casamento. O convidador entra na sala de estar sem saudar as pessoas e andando em círculo faz o convite na língua pomerana, em forma de versos declamados:

“Bom dia, grande família (diz o nome da família). Estou andando na sala para que tudo aconteça com alegria e naturalidade. Em nome da minha irmã (diz o nome dela) que váia casar com (diz o nome do noivo) no dia (diz a data) pelos quais fui orientado para convidar vocês. Com certeza, todos vocês vão comparecer: o pai, a mãe, a avó, o avô, filhos, netos. Todos irmão. Frangos, bois, galinhas e porcos serão carnedados. Toda comida será carinhosamente preparada. Panelas, pratos, colheres e garfos já foram providenciados. A noite também tem muita comida e bebida. A música de concertina e muitas danças não vão faltar. Podem vestir a roupa mais bonita do armário ou do baú. Só não podem vir mais bem vestidos do que os noivos. Tragam muita alegria e energia e vamos festejar” (Amália Kuster, depoimento, s/d.).

O depois o convidador oferece um gole de “shnaps” (cachaça misturada) ao chefe da família, que significa o início da festa e o convidado ao ingeri-lo significa que o convite

foi aceito. Antes de partir a dona da casa vai até o “**tuckas-ta**” (baú), pega um lenço colorido que é preso às costas do “**hochtijdsbirer**”. Esses lenços coloridos querem caracterizar o convidador e demonstrar com cores vivas a alegria do momento e com a quantidade a grandiosidade da festa. Se não tiver lenço pode ser fitas de cetim. Os lenços também serão usados no dia do casamento. E o dono da casa dá uma contribuição em dinheiro uma vez que o irmão da noiva, o convidador não pode perder o dia de trabalho. Este primeiro presente é uma gratificação ao convidador.

Concertina com fitas de todos os casamentos que tocou



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Linguiça defumada, não pode faltar num casamento Pomerano



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

A “Koncertinaspeel” (a concertinista)

Outro convite especial é feito para quem vai tocar na festa. Geralmente é chamado o melhor tocador de concertina da região. Concertina é um instrumento típico fabricado na Alemanha até a II Guerra Mundial. É um instrumento que só é usado dessa forma no Espírito Santo. Ele é o único instrumento musical que anima os três dias de festa. O som da concertina é típico inconfundível. Ela é muito parecida com o

bandoneon, instrumento usado pelos argentinos para tocar tangos. Em Rondônia deve ter uns 5 instrumentos destes. Temos muitas no Espírito Santo, uma vez que no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, os pomeranos usam mais bandinhas para animar suas festas e no Espírito Santo a tradicional e solitária concertina anima todas as festas.

Durante e após a II Guerra Mundial muitos destes instrumentos foram literalmente roubados. Algumas concertinas traziam cravado o nome do proprietário com metal nas partes de madeira da concertina. Naturalmente um nome bem germânico. A justificativa era destruir e queimar todo e qualquer objeto que tivesse escrita alemã por causa da perseguição de Getúlio Vargas ao nazismo. Aquele nome ou escrita estaria ou poderia estar relacionado a ideologia nazista. Assim também os “Bate-Paus” de Vargas procediam com os túmulos e bíblias. Túmulos com letreiros em alemão eram destruídas e bíblias queimadas. Algumas escrituras sagradas foram poupadas porque os pomeranos conseguiram escondê-las.

Os pomeranos têm “bons ouvidos musicais”. Apreendem com muita facilidade tocar este instrumento ou qualquer outro instrumento. Essa capacidade é transmitida de geração a geração sem notas musicais. A maioria nunca teve aula de música. Muitos nem conhecem notas musicais. Perguntados, como e com quem aprenderam tocar concertina, a maioria responde com o pai ou algum dia que também sabia tocar. Num média a maioria toca mais de 50 toques diferentes. Poucos fazem parte do folclore pomerano como a tradicional “Her Schmidt”, a “dança das noivas”, a “chegada do casamento”, entre outras. Tocam também músicas para animar bailes de aniversários, baile da 3ª idade, entre outras festas locais. Dos anos de 1980 em diante foram criados os festivais de concertina no Espírito Santo. Os municípios pomeranos tem em média um festival de concertina por ano que é o encontro de todos concertinistas do Estado e até de Minas Gerais.

Mais recentemente, depois dos anos de 1980, a concertina tem sido usada nos cultos, especialmente das igrejas luteranas das quais a grande maioria é pomerana. E até mesmo em eventos cívicos na execução do hino nacional, dos municípios. Antes não era usada na igreja por ser considerados pelos membros mais tradicionais um “instrumento pagão”.

Um mutirão comunitário

Nas festas de casamento pomerano não são contratados restaurantes e garçons para fazer as refeições e servir os convidados. Já faz parte da história das comunidades pomeranas uma espécie de mutirão na realização deste evento milenar. As comunidades, principalmente os parentes e amigos são chamados naquilo que sabem fazer para realizar para contribuir com seu trabalho. Quem cozinha bem é disputado e se sente orgulhosa ao ser convidado para ajudar e dar a sua contribuição com qualidade. Fazem isso sem nada cobrar. Faz parte da vida comunitária dos pomeranos esse envolvimento da comunidade sem nada ganhar em troca. Uma semana antes do casamento, a casa dos pais da noiva, inclui a moradia, os paióis, o terreiro e outras dependências são criteriosamente preparados para atender todos os rituais do grande evento. As mulheres mais jovens, geralmente amigas do casal ajudam no enfeite e nos detalhes na ornamentação do local e incrementar os rituais da festa. As mulheres ajudam na cozinha e os homens de mais idade no serviço mais pesado como matar porcos, bois para fazer a linguiça defumada e ou o churrasco, no caso de Rondônia. As mulheres matam as galinhas, descascam e cozinham os alimentos. Preparam os brotes, biscoitos, roscas e bolos para o café dos três dias e os almoços com destaque para o grande almoço do primeiro dia de festa. Os jovens preparam e estão na recepção dos convidados com muita gritaria, recebem os presentes numa sala da casa, servem as refeições são identificados com um pano de servente nas costas.

A 'Igreja' vai ao casamento em Rondônia



Fonte: Arquivo pessoal dos autores.

Devemos destacar que a sala de visita é usada e preparada para os grandes bailes, no terreiro é provisoriamente construído uma longa mesa, o portão de entrada é enfeitado com folhas de coco e um banco para o tocador de concertina com seu prato enfeitado com murta receber suas contribuições. Ali perto é levantado um mastro com a bandeira tendo as iniciais dos noivos e três garrafinhas com valores diferentes para realizar o tiro ao alvo no final da festa, sábado pela manhã.

Esse mesmo grupo que prepara todo o local da festa é o mesmo que fica na madrugada de sexta para sábado, depois da realização do tiro ao alvo e da derrubada do mastro pelo noivo para limpar a casa, desfazer a grande mesa, limpar o terreiro para assim a vida voltar a normalidade.

Uma semana antes da festa, as famílias convidadas mandam para ajudar nas despesas da festa um frango, ovos, manteiga, leite ou algo que possa ser útil na alimentação dos convidados. Na semana do casamento acontecem intensas atividades no local da festa dede a carnação de aves, porcos, gado, o prepara da linguiça defumada, brote bolos, roscas, a limpeza do local, construções improvisadas com uma longa

barraca com folhas de coco ou lonas onde ficar a enorme mesa para a tradicional refeição da festa. O “bar” é improvisado no paiol. Também um mastro é colocado na chegada da festa, próximo ao portão de entrada no terreiro, com uma bandeira com três garrafas de tamanhos diferentes contendo diferentes valores para o tiro ao alvo de sábado pela manhã. Esse mastro também sinaliza que “ali tem festa e que só poderá chegar quem foi ritualmente convidado”.

O “Pulderawend” (O baile do quebra-louças)

Na noite de quinta-feira, primeiro dia da festa é realizado o tradicional ritual do “**pulderawend**” (quebra-louças). Participam deste ritual aquele que trabalha na festa, vizinhos e parentes. Quem mora longe só vem na sexta-feira, o grande dia. O auge deste momento é quando uma senhora conhecedora e conhecida na comunidade como dominadora desse ritual, atira ao assoalho louças velhas que se quebram e inicia uma fala cerimonial. Depois dessa fala e quebra de louças, as copeiras também atiram alguns que trouxeram no solo e começa uma dança sob os cacos. Uma espécie de jogo/dança dos noivos contra os outros (serventes copeiras) que tentam varrer os restos de louça para fora com vassouras e os outros defendendo com os pés as louças jogando as para dentro novamente. Se o noivo ou a noiva conseguir jogar um pedaço para fora será e acaba essa disputa. Para finalizar os cacos serão juntados e guardados numa vasilha pelo noivo e o baile continua. No outro dia cedo noivo deve levar os cacos para longe e enterrá-los, de preferência numa mata ou floresta. A mata é muito importante para os pomeranos. Além de embelezar a paisagem de sua propriedade familiar, dela ele tira cabos de ferramentas e lenha para o fogão e forno e ainda tem uma função religiosa: é “lugar de maus espíritos”. A louça velha é o símbolo, é aquilo que está empapado deste espírito mau. Por isso também muito barulho, muitos gritos e muito alvoroço nesse momento

e outros desta festa. E durante este baile, a principal refeição é servida antes o **“huinerpouden”** (pé de galinha). Além dos pés de galinha, temos as asas, a cabeça, coração, fígado, entre outros miúdos ensopados acompanhados de roscas, mandioca, entre outros. A melhor parte dos alimentos ficam para o dia seguinte, o ápice da grande festa que na sexta-feira, no almoço servido na grande mesa.

A igreja vai ao casamento

O auge da festa é na sexta-feira. Depois que os convidados chegam cedo e foram recepcionados no portão enfeitado com folhas de coqueiro, com gritos e muitos fogos pelos **“brutdeiner”** (ajudantes dos noivos), o **“hochtijdsbirer”** e o concertinista executando a tradicional **“ranerspeeln”** (música de chegada), ao lado do tocador tem um prato enfeitado com ramos verdes, onde, depois de tomarem um gole cachaça das garrafas enfeitadas dão uma gorjeta para o tocador, que oficialmente nada ganha para tocar no casamento inteiro. Em seguida começa a ser servido um delicioso café colonial com muito brote de trigo (**veitbroud**), brote de fubá (**Mijhabroud**), brote de banana (**Bananabrod**), linguiça defumada, bolos, roscas, entre outras com muito café doce, café amargo e café amargo com leite. Depois que todos tomaram café é a hora de ir para cidade e realizar o casamento no civil (cartório) e religioso (igreja).

A nossa pesquisa observou que em Rondônia invés do casamento ir a igreja e cartório é o contrário. Devido as grandes distâncias e muitas vezes estradas enlameadas e por com dificuldades para transitar a igreja e o cartório vai ao casamento para realização desta parte legal e religiosa. Então, além de ter no pátio da casa a grande mesa coberta com folhas de coco também é construída no mesmo estilo uma capela para a realização desta parte civil e religiosa.

O grande almoço da festa

Depois da Igreja e cartório voltam para o local da festa. Durante o trajeto são soltos muitos foguetes e em cima da carrocera de um caminhão enfeitado com fitas coloridas e folhas verdes a gritaria e contagiante. Na chegada são igualmente recepcionados ao som da concertina, por fogos que sua fumaça contracenam com a bandeira do mastro e o céu azul. Em seguida dirigem-se à grande mesa, que tem um arco na cabeceira, lugar dos noivos e é servida a grande e principal refeição da festa.

Os noivos sentam e almoçam ao lado dos pais, padrinhos, parentes e autoridades na primeira rodada. Em seguida é renovada os pratos e outro turma toma parte da mesa e assim sucessivamente até todos convidados almoçarem. Os noivos ficam na cabeceira até que todos tenham almoçado o que dura de 2 a 3 horas.

O cardápio deste almoço é muito especial. Tipicamente pomerano adaptado ao clima tropical brasileiro. Tem carne de galinha, mandioca e batata doce socada, batata inglesa ensopada, macarrão ensopado e arroz. De bebida temos o tradicional gengibir (gengibre), refrigerantes e hoje até cerveja. Em Rondônia alguns casamentos já acompanham a salada de maionese, o churrasco e a cerveja dos gaúchos. A sobremesa também é tradicionalmente pomerana, arroz doce com canela e a sopa de pêssego.

Em seguida tem uma sessão de fotografias com familiares, padrinhos, parentes e amigos. Não pode faltar a grande fotografia que inclui todos convidados da festa.

O “Bruuddanz” (a dança dos noivos)

Às 16h começa o “bruuddans” (dança dos noivos). A música é especialmente tocada desde a Idade Média para esse fim e ela é a mesma para esse fim e tem duração de duas ou mais horas. Até que todos tenham dançado com a noiva e

todas com o noivo. Só não demora mais porque cada um só dança uma volta no salão com os noivos. Ante a noiva dança com o noivo. Depois ela dança com os pais e ele com as mães. Em seguida com padrinhos (as) e demais parentes, amigos e segue noite até que todos convidados tenham dançado com os noivos. Não existe não querer dançar. Todos têm que dançar e são quase que arrastados para o salão.

Cada homem que dançar com a noiva e deixado estrategicamente por ela na frente dos ajudantes, onde um lhes oferece um trago da mesma garrafinha com a qual foi convidado e recepcionado no portão. Outro ajudante balançando uma espécie de cesta com dinheiro induz uma gorjeta que será distribuída para as cozinheiras da festa. Essa é a quinta contribuição dos convidados. Em seguida é fixado por uma moça no bolso da camisa do convidado um adorno em forma de laço, confeccionado com fitas (azul para os homens e rosa para as mulheres). Esse adorno além de ser uma lembrança do casamento identifica quem já participou da dança dos noivos e não é mais arrastado para o salão. Em alguns lugares ainda temos o “**kransafdans**” (Dança da Grinalda) e ou a “**besansdanz**” (dança da vassoura) ou a “**haudafdans**” (dança do chapéu). Mas tradicionalmente ainda só realizamos a dança das noivas.

O grande baile

Um dos momentos mais esperado da festa é o grande baile. Depois que todos convidados dançaram com os noivos, geralmente na boca da noite começa o último e **grande baile da festa** até o dia clarear. Agora todo mundo pode dançar com todo mundo e dança-se um toque inteiro. É um baile comum. Os noivos dançam alguns toques entre si e com quem convida e depois vão descansar. Uma vez que no outro dia levantam cedo e comandam toda a limpeza das panelas, das mesas, da casa e do terreiro. Esse baile tradicionalmente é comandado unicamente pela concertina. Na maioria das vezes existe um

revezamento de tocadores. Mas existe um tocador oficialmente convidado e responsável pela música na festa. Outros podem revezar, mas como convidados. Não partilham da primeira gorjeta colocada e entregue na chegada do casamento.

Os bailes para os pomeranos, em outros lugares do Brasil especialmente na região nordeste do Brasil denominado de forró são importantes para surgirem novos casais de namorados.

Assim como forró, o baile pode ser realizado pelos pomeranos em datas comemorativas de aniversários, colheita, conclusão de casa, ou em algumas épocas do ano como no calendário festivo da comunidade, município, estado ou nação. Mais recentemente alguns salões de baile têm utilizado da concertina para ganhar dinheiro e o entretenimento da comunidade de determinada região.

O último ritual: o tiro ao alvo

Tradicionalmente a festa dura três dias. Começa na quinta-feira a noite com o baile do quebra-louças e termina na manhã do sábado com o tiro ao alvo. Quando em seguida é feita a limpeza e a reorganização do local, casa e propriedade de agricultura familiar dos pais da noiva. Esse ritual do “tiro ao alvo” faz parte e lembra quando os pomeranos eram servos na Idade Média, ainda na Europa. Na época era uma prática esportiva, mas que tinha como intuito de treinamento para “melhorar a pontaria” para assim estarem preparados para uma eventual rebelião, “guerra” contra seus opressores.

Um das primeiras tarefas do casamento para os amigos, primos e irmãos dos noivos é encontrar na mata o varão mais alto da região. Derrubá-lo e levá-lo para o local da festa. E como mastro será colocado uma bandeira geralmente nas cores da Pomerânia, com as iniciais dos noivos; colocar três garrafas de vidro com tamanhos diferentes. Na garrafa menor é colocado um valor em dinheiro maior, uma vez que será mais difícil acertá-la com um tiro. Na garrafa maior será depositado

um valor menor, uma vez que será mais fácil atingi-lo. E de tamanho médio, um valor intermediário. Os atiradores serão convidados e de forma alternada competirão. Acertar o alvo não é nada fácil por causa da altura e também porque depois de três dias e noites de festa o equilíbrio não é mais o mesmo. Quem acertar os referidos prêmios será deles. Esse ritual lembra os clubes de caça no sul do Brasil.

Vale lembrar que o território da Pomerânia estava localizado numa posição muito estratégica como se fosse um campo de guerra. Na verdade, sempre foi o campo de batalhas entre a Ásia e Europa, entre Polônia e Alemanha, entre o Socialismo e o Capitalismo. Com o desenvolvimento da navegação era no litoral da Pomerânia que desembarcaram os inimigos para lutarem contra países europeus ou vizinhos asiáticos.

A floresta para a religiosidade negra parece ter o mesmo sentido em alguns aspectos para os pomeranos. Mata significa local de descanso dos espíritos. E esse ritual do “tiro ao alvo pomerano” também lembra o significado da capoeira para os negros escravizados no Brasil Colônia. Jogar capoeira e essa competição de “tiro ao alvo” era uma forma de treino disfarçado para uma eventual luta pela sua libertação.

Quando termina o tiro ao alvo. Identificados os ganhadores. O noivo agora devidamente casado é convocado e a golpes de machado deverá derrubar o mastro. Mastro que identificava que “ali tem festa de casamento e que você só poderia chegar se convidado” ao cair é saudado com gritos e fogos e é sinal de que a festa acabou. Hora de todo mundo ir para a casa. Menos os familiares, vizinhos e amigos que sob a orientação do novo chefe de família deverá limpar e entregar tudo no seu devido lugar.

Considerações

Quando me propus a descrever um casamento tradicional em Rondônia quis contribuir no sentido de registrar, inclusive

com fotos uma das festas de casamento mais lindas e tradicionais do mundo.

Até meados da década de 1980 não existia registros, pesquisas desta manifestação cultural pomerana. Ela acontecia especialmente nos municípios de colonização pomerana do Espírito Santo e foi mantida de forma oral de geração a geração.

Entendemos que resgatar e interpretar a identidade histórica e cultural de um povo é contribuir para o desenvolvimento local e sustentável deste.

Esperamos que esse simples registro possa elevar a autoestima do povo pomerano de Rondônia, em especial, a grande comunidade pomerana de Espigão do Oeste, o município mais pomerano de toda a região amazônica.

A invasão cultural da época da ditadura militar (1964-1985) permitida e incentivada pelos governos da época ainda hoje afeta a nossa juventude. O Brasil, do ponto de vista cultural, ainda é uma colônia dos países desenvolvidos e apesar dos grandes avanços do Governo Luiz Inácio da Silva com a criação do Decreto 6.040 criando a Comissão Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais que muito avançou em políticas para 15 povos tradicionais deste país.

Entendemos que chegou a vez dos governos municipais e estaduais terem a capacidade de auto-definir suas manifestações culturais locais e saber inseri-las em seus processos culturais, turísticos, educacionais e de desenvolvimento sustentável na geração de renda e emprego.

A economia que os tecnocratas tanto endeusam pode até ser a mola mestra do crescimento de um município ou país, mas a cultura é a argamassa ou a alma deste desenvolvimento dando o colorido a sua sustentabilidade. Não existe sustentabilidade sem investimento no meio ambiente e na cultura tradicional local.

REFERÊNCIAS

JACOB, Jorcy Foerste. **A Pomerânia brasileira: uma eterna migração.** Vila Pavão (ES), Banco do Nordeste, 2010.

JACOB, Jorge Kuster. **Cidades irmãs Pomeranas: Vila Pavão (ES) e Espigão do Oeste (RO),** Vila Pavão, Gráfica Cricaré, 2011.

JACOB, Jorge Kuster. **A imigração e aspectos da cultura pomerana no Espírito Santo.** Vitória: Departamento Estadual de Cultura, 1992.

SOUZA, Marcos Teixeira. **Práticas de ensino: teoria e prática em ambientes formais e informais.** Jundiaí (SP): Pacto Editorial, 2016.

TRESSMANN, Ismael. **Dicionário enciclopédico Pomerano-Português.** Vitória: Sodrê, 2006.

“POMERANOS” E “AFROS”: memórias sociais inquietas

Marcos Teixeira de Souza

Outro olhar...

Nos anos 2000, vários movimentos sociais e grupos país a fora, sobretudo em torno da defesa dos seus respectivos territórios e manifestações identitárias, mobilizariam-se em busca de salvaguardar seus supostos direitos, bem como encampariam falas e ações no sentido de engajar-se contra a figura do Estado, posto no cenário como um rival, uma vez que tal fora, segundo estes movimentos, fora um Estado omissivo ou ineficiente quanto à história de determinados grupos, secundarizados ou esquecidos na história oficial ou na ação protetiva do Estado.

Convém salientar que esta visão negativa em relação ao Estado, empreendida ou percebida por parte destes movimentos ditos não contemplados não se deu da noite para o dia, nem de forma sempre pautada de modo organizado, mas se deu paulatinamente, sendo a criação da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais uma arena relevante para ensejar e pautar várias reivindicações de grupos de negros, de indígenas, de descendentes pomeranos, entre outros.

Neste sentido, o presente artigo pretende refletir percursos de afrodescendentes e descendentes pomeranos no sentido de construir falas e ações que se apresentam no âmbito da necessidade de se perfilar como povo ou comunidade tradicional encontra-se possivelmente a necessidade de se vincular a um sentido de pertença de um grupo, cujas narrativas,

memórias sociais, símbolos se mostram como valores indisociáveis e inegociáveis de um grupo e, em geral, não perfilados na dita história oficial da nação, ou tal não traduzir fidedignamente, decorrente assim a mobilização em torno da busca por reconhecimento,

Segundo Axel Honneth (2003) menciona que a categoria ‘reconhecimento’ passa a ser usada por grupos excluídos ou marginalizados (ou os que assim se consideravam) da atenção do Estado. Para Honneth (2003):

[...] a resistência coletiva procedente da interpretação socialmente crítica dos sentimentos de desrespeito partilhados em comum, não é apenas um meio prático de reclamar para o futuro padrões ampliados de reconhecimento. [...] o engajamento nas ações políticas possui para os envolvidos também a função direta de arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma autorrelação nova e positiva (HONNETH, 2003, p. 259).

No início dos anos 2000, surge o Decreto de 27 de Dezembro de 2004, que: *Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências*. Em seu artigo primeiro, determina-se que:

Art. 1º Fica criada a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, com as seguintes finalidades:

- i - estabelecer a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais;
- ii - apoiar, propor, avaliar e harmonizar os princípios e diretrizes da política pública relacionada ao desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais no âmbito do Governo Federal;

Ainda conforme o decreto, a Comissão seria integrada por órgãos do governo federal e por “*representantes das comunidades tradicionais, agências de fomento, entidades civis e comunidade científica, designados em portaria dos Ministros de Estado do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e do Meio Ambiente*” (DECRETO, 2004, Artigo 2º, parágrafo segundo).

Segundo o descendente pomerano, Jorge Kuster Jacob (2011), a entrada dos descendentes pomeranos na chamada Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais:

Em agosto de 2004 foi realizado em Luziânia – DF, o I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais no Brasil. Antes, outros encontros e oficinas envolvendo os povos tradicionais do Brasil também eram realizados em Brasília e estados como Acre, Pará, Bahia, Mato Grosso e Paraná. No encontro de Luziânia, a pomerana capixaba Patrícia Stuhr, natural de Pancas, levou para ser discutida uma situação de desapropriação territorial com um decreto do presidente Fernando Henrique Cardoso, criando a Reserva Florestal dos Pontões Capixabas. Esse decreto determinaria a retirada de 5 mil pessoas, a maioria pomerana, de uma área que foi preservada por eles por décadas. Dessa forma, Patrícia conseguiu assegurar a participação dos pomeranos naquela comissão nacional (JACOB, 2011, p. 94).

Nesta perspectiva, reside na discussão um sentimento de muitos descendentes pomeranos contra o Estado, por não haver respeito às ditas manifestações identitárias destes. Axel Honneth (2003) salienta que a luta por reconhecimento se torna um elemento central para muitos grupos e movimentos sociais, que se utilizaria de narrativas, memórias sociais e ações em prol de seus respectivos direitos a que supostamente fariam jus perante o Estado.

Neste contexto, a categoria “raça/etnia”, não raramente, vem sendo utilizada para unir um grupo torno de busca por reconhecimento.

Os descendentes pomeranos para além da estereotipação

Na Europa do século XIX, crises econômicas e políticas, somadas às ações de D. Pedro II em torno da imigração para o Brasil, engendraram a vinda de levadas de camponeses europeus para as terras brasileiras, vistas por estes como uma *canãa*, que, aliás, é o título do romance de Graça Aranha, que narra a saga de um destes grupos imigrantes europeus em terras capixabas.

De acordo com Seibel (2010), os descendentes pomeranos tiveram muitas dificuldades de se adaptar ao país. Entretanto, conseguiram ao longo de gerações, superar diversos desafios e colaborar para o desenvolvimento de vários municípios brasileiros, sendo comum ouvir sobre estes uma fala de que é um povo trabalhador.

Algumas falas militantes acreditam que há em torno de 120 mil descendentes pomeranos no Espírito Santo, outros falam em torno de 300 mil, inexistindo, porém, dados oficiais de órgãos de estatística e demografia, como o IBGE, sobre o quantitativo de descendentes pomeranos. No estado capixaba, encontram-se espalhados principalmente nos seguintes municípios: Santa Maria de Jetibá, considerada o mais pomerana do Brasil, Laranja da Terra, Domingos Martins, Vila Pavão, Pancas, Itarana, entre outros.

Em relação aos descendentes pomeranos, uma das reclamações corriqueiras era acerca de matérias jornalísticas e até mesmo em alguns estudos, que os estereotipam como se fossem pessoas “estranhas”, com hábitos e costumes “esquisitos”. Joana Bahia e Ismael Tressmann (1999), no artigo: *A Pomerânia é aqui* salientam como a mídia tem feito um des-serviço a uma imagem errônea sobre os descendentes pomeranos. Sobre estas reportagens, resumizam:

Nelas, podemos observar uma ênfase na abordagem que prima por valorizar somente alguns traços culturais, como se os pomeranos vivessem mergulhados num mundo à parte. Para citar alguns exemplos desta ideia, temos os seguintes trechos das matérias citadas a cima: “Os pomeranos são loiros de olhos azuis”; “eles comem brote todo dia”; “plantam verduras”; “a mulher pomerana se orienta por um senso muito prático na organização de sua casa”; “produzem uma agricultura de subsistência (apenas para consumo próprio)”; “vivem uma vidinha simples como a de seus avós”; “eles se preocupam em salvar a tradição da extinção e lutam para manter a cultura de uma pátria que não existe mais”; “tudo em sua vida é típico; das batatas até as ferramentas”; “tradições cultivadas: língua e culinária”; “eles usam chapéu de feltro todos os dias”; “o chapéu de feltro é um ornamento exibido orgulhosamente pelos pomeranos”; “os fiéis continuam se dividindo dentro da igreja: mulheres sentadas de um lado e homens do outro lado”; ou ainda “pomeranos não sabem votar, porque não falam Português” (BAHIA & TRESSMANN, 1999, p. 01).

Estes estereótipos por Bahia & Tressmann (1999) e outras falas, não sem razão apontado foram e são um dos principais motivos de os descendentes pomeranos se mobilizarem no sentido de perfilar suas narrativas, e não as narrativas de outros sobre os descendentes pomeranos. Acho que essas matérias da imprensa não são o único motivo e talvez nem o principal. No Brasil, esse debate ocorre, sobretudo a partir dos anos 2000, o Brasil assistiu a um debate cada vez mais crescente em torno de direitos sociais e a defesa de interesses de alguns grupos chamados de minorias. Não que antes não houve uma discussão sobre tais direitos e lutas, mas percebe-se que anos 80 e 90 dá-se um acirramento, que tem no âmbito legislativo e jurídico um dos principais espaços de disputa. Em jogo, entre outros aspectos, havia uma afeição destes grupos quanto a preservar – esta palavra rondara muito estas

discussões – “etnias”, “culturas populares”, “manifestações folclóricas”, etc. ante a uma dita onda globalizante, a qual, alguns acreditavam – poderia eliminar as chamadas minorias.

A obra *Teorias da Etnicidade* (2011) tece considerações sobre como a etnia e temáticas afins atuam como um elemento relevante nas relações sociais. Trazendo a lume conceitos e noções sobre etnicidade, Poutignat, Streiff-Fenart e Barth (2011) problematiza como a identidade étnica não é uma categoria fechada, mas que se forma na interação entre os indivíduos e grupos, construindo assim, nesta interação social, determinadas marcas entre os indivíduos e grupos. Entender quais são as marcas que delimitam os indivíduos e os grupos é uma das principais contribuições da teorização de Barth (2011) para sua época e, de certo modo, para hoje.

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (2011):

Em razão dessa disjunção entre cultura e etnicidade, geralmente se admite que o grau de enraizamento das identidades étnicas nas realidades culturais anteriores é altamente variável, e que toda cultura “étnica” é, em certa medida, “remendo”. A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural [...] mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta. Ela implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consagração ou de identificação com um grupo étnico. Concorda-se igualmente em reconhecer que os traços ou os valores aos quais pessoas escolhem para prender suas identidades não são necessariamente os mais importantes, os que possuem “objetivamente” o maior poder de demarcação [...] Uma vez selecionados e dotados de valor emblemático, determinados traços culturais são vistos como a propriedade do grupo no duplo sentido de atributo substancial e de posse [...] e funcionam como sinais sobre os quais se funda o contraste entre nós e eles (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011, p. 129).

O que talvez hoje possa parecer estúpido para todos, ou para a maioria, ou seja, que alguém possa achar coerência e lógica na distinção de graus de inteligência, de civilidade, de sociabilidade entre supostas “raças”, movimentou, no século XIX e muitas décadas do XX, lideranças diversas, nações mundo afora, naturalizando racismos, etnocentrismos, etc. postos, às vezes, como uma questão de estado. Muitas destas ideologias se sustentavam em uma presumida cientificidade que autorizava posicionar-se contra determinados grupos sociais (ou ditos raciais).

Nas ciências sociais e humanas, em especial, na Sociologia e na Antropologia, existem muitos estudos que demonstram que a noção (ou o conceito) de *raça* foi largamente utilizada, no século XIX e XX, por cientistas, intelectuais e políticos tanto no Brasil, quanto em diversas outras partes do mundo, para sustentar ou justificar alguns fenômenos sociais, que tinham na *raça* uma dita verdadeira explicação para certa peculiaridade ou desigualdade, ora intelectual, ora física, ora social entre os indivíduos.

No cenário político, as teses racialistas foram utilizadas tanto de acordo com as convicções, quanto em conformidade com as intenções que governam os interesses políticos e projetos de poder. Ressalvadas raras exceções, a ciência, a política e intelectualidade brasileiras se pautaram sob uma ideologia na qual o negro era um elemento servil, não pensante, como mão de obra escrava.

A inconclusa abolição

A Abolição, em 1888, exigiu uma reorganização desta política de mão de obra, que desde os inícios da segunda metade do século XIX já dava sinais de decadência, ante a crescente mobilização interna e externa para a eliminação do tráfico negreiro. O Brasil do século XIX assistiu à emergência do debate da questão racial como relevante para a construção do futuro da

nação, problemática esta que foi acentuada ou acelerada pelos movimentos e campanhas abolicionistas, pela própria Abolição da escravidão e pela proclamação da República, tendo como pano de fundo, teses ditas científicas, que consideravam o negro como sinônimo de atraso para o desenvolvimento da nação brasileira, empreendendo na imigração europeia uma saída viável para o desenvolvimento da nação.

Entre os teóricos da questão racial, se não o pioneiro, porém, certamente a mais influente pessoa ligada ao Imperador Dom Pedro II, foi o diplomata francês, Arthur de Gobineau, autor da obra *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, influenciando intelectuais e políticos brasileiros quanto à tese de uma desigualdade social e intelectual, entre outras, existente entre “raças”, sob uma base dita científica, no qual se via exposta em sua obra a inferioridade do negro, do indígena e do amarelo, e a superioridade do branco (ariano).

No tempo em que permanecera no Brasil (1869 a 1870), Gobineau não suavizou suas palavras em relação à questão racial no país de então, condenando este a um fracasso, caso nada fosse feito para rever o quadro racial. Em sua pesquisa, Georges Raeders (1988) recupera trechos de cartas de Gobineau à esposa dele, quando este ainda estava no Brasil. Nas cartas, é possível ver claramente a mentalidade de Gobineau em torno da formação racial brasileira, que mais tarde seria a base do pensamento de outros intelectuais brasileiros: “*Uma população toda mulata, com sangue viciado, espírito viciado e feia de meter [...]*”, (RAEDERS, 1988, p. 90). Complementa Gobineau: “*Nenhum brasileiro é de sangue puro; as combinações dos casamentos entre brancos, indígenas e negros multiplicaram-se a tal ponto que os matizes da carnção são inúmeros, e tudo isso produziu, nas classes baixas e nas altas, uma degenerescência do mais triste aspecto*” (RAEDERS, 1988, p. 90).

No século XIX, à medida que a luta abolicionista avançava, o imperador se viu na obrigação de criar uma solução política para a proibição do tráfico de escravos, imposto pela Inglaterra, por meio do *Slave Trade Suppression Act* ou

Aberdeen Act, que impusera duro golpe ao tráfico de escravos africanos, redefinindo o cenário, passando o imperador e parte os fazendeiros escravagistas virem na imigração de europeus uma alternativa factível, razão pela qual favoreceu a instalação de colônias, a maioria delas em regiões de clima temperado e despovoadas (ou pouco habitadas).

Cerca de trinta anos mais tarde depois da passagem de Gobineau ao Brasil que, até onde se sabe nunca passara pelas terras capixabas, outro diplomata, agora brasileiro, daria tônica à discussão sobre raças e a imigração europeia no Estado do Espírito Santo. Com um romance escrito em 1902, *Canaã*, o diplomata Graça Aranha (1868-1931) ficaria lembrado não só na literatura brasileira, mas também deixaria seu nome marcado na história e na memória social capixaba. O romance *Canaã* (1982) poderia ser vista como uma crônica de uma época, ou melhor, a crônica de um povo imigrante, a maioria vinda da Pomerânia, nas serras capixabas, caracterizando assim um status de ser uma obra oportuna, não somente para a literatura espírito-santense e brasileira, mas também para uma compreensão sociológica das discussões racialistas circulantes entre as últimas décadas do século XIX e o início do XX, suscitando crenças e problemáticas da imigração e a política de embranquecimento no país. Entre as falas dos dois imigrantes protagonistas da obra, abundam passagens que tocam na questão racial brasileira: - *Mas isto é a lei da vida e o destino fatal deste País. Nós renovaremos a Nação, nos espalharemos sobre ela, a cobriremos com os nossos corpos brancos e a engrandeceremos para a eternidade* (ARANHA, 1982, p. 49).

Em outra passagem:

- Ora – interrompeu Mikau –, tu sabes bem como se tem vencido aqui a Natureza, como o homem vai triunfando...
 - Mas o que se tem feito é quase nada, e ainda assim é o esforço do europeu. O homem brasileiro não é fator do progresso: é um híbrido. E a civilização não se fará jamais nas raças inferiores. Vê, a história [...]
- (ARANHA, 1982, p. 52).

Estas falas presentes no romance de Graça Aranha (1982) ilustram bem o debate racial que permeava as instituições e os intelectuais no Brasil das últimas décadas do século XIX e do início do XX.

Em *Comunidades Imaginadas*, Anderson (2008) diz que o nacionalismo, entre outros fatores, é um dos frutos de produtos culturais específicos. Ou seja, vai-se formando na sociedade, em um dado território, mediante o acionamento de determinados conteúdos culturais que vão engendrando um sentimento de pertença e partilha entre seus membros.

Centrando também no papel da imprensa, de uma língua comum e na cultura local como produtos de uma sociedade que se fortalece na construção de nacionalismos, Anderson (2008) ratifica a relevância destes elementos como propiciadores de sentimentos de pertença entre os indivíduos, reunindo-os em torno de uma nação.

Tal concepção de Anderson (2008) pode ser explorada para explicar e exemplificar, ainda que talvez não em sua completude, como a cultura constitui um eixo norteador para a construção de outras demarcações territoriais, por exemplo, os municípios. Obviamente, isso não significa afirmar que todo Estado, município, distrito, se forme nos moldes, estrito senso, conforme o processo descrito por Anderson acerca da noção de comunidade imaginada, no entanto, permite produzir reflexões a respeito deste processo dinâmico no âmbito de um município, em especial, em localidades como a de Vila Pavão, cuja emancipação e formação da estrutura administrativa municipal se deram também em torno de um repertório étnico-cultural como intrínseco a uma cultura e uma identidade local.

Semelhante a esta visão andersoniana (2008), Hall (2006) apontara que

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em unia das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes

dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial (HALL, 2006, p. 47).

Sem desconsiderar este aspecto trazido por Hall (2006), antes problematizá-lo ao caso de Vila Pavão, a cultura que se dá na prática e nos discursos locais se constroem em torno de representações sociais associadas às chamadas identidades culturais “locais”. Como acredita Hall (2006): *Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes* (HALL, 2006, p. 47). É um processo contínuo, e que se mostra presente nas relações sociais, remetendo, em maior ou menor grau, a uma comunidade imaginada local, no caso de Vila Pavão calcada em supostas três etnias, tidas como construtoras da identidade local.

Cabe dizer que o fato de não estar preso em “nossos genes”, aqui me remeto aos usos políticos da noção de “etnia”, significa dizer que estes “genes” são, às vezes, postos nas ações e nos discursos como características importantes para afirmar ou reafirmar uma identidade pertencente a este ou àquele grupo, a fim de propiciar um sentimento de pertença.

É inegável que a diáspora africana foi um acontecimento praticamente sem precedentes na história da humanidade. E como tal, deixaram marcas profundas na sociedade ocidental. Primeiro porque, no bojo desta diáspora, foram tecidos diversos contextos sociais, políticos e culturais que influenciaram a forma de pensar e agir de milhões de indivíduos nas Américas. O próprio Stuart Hall, um dos mais importantes teóricos do conceito diáspora, exemplifica, a partir de sua própria experiência de vida, o peso da diáspora na construção de sua identidade. Diz Hall (2006):

Nasci e passei minha infância e adolescência numa família de baixa classe-média, na Jamaica. Toda a vida de adulto tenho vivido na Inglaterra, na sombra da diáspora negra – “na barriga da fera”. Escrevo tendo ao fundo uma vida de trabalho em estudos culturais (HALL, 2006, p. 68).

Hall (2006) discute então o conceito de identidade cultural.

Ao invés de tomar a identidade por um fato que, uma vez consumado, passa, em seguida, a ser representado pelas novas práticas culturais, deveríamos pensá-la, talvez, como uma “produção” que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente à representação. Esta visão problematiza a própria autoridade e a autenticidade que a expressão “identidade cultural” reivindica como sua (HALL, 2006, p. 68).

Observando a história do afrodescendente no Brasil, ainda que exista uma história dita oficial, a qual diz que os negros foram amoldados a uma cultura brasileira, incorporando suas expressões culturais a ela, o que não deixa, em parte, de ser uma realidade, houve também vários espaços de chamada resistência negra, no afã de exigir respeito às suas manifestações culturais e identitárias.

Em geral, muitas pesquisas acerca das relações interétnicas no Brasil geralmente historiografam o paradoxo negro/branco, envolto a processos de hierarquização de etnias, em que o negro se encontra quase sempre numa posição subalterna ao branco, historiografias que descrevem um passado de escravidão que sentenciou os negros. Na História do Brasil, é recorrente a problemática do negro na sociedade brasileira, sendo inclusive um dos motes atuais para a defesa de políticas de ações afirmativas para o povo afrodescendente como a noção, em construção, de *reparação histórica*.

É reconhecida, em grande parte da literatura sociológica, estudos que apontam desigualdades sociais entre brancos e não brancos na sociedade brasileira. Ao discorrer sobre a miscigenação e a democracia racial no contexto brasileiro, por exemplo, Clóvis Moura (1988), no capítulo terceiro de sua obra *Sociologia do Negro Brasileiro*, aborda que tanto a miscigenação quanto a democracia racial camuflam muitas faces brasileiras que procuram, a todo custo, aproximar-se de um padrão branco. Sentencia o autor: *A identidade e a consciência étnicas são, assim, penosamente escamoteadas pela grande maioria dos brasileiros ao se auto-analisarem, procurando sempre elementos de identificação com os símbolos étnicos da camada branca dominante* (MOURA, 1988, p. 62).

Outro ponto a considerar é que quando escreve esta obra, publicada em 1988, está às portas do centenário da Abolição do Brasil, em um momento em que vozes militantes de movimentos negros estão inquietas e uníssonas em torno da crença de que os cem anos de abolição, na prática, não demoveram um cenário de subcondições para a população negra brasileira. Moura (1988) não foi o primeiro autor a se contrapor a uma ideia de uma democracia racial brasileira, mas com esta obra, somadas a outras, enrobusteceu o cenário de uma luta contra a desigualdade dita racial presente no Brasil, que nos anos 90 e nos anos 2000 se firmariam com mais ênfase, em especial, nas lutas por ações afirmativas.

Se a Abolição aparentemente demoveu o negro de sua condição de escravo, não conseguiu, porém, desfazer a imagem de subalternidade que pairava sobre este afrodescendente na sociedade brasileira. É importante salientar, porém, que negros, imigrantes italianos, pomeranos, entre outros grupos, vivenciaram uma série de dificuldades nas terras brasileiras. No caso dos imigrantes, enganados pelas políticas de imigração, explorados por muitos fazendeiros espertalhões, muitos destes passaram por adversidades nos cantões capixabas, longe de suas respectivas pátrias.

Até a Abolição, a história do negro no Espírito Santo, como a de muitos negros país afora, esteve marcada pelo drama da escravidão, com toda a sorte de infortúnios inertes a esta situação.

No caso do negro que vivia no Espírito Santo, como também em outras regiões do país, nas quais a imigração de europeus fora adotada como uma política substitutiva, este passou a lidar com novos dilemas nas terras capixabas. Obviamente não foi uma mudança que se deu sem provocar algumas resistências e conflito, ora sutis, ora não nesta transição de um trabalho calcado na mão de obra africana escravizado, para o trabalho, tido como livre, realizado por imigrantes europeus.

Considerações

No Brasil, nos 2000, há uma forte mobilização de grupos e movimentos sociais em torno da criação e implementação de políticas públicas de reparação de grupos historicamente que não foram contemplados ao longo do século XX. Neste sentido, o movimento negro é um dos principais grupos, se o não principal, que iria colocar-se na condição de vítima de um Estado opressor, que historicamente não lhes legou acesso à saúde, educação e renda no pós-abolição e das décadas seguintes.

A luta pela titularidade de terras onde havia remanescentes de quilombos, pela instituição de cotas para os negros nas universidades públicas, cuja presença deste grupo era ou ainda é pouco em relação ao número de negros fora das universidades, entre outras solicitações ante ao Poder Público, reacenderia o debate em torno da militância de negros negros que se sentiam vítimas de um Estado brasileiro não garantidor dos direitos dispostos na Constituição Federal de 1988.

Esta condição de vítima não fora exclusiva dos movimentos negros, mas perpassaria outros grupos, entre os quais os descendentes pomeranos militantes, que acionariam

principalmente a condição de vítima de um Estado que não lhes garante o ensino do Pomerano na instituição escolar pública, que não lhes protege na prática de uma agricultura familiar e livre do uso de agrotóxicos, que não os respeita quanto às suas manifestações culturais e identitárias ao não lhe oferecer os serviços públicos nos cantões capixabas, onde residem muitos descendentes pomeranos.

Neste aspecto, acionar a condição de vítima de esquecimento por parte do Poder Público, bem como evidenciar suas ditas tradições (brote, danças, objetos, etc) os propiciam buscar a categoria não apenas de vítima do Estado brasileiro, mas também de uma comunidade ou povo tradicional, situando-se ou procurando situar-se ao lado de outros grupos de maior envergadura política na luta por direitos que se dizem sonogados, como indígenas e negros.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- ARANHA, Graça. **Canaã**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. STREIFF-FERNART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- DAGNINO, Evelina. Cultura, Cidadania e Democracia. In: Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras. ALVAREZ, Sônia, DAGNINO, Evelina, ESCOBAR, Arturo (Orgs). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- HOBSBAWM, Eric. Etnia e Nacionalismo na Europa de Hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- JACOB, Jorge Kuster. **Cidades irmãs pomeranas Vila Pavão (ES) e Espigão Oeste (RO)**. Nova Venécia: Gráfica e Editora Cricaré, 2011.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- SEIBEL, Ivan. **Imigrante no século de isolamento: 1870-1970**. São Leopoldo: EST/PPG, 2010.
- WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: _____. **Economia e sociedade**. v. 1. Brasília: Editora da UNB, 1991.

A COOFICIALIZAÇÃO DO POMERANO EM SANTA MARIA DE JETIBÁ (ES): percepções e projeções

Luana Cyntia dos Santos Souza

Um caminho a trilhar...

O Brasil é formado por uma população multicultural em que o contato cotidiano de indivíduos com diversas variedades do português, crenças e atitudes demonstra que estamos sempre nos relacionando com o diferente e nos formamos a partir disso. Mais especificamente, a população do Espírito Santo é formada por muitas etnias, provenientes do seu processo de formação demográfica, de modo que algumas delas ainda preservam suas raízes antropológicas, evidenciadas no contraste linguístico percebido no convívio dos seus descendentes.

A comunidade de Santa Maria de Jetibá tem sua origem atrelada à vinda de imigrantes para o estado do Espírito Santo, o que pode ser evidenciado pela sua heterogeneidade linguística: português, pomerano e alemão, sendo a última menos falada que as demais. Por ser comum no município a utilização da língua portuguesa, principalmente pelos mais jovens que têm a língua pomerana como materna, essa alternância de duas línguas caracteriza-os como falantes bilíngues (cf. WEINREICH, 1970 [1953]). Todavia, devido os fatores identitários, como as atitudes e a lealdade linguística, e, além disso, à falta de políticas linguísticas regulamentadas que atuem

na consciência linguística (*language awareness*) de toda localidade, o bilinguismo português e pomerano pode vir a ficar cada vez mais raro.

É com base nessa percepção que nos últimos anos os estudiosos em políticas linguísticas para línguas minoritárias¹⁵ têm se preocupado cada vez mais com os interesses políticos, econômicos e sociais que podem influenciar na preservação da língua e identidade imigrante. Nesse ínterim, o presente artigo tem por objetivo refletir sobre o contexto pomerano em Santa Maria e a adesão da lei nº 1136/2009 de cooficialização da língua pomerana nas práticas de bilinguismo português e pomerano. Para tanto, utiliza-se como base os pressupostos da sociolinguística do contato de línguas, tendo como parâmetro a pesquisa qualitativa de cunho etnográfico com observação participante e entrevistas gravadas com doze estudantes de uma escola estadual do centro urbano de Santa Maria de Jetibá.

Tabela 1 – Identificação dos sujeitos da pesquisa.

Turno	1º ano		2º ano		3º ano	
Matutino	GBm	RPm	GBf	DCf	RFm	RLf
Noturno	LTm	PLf	PPf	MSm	UMf	LOm

Fonte: Elaborado pela autora. As siglas são relacionadas às iniciais dos sujeitos da pesquisa, sendo os terminados em “m” masculino e “f” feminino.

Contexto pomerano no Espírito Santo

Com a chegada dos europeus à América e, por conseguinte, com a vinda dos colonos portugueses para o Brasil, as terras da então capitania do Espírito Santo sofreram com a má administração e com as constantes disputas por espaço entre lusitanos e índios (OLIVEIRA, 2008 [1951]). Somada a essas

15 “A expressão ‘língua minoritária’ não faz alusão ao cálculo das ‘vozes’, mas ao próprio estatuto das línguas. Seriam minoritárias, em espaço nacional dado, todas as línguas, exceto uma” (ACHARD, 1989, s/p.).

dificuldades iniciais, no final do século XVII, a descoberta do ouro no interior da capitania, ao invés de trazer alívio financeiro para os bolsos daqueles que nela viviam, foi, ao contrário, um dos principais motivos para o atraso na expansão das terras capixabas. O receio de invasões estrangeiras em busca do ouro culminou em diversas proibições por parte da coroa portuguesa, que promulgou um decreto em que restringia a população capixaba ao litoral.

Espírito Santo somente iniciou o processo de recuperação quando, em meados do século XIX, o Governo Imperial, percebendo o marasmo populacional e econômico, determinou a vinda de imigrantes com o objetivo de povoar o interior da província e de branquear a população, pois o número de índios e negros era superior ao de brancos. A preocupação com a formação identitária do Brasil foi, portanto, mais um dos fatores que favoreceram a busca por colonos europeus, pessoas brancas, cristãs e adaptadas à cultura ocidental (OLIVEIRA, 2008 [1951]) (LUCENA, 2007).

A propaganda de que aqui havia terras em abundância e as promessas aos futuros colonos atraíam aqueles que sofriam com uma Europa devastada pelas guerras, com a falta de terras e de trabalho, resultante da crescente urbanização e industrialização trazida pela Revolução Industrial. Segundo Jacob (2011, p. 14), “[...] a mecanização das lavouras na Europa deixava os ricos cada vez mais ricos e os pobres cada vez mais pobres, gerando uma enorme população de ‘sem terras’”. Essa pobreza excessiva explica o motivo de os países europeus incentivarem a emigração, especificamente, a Pomerânia, uma das províncias independentes da Confederação Germânica¹⁶, extinta após o fim da Segunda Guerra Mundial com o Tratado de Potsdam, em 1945. Assim, almejando a porção de terra prometida pelo Governo Imperial, os pomeranos chegaram

16 “Na época da imigração, a atual Alemanha não era um estado nacional, uma nação como a conhecemos hoje. Desde o início do século XIX, 39 províncias independentes estavam reunidas na chamada Confederação Germânica” (JACOB, 2011, p. 15).

à província capixaba a partir do ano de 1859 até meados da década de 70, e foram fixados, em sua maioria, na colônia de Santa Leopoldina (TRESSMANN; BAHIA, 1999).

Sem a ajuda do governo e com as dificuldades de contato com a capital Vitória, por falta de estradas que ligassem as regiões, os novos colonos uniram-se em torno da religião luterana, a qual se tornou a base para o fortalecimento da comunidade, pois nela os colonos ajudavam-se e, por conseguinte, mantinham forte contato cultural e linguístico. Foi a igreja que, por volta de cem anos, manteve as escolas da região, cujo ensino era ministrado em alemão por pastores vindos da Europa. A isenção do poder público e o isolamento natural entre os colonos e a capital Vitória ajudaram na preservação da cultura, da religião e da língua pomerana. Com o crescimento da região, o vilarejo de Santa Maria de Jetibá emancipou-se da então cidade de Santa Leopoldina, no ano de 1988, e tornou-se um município economicamente próspero (JACOB, 2011).

Atualmente, o município é um dos maiores núcleos de pomeranos no Brasil, localizado na região serrana do Espírito Santo, a 80km da capital Vitória, com cerca de 39 mil habitantes, sendo aproximadamente 85% falante de pomeranos, que vivem em sua maioria na zona rural (IPOL, 2015, p. 44). Muitos colonos pomeranos dessa região conquistaram destaque econômico no Estado e no país, tendo a agricultura e a avicultura como base (IJSN, 2015). No entanto, o processo de fixação do pomerano na região de Santa Maria de Jetibá, até o seu destaque econômico-cultural, provocou mudanças na comunidade; ou seja, os pomeranos, apesar de conseguirem preservar a língua e a cultura, sofrem continuamente um processo de aculturação. Bremenkamp, ao analisar a manutenção da língua pomerana em Santa Maria de Jetibá, definiu o grau de vitalidade da língua, segundo tabela da UNESCO¹⁷, em nível 4 – insegura.

17 Segundo a tabela da UNESCO, o maior grau de preservação da língua é o nível 5 – segura. UNESCO. Language Vitality and Endangerment. 2003. Disponível em: <<http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00120-EN.pdf>>.

Esse resultado se deve à análise dos nove fatores estabelecidos pelo documento supracitado. Em síntese, entendemos que a língua é usada pelas crianças em alguns domínios; a maior parte da população de Santa Maria de Jetibá é falante da língua; a língua dominante já está no domínio do lar; a língua de imigração é usada em alguns novos domínios; a alfabetização não é feita na língua minoritária; uma política de preservação está sendo implementada; e todos os membros da comunidade dão muito valor a sua língua e desejam vê-la promovida (BREMENKAMP, 2014, p. 240).

A geração jovem contraria a afirmação de Bremenkamp, parece ainda instável quanto à valorização da língua pomerana, dependendo dos fatores sociais que atuam nesse falante. O status da língua imigrante é dado no contraste com o português, isto é, as atitudes linguísticas da comunidade como um todo, falante e não falante de pomerano, refletem o status da língua e, por conseguinte, a sua significância no meio em que circunda. Se pejorativa, a língua estará mais fraca, principalmente entre os mais jovens. Já atitudes mais positivas, sinaliza uma maior consciência linguística (*language awareness*) da identidade local, consequentemente, uma manutenção maior da língua e cultura pomerana.

Políticas linguísticas: o movimento de cooficializar

Apesar das várias formas de definições adotadas pelos pesquisadores da área, entendem-se, neste artigo, políticas linguísticas como o conjunto de decisões, tomadas seja pelo Estado ou por um grupo que detém o poder, que interferem na forma como a sociedade se relaciona com a língua. *Language planning*, traduzido para Planejamento Linguístico ou Planificação Linguística, constitui-se como a implementação dessas Políticas Linguísticas, sendo os dois âmbitos

(Políticas Linguísticas e Planejamento Linguístico) indissociáveis (CALVET, 2007).

Com a finalidade de investigar a ação humana sobre a língua e analisar as “[...] decisões e intervenções sobre a forma e lugar das línguas na sociedade [...]”, os estudiosos em políticas linguísticas para línguas minoritárias têm se preocupado com os interesses mercadológicos, políticos, sociais e educacionais que podem influenciar uma comunidade em contato (BERGER, 2015, p. 47). Em suma,

[...] uma política linguística plural implica a inclusão e o respeito à diversidade de línguas, não apenas no sentido de “garantir voz” às diferentes comunidades linguísticas que co-habitam determinado espaço de legislação, como também, e principalmente, no sentido de “dar ouvidos” e incentivar o plurilinguismo como postura adequada para uma “democracia cultural”, nos termos em que a define Fishman (2006, *etnolinguistic democracy*) (ALTENHOFEN, 2013, p. 96).

A pluralidade linguística ou o plurilinguismo centra-se na interação plural, com a experimentação e vivência da diversidade cultural e linguística. Segundo Altenhofen e Broch (2011, p. 15), “[...] por envolver línguas minoritárias, o plurilinguismo brasileiro permanece normalmente ignorado, por vezes invisível ou exótico [...]”, ou seja, a diversidade presente no país não é promovida pelos órgãos públicos, é marginalizada. Ser um falante bilíngue, sendo minoritária uma das línguas, não é visto como virtude ou orgulho, mas como desnecessário.

Assim, a adesão deste trabalho ao uso do termo pluralidade linguística deve-se a uma posição política, por defender que somente a partir de uma sociedade plural, que aceite a diversidade e se constitua também como tal, é que se combaterá a crença do monolinguismo e, conseqüentemente, o (bi) ou plurilinguismo vai se fazer presente na comunidade. Objetivam-se, portanto, políticas que priorizem ações concretas, “que visam à formação plural do indivíduo: plural quanto

ao conhecimento linguístico e intercultural, plural quanto ao desenvolvimento de competências linguísticas e interculturais, e plural quanto às atitudes frente à diversidade” (BROCH, 2014, p. 27).

É importante frisar, portanto, que o movimento atual de empreendimento das políticas linguísticas em prol da pluralidade não deve ocorrer desconexo da própria vontade da comunidade que circunda aquele território. Após a validação da comunidade é que se deve delimitar os passos importantes para que haja de fato uma chance real da sobrevivência da língua imigrante no futuro.

[...] antes de se tentar descobrir o que funciona e o que não funciona para assegurar o fortalecimento de uma língua minoritária em situação de risco, é a necessidade imperiosa de se fazer um diagnóstico tão acurado quanto possível do grau de vitalidade dessa língua no ambiente em que ela é falada e da atitude da comunidade de fala em questão em relação a sua língua tradicional. Só a partir dessa descrição é que é possível planejar a elaboração e a implementação de uma política local, doméstica que ofereça chances reais de ser bem sucedida (MAHER, 2010, p. 35).

A partir desse aspecto, os municípios, cujo território¹⁸ mostram-se plurilíngues, têm buscado legislarem em prol do direito à língua minoritária. O processo de cooficializar uma língua surge como forma legal de inclusão do povo tradicional pomerano em defesa do direito linguístico de serem plurais. É um primeiro documento no poder público de reconhecimento da língua e identidade pomerana. Assim, para as línguas de povos tradicionais, cooficializar torna-se

importante para a promoção social dos grupos que as falam (ou dito pela forma inversa: sua manutenção sem estatuto oficial é um poderoso instrumento

18 O território é a área física onde se estabelecem espaços de uso real ou potencial de uma variante ou variedade linguística (ou línguas) (ALTENHOFEN, 2014, p. 73).

para a subjugação desta comunidade linguística). [...] Cooficializar uma língua, por sua vez, significa que ela se torna oficial ao lado de outra língua que já goza do estatuto de oficialidade, como é o caso da língua portuguesa no Brasil. Ambas, assim, são línguas oficiais, com igualdade de possibilidades de acordo com a letra da lei (IPOL, 2015, p. 26-27).

Entretanto, para implementar a lei de cooficialização, é preciso que haja o reconhecimento por parte dos falantes quanto a sua própria realidade. Calvet (2007) argumenta que antes da aplicação da lei e da descrição linguística faz-se imprescindível considerar os sentimentos linguísticos e as relações estabelecidas pelos falantes quanto às línguas em contato. É somente a partir do diálogo com a população do município a ser cooficializado junto com pesquisadores da área e o poder público, que as estratégias de implementação da lei poderá ser colocada em prática.

Por meio desse movimento, por vezes sem a reflexão necessária por parte da população em geral, que Santa Maria de Jetibá, Domingos Martins, Pancas, Vila Pavão, Laranja da Terra e Itarana no ES e Canguçu no RS cooficializaram a língua pomerana no âmbito municipal. Essa crescente cooficialização, não só da língua pomerana, mas das línguas indígenas e outras línguas de imigração, marca uma nova relação de poder entre as políticas públicas e as mais de 300 línguas, sendo 274 línguas indígenas, 56 línguas de imigração, 2 línguas de sinais, além de línguas crioulas e de comunidades afro-brasileiras (cf. ALTENHOFEN, 2013).

A cooficialização: análise e projeções

Por entender que faz parte de sua competência legislativa defender os interesses locais (art. 30, inciso I, da Constituição Federal), o poder público local de Santa Maria de Jetibá, em 2009, cooficializa com a lei 1136/2009 a língua pomerana

como forma de proteção do patrimônio histórico-cultural local (Cf. IPOL, 2015, p. 38).

Imagem 1 – Principais determinações da lei cooficialização em Santa Maria de Jetibá

Art. 2 - A co-oficialização da língua pomerana obriga o município a:

- I - manter os atendimentos ao público, nos órgãos da administração municipal, na língua oficial e na língua co-oficializada;
- II - produzir a documentação pública, as campanhas publicitárias, institucionais, os avisos, as placas indicativas de ruas, praças e prédios públicos e as comunicações de interesse público, na língua oficial e na língua co-oficializada;
- III - incentivar o aprendizado e o uso da língua pomerana, nas escolas e nos meios de comunicação.

Art. 3 - São válidos e eficazes, todos os atos da administração pública, editados na língua pomerana.

Art. 4 - O uso da língua pomerana não será motivo de discriminação, no exercício dos direitos de cidadania, assegurados pela Constituição Federal.

Art. 5 - As pessoas jurídicas estabelecidos no Município de Santa Maria de Jetibá deverão adotar atendimento e mensagens ao público, no idioma oficial e naquele co-oficializado por esta Lei.

Fonte: <<https://leismunicipais.com.br/a/es/s/santa-maria-de-jetiba/lei-ordinaria/2009/114/1136/lei-ordinaria>>.

Depois de sete anos de promulgada, a lei ainda não conseguiu ser regulamentada, conforme conclusão dos próprios falantes da língua no encontro do Pommer-ES¹⁹. Respectivamente, nos pontos 5 e 55 da Carta do Povo Tradicional Pomerano, os pomeranos verificam a necessidade de “ampliar o uso da língua pomerana em espaços oficiais nos municípios onde a mesma é co-oficializada, garantidos através de editais e concurso públicos” e de “regulamentar a lei de co-oficialização da língua pomerana”. A falta de recursos e apoio do poder público limitam os gestores locais a executar e aprimorar as ações de manutenção da língua e cultura pomerana com uma educação de fato bilíngue, atendimento

19 Encontro do povo tradicional Pomerano, em 2014, na Universidade Federal do Espírito Santo, que teve por objetivo debater e reivindicar os direitos desse grupo minoritário, apresentando ao final uma Carta do Povo Tradicional Pomerano.

ao público em pomerano com editais específicos para essa finalidade, placas indicativas e documentação pública na língua cooficial, dentre outros.

É preciso registrar que, independente das dificuldades, o povo pomerano tem feito avanços quanto ao incentivo do ensino da língua pomerana no município. Anterior à lei de cooficialização, o PROEPO (2005) já trazia como proposta a criação de uma escola municipal bilíngue. No entanto, com apenas uma aula semanal nas séries do ensino fundamental, como uma disciplina de língua estrangeira, o ensino ainda não pode ser categorizado como bilíngue. Há inúmeros pesquisadores e gestores que atualmente têm refletido sobre o processo de ensino e aprendizagem do pomerano no contexto escolar, trazendo novas propostas e perspectivas que podem auxiliar reformulações no modelo adotado pela prefeitura (FOERSTE, 2005; HARTUWIG, 2011; KUSTER, 2014; MELO, 2016).

No excerto a seguir, pode-se observar o relato de uma aluna quanto à sua experiência com o PROEPO.

Excerto 1

Pesquisadora: Então você teve contato com o PROEPO?

PWf: Na escola pública de ensino fundamental, eu tive aula, mas não é muito boa pra gente aprender não, é só escrito [...] que aí é [...] a professora avaliava tudo que a gente fazia, ela passava no quadro e nós copiava, ela dava provinha e nós tinha que fazer o que tinha lá, isso em pomerano, numa aula por semana.

Já nas escolas estaduais, quase nada é feito acerca da cultura e da língua pomerana da comunidade em que estão inseridos. Fatos esses constatados na vivência na comunidade, nas entrevistas e em leituras de pesquisas linguísticas sobre a educação bilíngue local. Como proposta de repensar o método, entende-se que

diferentemente da língua oficial e majoritária, que tem a seu favor a gestão declarada do Estado, falta à língua minoritária via de regra o suporte institucional ou organizacional para sua promoção. Quem, afinal, fala em

seu nome, senão o usuário em primeira instância? Esta pergunta justifica a relevância em estender o escopo da política linguística para o âmbito tanto macro quanto microsocial (ALTENHOFEN; MORELLO, 2013, p. 24).

Entender, portanto, como o indivíduo percebe e significa as ações políticas linguísticas que atuam sobre ele e o meio em que está envolto, faz-se imprescindível para reflexão e avanço das pautas de fomento da língua pomerana.

Quanto à política de cooficialização, nenhum dos doze alunos demonstrou ter conhecimento da lei. Quando sugerido pela pesquisadora a lei que torna cooficial o pomerano, os alunos relatavam não saber do que se tratava. Como se pode verificar a seguir o relato da aluna bilíngue GBf, residente no centro urbano da cidade.

Excerto 2

Pesquisadora: Você acha mais eficaz, qual que cê acha mais eficaz?

GBf: Olha, o português, porque igual quando eu tava te falando, o pomerano está sendo muito desvalorizado, tão falando muito mais português do que pomerano, as pessoas mais novas só aprendem português, antigamente cê ia à escola e chegava falando só pomerano, só que hoje a valorização do pomerano está diminuindo muito, então eu acho que o português tá sendo muito mais valorizado.

[...]

Pesquisadora: E como você acha que ficará a língua e a cultura pomerana no futuro?

GBf: Cada vez mais raro, apesar de ter muitas pessoas falando pomerano, porque as pessoas que estão nascendo agora não estão aprendendo pomerano, as pessoas mais antigas sim, mas as mais novas não estão aprendendo, então eu acho que vai ser cada vez mais difícil encontrar alguém falando pomerano fluentemente.

[...]

Pesquisadora: Cê pode me contar alguma, lei, uma política pública que ajude na preservação da língua pomerana?

GBf: Olha eu não vejo mais, por exemplo, na escola, eu acho que a escola deveria ensinar realmente o pomerano. Política eu já não vejo, ter tem, mas é pouca coisa. Eu acho que deveria ser valorizado mais a cultura e a língua pomerana, mas hoje eu quase não percebo mais, principalmente nas escolas, na política, em tudo, eu não vejo essa valorização da língua pomerana.

Para a aluna bilíngue GBf, residente no centro urbano, o pomerano é mais falado em casa, com sua família. Ela

argumenta que “o pomerano está sendo muito desvalorizado”, pois as pessoas “mais novas não estão aprendendo” o pomerano. Vemos nesses trechos traços do processo de aculturação confirmado na pesquisa bibliográfica, na observação dos sujeitos e nas demais entrevistas.

A cerca da lei, nem GBf e nenhum outro aluno lembrou ou reconheceu a lei quando sugerida, o que se comprovou nas observações dos sujeitos *in loco*. O que há é a percepção da importância de falar o pomerano para quem almeja um trabalho no comércio da cidade. No próximo excerto, vê-se na fala do aluno GBm sobre a importância do comércio para a adesão dos jovens ao pomerano.

Excerto 3

GBm: No comercio, cê vai pra querer um emprego, eles já perguntam “fala pomerano?”, por ser uma cidade bilíngue.

Pesquisadora: Mas como assim “por ser uma cidade bilíngue”? É uma política que existe?

GBm: Não, por exemplo, você trabalha numa loja e chega um pomerano lá pra você e quer só fala em pomerano, que você vai fazer?

Pesquisadora: Ah, eu não vou saber falar...

GBm: Exatamente, aí eles exigem isso.

O fato de “ser uma cidade bilíngue” aqui não parece ser em razão da lei de cooficialização, mas algo existente na comunidade desde a chegada dos pomeranos na região aonde hoje é o município de Santa Maria de Jetibá. A necessidade de vender e comprar algum produto para alguém que só fala o pomerano faz com que o mercado ofereça esse profissional. O fator econômico parece um dos principais incentivos à adesão por parte dos jovens ao bilinguismo pomerano-português. Todos os entrevistados comentaram a necessidade de ser bilíngue para trabalhar no município de Santa Maria de Jetibá, principalmente no comércio.

Há, portanto, uma necessidade real da comunidade de falar as duas línguas, português e pomerano, pois a maior parte da população do município, fixada na zona rural, fala mais o

pomerano do que o português, e os mais velhos, em sua maioria, são apenas falantes de pomerano. Assim, essas pessoas, ao se dirigirem ao pequeno centro urbano do município para fazer a compra do mês, necessitam de outros que compreendam a sua linguagem.

A título de exemplificação da necessidade financeira de aderir ao bilinguismo, segue a fala de JBf.

Excerto 4

Pesquisadora: Cê percebe a valorização e a preservação da cultura e língua pomerana?

JBf: Então, igual a língua pomerana é super importante aqui, porque todo mundo fala, tipo assim, até se você precisar de um emprego, ou de alguma coisa, eles pedem mesmo é o pomerano. Porque, tipo assim, principalmente as pessoas que vivem na roça, que, tipo, quase não falam o português, então eu acho que, tipo, a língua pomerana é uma das coisas que não podem morrer. Eu acho que, tipo assim, por isso devia ser ensinado nas escolas, porque hoje está sumindo das escolas, porque o mercado de trabalho hoje precisa do pomerano, tipo, dá para perceber isso muito à nossa volta, até mesmo quando vê as pessoas que vêm do interior mesmo.

É importante o mercado fomentar o bilinguismo, tornar a língua cada vez mais útil à comunidade. Porém, tais perguntas são necessárias: o que acontecerá quando a maior parte do município de Santa Maria de Jetibá for bilíngue? Haverá necessidade de falar pomerano? De as lojas contratarem pessoas bilíngues? De as escolas ensinarem o pomerano com apenas uma aula por semana? Será que há de fato o sentimento de pertencimento, de identidade, por parte dos jovens de Santa Maria de Jetibá?

Quando não houver mais falantes monolíngues em pomerano, poderá não haver mais a necessidade do bilinguismo nas empresas da comunidade. Assim, deve-se lembrar que uma educação plural e política linguística de qualidade “não se orienta meramente por critérios numéricos e mercadológicos, e que a construção do conhecimento e do modelo de sociedade pautado em uma democracia cultural passa pela diversidade

e aprendizagem de línguas” (OLIVEIRA; ALTENHOFEN, 2011, p. 211). A identidade deve ser maior que a necessidade. Em outras palavras, as políticas devem buscar primeiro a pluralidade linguística, pois, ao se reconhecerem plurais, os jovens preservarão sua identidade.

Considerações

A partir das análises feitas na comunidade linguística de Santa Maria de Jetibá, entende-se que é essencial políticas linguísticas que corroboram para a consciência linguística do falante e a perpetuação da sua língua e cultura por meio das gerações posteriores. A lei de cooficialização, importante marco das conquistas em prol da diversidade no Brasil, de pouco adiantará se o poder público local junto aos pesquisadores não pensarem em formas de incentivar o plurilinguismo tanto para os falantes e não falantes da língua. O fomento da língua pomerana no município deve atuar em todos os cidadãos da comunidade, compreendendo que o indivíduo se constitui a partir do outro, pois é de responsabilidade de toda a sociedade envolvida o reconhecimento e o respeito à diversidade. Por vezes, o que se vê é o interesse da gestão em cooficializar, mas sem avaliar a real implicação da lei, como pode-se observar na dificuldade, ainda nos dias atuais, de regulamentar a língua pomerana nos locais em que foi cooficializada. É preciso o comprometimento do poder público para que a lei possa ser enfim posta em prática.

REFERÊNCIAS

ACHARD, Pierre. Um ideal monolíngue. In: VERMES, G.; BOUTET, J. (Org.). **Multilinguismo**. Tradução de Tânia Alkmin. Campinas: Editora da Unicamp, 1989, p. 31-55.

ALTENHOFEN, Cléo V. O “território de uma língua”: ocupação do espaço pluridimensional por variedades em contato na Bacia do Prata. In: FERNÁNDEZ, Ana Lourdes da Rosa Nieves; MOZZILLO, Isabella; SCHNEIDER, Maria Nilse & CORTAZZO, Uruguay (Orgs.). **Línguas em contato: onde estão as fronteiras?** Pelotas: Editora UFPel, 2014. p. 69-103.

ALTENHOFEN, Cléo V. Bases para uma política linguística das línguas minoritárias no Brasil. In: NICOLAIDES, Christine *et al.* (Orgs.). **Política e políticas linguísticas**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2013. p. 93-116.

ALTENHOFEN, Cléo V.; BROCH, Ingrid K. **Fundamentos para uma “pedagogia do plurilinguismo” baseada no modelo de conscientização linguística** (language awareness). In: BEHARES, Luis (Org.). V Encuentro Internacional de Investigadores de Políticas Linguísticas. Montevideo: Universidad de la República e Asociación de Universidades Grupo Montevideo / Núcleo Educación para la Integración, 2011. p. 15-22.

ALTENHOFEN, Cléo V.; MORELLO, Rosângela. Rumos e perspectivas das políticas linguísticas para línguas minoritárias no Brasil: entre a perda e o inventário. **Revista de Letras Norte@mentos Estudos Linguísticos**, Sinop, v. 6, n. 12, p. 31-52, jul./dez. 2013. 47 de línguas. In: Encontro Internacional de Investigadores de Políticas Linguísticas (6: 2013 nov. 23-25: Porto Alegre, RS) Nalú FARENZENA (Org.). Porto Alegre: UFRGS, 2013. p. 19-26.

BERGER, Isis R. **Gestão do multi/plurilinguismo em escolas brasileiras na fronteira Brasil – Paraguai**: um olhar a partir do observatório da educação na fronteira. 2015. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

BREMENKAMP, Elizana S. **Análise sociolinguística da manutenção da língua pomerana em Santa Maria de Jetibá**. 2014. 288 f. Dissertação (mestrado em linguística). Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Espírito Santo.

BROCH, Ingrid K. **Ações de promoção da pluralidade linguística em contextos escolares**. 2014. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.

CALVET, Louis-Jean. **As políticas lingüísticas**. São Paulo: Parábola; IPOL, 2007.

FOERSTE, Erineu. **Parceria na formação de professores**. São Paulo: Cortez, 2005.

HARTWIG, Adriana Vieira Guedes. **Professores (as) pomeranos (as)**: um estudo de caso sobre o Programa de Educação Escola Pomerana – PROEPO no município de Santa Maria de Jetibá/ES. Vitória: PPGE/UFES (Dissertação de Mestrado), 2011.

INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO E DESENVOLVIMENTO EM POLÍTICA LINGÜÍSTICA. **A diversidade linguística como patrimônio cultural**. Disponível em: <<http://e-ipol.org/a-diversidade-linguistica-como-patrimonio-cultural/>>. Acesso em: 24 de jun. 2015.

INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO E DESENVOLVIMENTO EM POLÍTICA LINGÜÍSTICA. **Leis e línguas no Brasil**:

o processo da cooficialização e suas potencialidades. Florianópolis: IPOL, 2015.

JACOB, Jorge Kuster. **Cidades irmãs pomeranas: vila pavão (ES) e Espigão do Oeste (RO)**. Nova Venécia: Gráfica Cricaré, 2011.

KUSTER, SÍNTIA BAUSEN. **Censo Linguístico em Santa Maria de Jetibá/ES**. Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística. Disponível em: <<http://www.ipol.org.br>>. Acesso em: 03 fev. 2014.

LUCENA, Adriana. **Migração italiana no Espírito Santo: ocupação territorial e herança cultural**. Patrimônio: práticas e reflexões. Rio de Janeiro: IPHAN/COPEDOC, 2007. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=4216>>. Acesso em: 22 fev. 2015.

MAHER, Terezinha de J. M. **Políticas linguísticas e políticas de identidade: currículo e representações de professores indígenas na Amazônia ocidental brasileira**. Currículo sem Fronteiras, v. 10, n. 1, p. 33-48, 2010.

MELO, Sandra M. **Pomeranos de Santa Maria de Jetibá: nós entre os outros**. II Seminário de Pesquisa da FESPSP. São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.fespsp.org.br/seminario2013/artigos/IIseminarioPesquisa_SandraMelo.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2017.

OLIVEIRA, Gilvan M. & ALTENHOFEN, Cléo V. O in vitro e o in vivo na política da diversidade linguística do Brasil: inserção e exclusão do plurilinguismo na educação e na sociedade. In: MELLO, Heliana; ALTENHOFEN, Cléo V.; RASO, Tommaso (Orgs.). **Os contatos linguísticos no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 187-216.

OLIVEIRA, J. T. de. **História do estado do Espírito Santo**. 3. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2008 (Coleção Canaã; v. 8).

TRESSMANN, Ismael. **Da sala de estar à sala de baile: estudos etnolinguísticos de comunidades camponesas pomeranas do estado do Espírito Santo**. 2005. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

TRESSMANN, Ismael; BAHIA, J. **A Pomerânia é aqui: ou vinho novo em garrafa velha, vinho velho em garrafa nova**. 1999. Disponível em: <http://www.farese.edu.br/pages/artigos/pdf/ismael/A_pomerania_aqui.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2015.

WEINREICH, U. **Languages in contact: findings and problems**. With a preface by André Martinet. 7th ed. Paris: Mouton & Co. 1970.

REINADO DO DUQUE BARNIM 'I' DA POMERÂNIA (1220-1278)

José Carlos Heinemann

Conhecendo a história...

Os descendentes dos pomeranos no Brasil ainda sabem muito pouco dos verdadeiros fatos históricos ocorridos em mil anos na história da Pomerânia. Sempre pertenceram a uma das classes sociais mais baixas da Europa. Suas aspirações sempre foram o trabalho simples, mas árduo no plantio e colheita de cereais e a paz que nunca tiveram. Sempre em suas terras havia guerras ou exércitos numerosos de estrangeiros caminhando por suas extensas planícies, saqueando, pilhando as lavou-
ras e nas guerras incendiando suas casas, igreja e mosteiros.

Nos séculos XIII a XV muitos colonos pomeranos nem saíam de suas aldeias e povoados e pouco conheciam outras cidades. No máximo conheciam aldeias em redor, num percurso de 50 km. O soldado pomerano Günther Elms²⁰ do povoado de Belgard (Bialogard), citou que Frau Lüdtke de Lahbun, no século XVIII mal conhecia outros povoados e morreu com 98 anos de idade sem nunca ter saído do município (Kreis) de Regenwalde (Resko).

Barnim 'I' foi um Duque da Pomerânia (reinado de 1220-1278) e desde o ano de 1227 foi um duque vassalo do Sacro Império Romano. Era considerado um bom Duque por seus grandes feitos em toda Pomerânia. No seu reinado tentou unificar todas as terras sob seu comando e após a morte do

20 Entrevista concedida em junho de 2011, no povoado de Belgard (Bialogard/Polônia).

Duque da Pomerânia-Demmin em 1264, promovendo melhorias entre ducados menores sob sua guarda. Barnim I, Duque de Pomerânia era da casa da dinastia dos Grifos (Greifen), parte de descendência germânica. Seus pais eram Bogislaw II, Duque da Pomerânia e sua mãe Miroslawa. Foi um Duque dos eslavos e cassubianos por parte de sua mãe (ducis Slauorum et Cassubie a partir de 1220 até seu falecimento em 1278). O reinado de Barnim I é considerado o início da colonização jurídica alemã da Pomerânia. Como na parte leste da Pomerânia havia muita região de lagos e pântanos (sul das terras pomeranas), Barnim I promoveu a expansão de terras inabitadas para assentar novos colonos vindos das regiões sul dos estados independentes germânicos. Cada vez mais as terras pomeranas ao leste da costa Báltica começam a se desenvolver, graças ao aumento de novos imigrantes e com esse fato a partir de 1227 o Duque Ratibor II, formou ducado da Pomerânia Schlawe-Stolp e em 1316 a área deste ducado torna-se sob jurisdição da Pomerânia-Wolgast, primeiramente como feudo de Brandenburg.

Barnim 'I' Duque da Pomerânia apoiou muito a implantação do cristianismo e fomentou a criação de novos aldeamentos para a região de Treptow (Trzebiatów) nas margens do rio Rega, no município de Greifenberg (Gryfino) e privilegiou povos pobres dos estados germânicos independentes, norte de flandres (Bélgica) e holandeses, com boas áreas de terras e o direito de derrubar árvores para construção de suas novas casas. Porém, há historiadores alemães que argumentam que a primeira vinda da nobreza de Brandenburg para as terras pomeranas se consolidou em 1181, no reinado do Duque pomerano Bogislaw 'I' (governo de 1180-1187).

A mais antiga indicação de como se preparava a terra para o plantio, provém de escritos eslavos, onde usavam um arado rústico de madeira na ponta com pás que abriam os sulcos puxados por bois e posteriormente por cavalos. A partir de meados do século XIII, foi introduzido pelos novos colonizadores

ocidentais na parte leste do rio Oder, um novo tipo de arado, mais pesado próprio para virar a terra de solo argiloso. Assim, os colonos tiveram diferentes modos de operação e o tamanho da área cultivada, geralmente cada parte do cultivo de terra tinha entre 10 a 15 hectares. O Lote de terras geralmente tinha um comprimento de cerca de 20 metros até 150 metros de comprimento, porque os arados não foram fabricados para distâncias mais longas. Porém os novos agricultores germânicos recebiam cerca de vinte hectares, enquanto os eslavos tinham suas propriedades equivalente a $\frac{1}{4}$ dos colonos germânicos. A maior parte das estradas para uma aldeia eram rudimentares e estreitas e no sul da Pomerânia constavam extensas matas fechadas, terrenos úmidos, cheia de pântanos e muitos lagos. Além da introdução de novas técnicas de produção, também veio para uma mudança no tipo de plantação por meio do cultivo de novo cereais.²¹ A aveia fez parte deste novo processo e foi trazida da região de Brandenburg pelos novos colonos.

Já no século XIII, com o fluxo grandioso e diversos de novos colonos melhorou os bens domésticos, usados anteriormente. Os povos que viviam na costa Báltica (ruguérios, lemóverios, eslavos, nutionen) antes da vinda da primeira grande colonização incentivada pelo Duque Barnim I, usavam utensílios domésticos, como panelas, jarros e tigelas feitos de barro e madeira. Com a vinda de novos colonos trouxeram suas experiências na fabricação de modernos utensílios, usando técnicas diferentes, como a cerâmica e pouco tempo depois importavam a cerâmica vidrada e de grés provenientes da cidade de Leipzig.

Os colonos do Leste do rio Elba muitos ainda de origem eslava construía suas casas com a madeira encontradas nas matas (pinheiros e carvalhos). Os colonos alemães, principalmente da Francônia e Turíngia, que estavam nesta área no

21 Enno Bünz: Die Rolle der Niederländer in der Ostsiedlung. In: Ostsiedlung und Landesausbau in Sachsen. Die Kührener Urkunde von 1154 und ihr historisches Umfeld, Enno Bünz (Hrsg.), Leipzig 2008, S. 95–142.

século XIII trouxeram experiência na construção de casas de suas antigas tribos germânicas conhecidas como casas de madeira enxaimel. Casas bem reforçadas e sólidas, possibilitando edificar moradias com vários andares, se fosse preciso.

No final do século XII, a região denominada de Ueckemünde, mais tarde com o nome de Uckermark, foi considerada no século VII região fronteira entre Brandenburg e Pomerânia. Este nome provém da tribo eslava considerada Ukera proveniente da margem do rio Ucker na Ucrânia. Era uma tribo com grande experiência na agricultura, apicultura, pecuária e comércio. Seu desenvolvimento maior aconteceu nos séculos XII e XIII e sempre foi uma região de muita disputada entre Duques da Pomerânia e com os Margrave de Brandenburg. Em registros encontrados em Stettin (Szczecin), dão conta que a aldeia de Uckermark já tinha sido mencionada num documento episcopal entre os anos de 1177-1178 constando a edificação de um mosteiro numa das partes mais antigas da aldeia. A prosperidade continuou graças a ação missionária da ordem dos Premonstratensian (Associação na obra missionária dos cânones). A verdadeira estória dos monges não estava entre os detentores de valores intelectuais, como se pode pensar sobre as diversas ordens do início do ano de 1200 na Pomerânia. A maioria dos monges, não passava de agricultores, artesãos, colonizadores, no verdadeiro sentido da palavra. Jamais tiveram um papel como mediadores entre a antiga civilização carolíngia com da Europa medieval. Eles tinham a ver com as pessoas comuns do povo, não com as elites.

As ordens monásticas típicas das áreas de colonização na Pomerânia era de interesse dos Duques, pois os monges conheciam métodos de cultivo racional, tinha experiência no trabalho em áreas florestais, pantanosas e foram caracterizados principalmente por uma disciplina rígida na lida diária.

Barnim 'I', presenteou aos novos imigrantes que aderiram ao seu convite de imigrarem para os novos aldeamentos, direitos iguais aos cidadãos civis do seu reinado. Povoados

que desenvolveram com a vinda de novos colonos foram: Stettin (1243) Gartz e no município de Pyritz junto ao rio Oder. Camponeses alemães, cavaleiros, artesãos e comerciantes da região da Westphalia, do Baixo Reno e Flanders logo se adaptaram aos novos assentamentos pomeranos. Os ducados da Pomerânia-Stettin e Pomerânia-Wolgast mais a área de terras de Stargard estavam sob influência de Brandenburg. Citamos alguns dos sobrenomes dos nobres germânicos que optaram a migrar para as terras pomeranas desta época. Pertenciam as famílias de: Eberstein, Schöning, Flemming, Güntersberg, Stegelitz e Wedell que se tornaram grandes líderes e donos de boa extensão de terras.

Muitas mudanças trazidas pelos migrantes de outras regiões vizinhas tiveram grandes benefícios como na agricultura, com a construção de moinhos de água e na alimentação, com a diminuição da carne do veado no cardápio e sim mais proteína dos cereais na culinária dos colonos. A pesca e apicultura não perderam seu significado e ferramentas agrícolas iam se modernizando aos poucos, conforme a vinda de agricultores mais experientes, como os westefálios que eram mestres em melhorar terras inférteis. Embora a economia dos produtos como cereais, mel, cera, peles, madeira e âmbar (Berstein) estavam sob a influência das cidades significativamente com uma demanda muito grande e o processo de modernização nas lavouras perdurou por três séculos seguintes. O interior fornecia matérias primas e alimentos que provinham dos trabalhos dos servos e assalariados em algum castelo feudal. A maioria das embarcações que transitavam pelo porto Swinemünde utilizava as embarcações denominadas de Koggen (barcos feitos com tábuas trincadas desde o século XIII). Posteriormente, as embarcações mais novas conhecidas como urcas tinham mais profundidade e o carregamento das sacarias dos cereais. As ruas do porto de Stettin sempre mostravam uma grande presença de mercadores e grandes proprietários de Lübeck que faziam grandes negócios e que traziam à região especiarias

das Índias e sal do povoado de Lüneburg. Situação diferente que ocorreu em 1370, quando as exportações de peles e cereais diminuíram para o sul da Europa e regiões balcãs, por causa da peste negra.

Para negócio com os comerciantes da região do Báltico foi excelente e muitos pequenos povoados das terras pomeranas prosperaram como Rewahl (Rewal), Naugard (Nowogard), Rügen e Stralsund²², onde os comerciantes tiveram ganhos significativos. Estes artesãos haviam se organizado em grupos distintos (guildas), que se distinguiram pelo comércio. A primeira guilda em Stralsund que remete ao ano de 1290, foi a dos sapateiros. No topo das guildas (chefes) eram sempre pessoas mais velhas e com grande experiência no ramo. Mas a guilda que sobressaiu em Stralsund foi a dos comerciantes alfaiates que tiveram grandes ganhos financeiros e a área de cultivo²³ era boa para a plantação de trigo (1240) e de pastagem.

As terras de Stralsund tinham pequenas propriedades cujos donos eram cavaleiros, religiosos e comerciantes. Povoado que fica junto ao mar Báltico. No ano de 1249 o pequeno povoado tinha 11 portões e 30 torres de vigia. Antigamente havia uma ponte de madeira que unia o povoado de Stralsund com a Ilha de Rügen. Atualmente há uma enorme e moderna ponte de 2 km que liga a cidade com a Ilha de Rügen²⁴ que possui uma área equivalente a 926 km. Da Ilha de Rügen do sul para o norte possui 52 km e de largura 41 km.

A sua melancolia do povo pomerano é característica dos habitantes que vivem numa região plana, onde o horizonte é a linha divisória entre o céu e o mar ou entre o céu e o verde das matas que se encontram. A sua teimosia provém de longa data, enquanto que os demais habitantes da Europa Ocidental já tinham um clima mais ameno, as terras da costa pomerana

22 FRITZE, Konrad. Die Hansestadt Stralsund. Berlin, 1961. Seite 23 ss.

23 FOCHF. Otto. Rügen-Pommersche Geschichten. Aus Jahrhunderten I. Rügen 1168. Verlag von Beit und Comp. Leipzig, 1861. Seite 25 ss.

24 Fritz Petrick (Hg.). *Rügens Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart in fünf Teilen*, rügendruck. Insel von Rügen, Putbus, 2008. Seite 10.

ainda estavam muito frias e cobertas de pedras, calcárias e resto do degelo da região Báltica.

O pequeno ducado de Schivelbein (Swidwin) edificado em 1280, estava na divisa entre a jurisdição de Brandenburg e do Bispo de Cammin. Schivelbein tornou-se assim uma propriedade protegida. Suas edificações foram feitas em cima de restos de uma pequena fortaleza dos eslavos (wenden) que anteriormente viveram aqui no século IX. A pequena propriedade de Schivelbein tinha longas terras, muito gado e a maioria dos servos provinham de regiões germânicas.

Fotografia do Museu de Bütow



Arquivo pessoal do autor.

Em 1319 o castelo dinamizou a agricultura, a pecuária, edificando um moinho, montando uma praça com mercado e adotou taxas alfandegárias para o transito dos comerciantes.

O movimento de migração no século XIV, não foi um fenômeno especificamente alemão. Por toda a Europa, contingentes populacionais se deslocaram progredindo de oeste para leste, para habitar e trabalhar em terras inabitadas. Entre os séculos XII e XIV, o movimento migratório da Europa, principalmente para o leste, teve um fluxo aproximadamente de cerca de 500.000 a 600.000 pessoas. Das regiões germânicas,

como Brandenburg, Westfália vieram grão-mestre da Ordem Teutônica, ricos comerciantes, nobreza (príncipes), que habitaram a costa do mar Báltico e região da Ilha de Rügen, colonos provenientes da Boêmia e pastores nômades criadores de ovelhas da Ucrânia.

Nos Registros que encontramos na cidade de Stettin (Szczecin) há Cartas Oficiais onde constam grandes somas financeiras provenientes de doações dos Duques da Pomerânia para edificações das igrejas e mosteiros cristãos. Adalberto bispo cristão na Pomerânia em carta datada de 18 de abril de 1177 relatou que no período anterior o Duque da Pomerânia Ratibor I (reinado de 1147-1156) e sua esposa haviam doado generosa quantia financeira para a edificação de um mosteiro no povoado de Stolp (Domnus Ratiboro cum cōnjugē Pribizlawa)²⁵.

As doações dos Duques pomeranos e de outras famílias abastadas que tinham terras tinha um propósito intencional. Primeiro, a doação financeira era para edificar mosteiros nos lugares bem no interior em terras desabitadas. Com isso em pouco tempo em torno do mosteiro teríamos uma aldeia com inúmeros habitantes colaborando com dízimos e seu trabalho na agricultura, tornando antes terras fracas e inabitadas em verdadeiros campos de produção dos mais diversos cereais. A segunda intenção, os mosteiros a partir de 1220 recebiam prostitutas que não tinham permissão para casar. Também outras mulheres da nobreza, aderiram a vida em clausura, por causa de sua viuves, como no caso de Sofia, esposa do Duque Phillip II (1606-1618), da Pomerânia-Stettin que se refugiou no mosteiro no povoado de Treptow. Outras mulheres da corte foram para o mosteiro por algum motivo, mas essas estórias se tornaram segredo familiar.

As propriedades das Igrejas no século XIV, conhecidas como fazendas senhoriais, podiam conter uma capela e um

25 Baumgarten, N. de 'Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides Russes du X au XIII siècles. *Orientalia Christiana*. Vol. IX - 1, No. 35, May 1927 (reprint, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome) (Baumgarten (1927), p. 11.

mosteiro, controladas pela Igreja oficial ou um bispo. Em Kolberg (Kolobrzeg) povoado que foi fundado em 1255, haviam muitas fazendas deste tipo pertencentes as Igrejas locais, possuindo extensas terras e servos. As fazendas senhoriais da Igreja eram isentas de impostos e sempre tinham um bispo ou diácono como protetor e cuidador das terras. Muitas delas chegaram a ter 20 famílias de colonos empregados e todos tinham que pagar 1/3 do que colhiam como forma de pagamento para a moagem de grãos.

A produção de trigo e o comércio trouxeram a Prússia uma estreita relação com a Liga Hanseática, a partir de 1356 (fundação oficial da Liga Hanseática) até que o declínio da Liga aproximadamente em 1500. A expansão da Prússia com base na sua ligação com a Liga Hanseática deixou de lado sua aproximação com o reino polonês e com a área, onde atualmente é a Lituânia, devido ao intenso e desenvolvido comércio exterior a partir da costa Báltica. Isso significava que a Polônia e a Lituânia seriam inimigos tradicionais da Prússia que ainda era chamada de “Cavaleiros Teutônicos”.

Os Cavaleiros Teutônicos estavam subordinados ao Papa e ao Imperador. Sua estreita relação com a Coroa polonesa deteriorou depois que eles conquistaram em 1308 a Pomerêlia (Pomerellen) e *Dantzig* (atual Gdansk) controlada pelos poloneses. Com a invasão da Pomerêlia a Polônia se sentiu traída e se aliou com a Lituânia, se aliaram (União de Krewo em 1385) e na Batalha de Grunwald (Tannenberg) de 1410 derrotaram os Cavaleiros Teutônicos. Os Cavaleiros Teutônicos ao se instalarem na Transilvânia e conquistaram algumas áreas de terras prussianas nas suas fronteiras. Este acontecimento tirou a paz de muitas aldeias das terras pomeranas que temiam que exércitos estrangeiros.

Após algum período de lutas contra os prussianos, cerca de sessenta anos, os cavaleiros criaram um Estado semi-independente que passou a controlar a região que posteriormente

veio a se chamar Prússia, e que hoje são a Estônia, Letônia e Lituânia e uma parte da Polônia.

No século XIV, os trabalhadores da terra, nas propriedades da igreja (Bispado) estavam isentos, das obrigações de contrato e nem de impostos. No ducado do Bispado de Cammin (Kamien), havia um diácono que zelava pela manutenção da igreja local. Também tinha uma pequena porção de terras e nela trabalhava pelo menos 3 dias da semana. Depois a cavalo percorria todo o ducado de Cammin (Kamien) a serviço da igreja, na vistoria do trabalho dos servos. Visitava cada casa do servo, auferindo o devido imposto para a igreja. Nessa época, século XVII, até as crianças faziam serviços ligados a casa do senhorio ou serviços mais leves, como varrer o pátio ou da comida para a criação de pequenos animais.

Fotografia cedida pela Prefeitura de Resko, Polônia



Arquivo pessoal do autor.

Em Greifenhagen (Gryfino), na aldeia que Jeseritz (Jezierzyce) encontrava-se o mosteiro de Kolbatz, onde os colonos trabalhavam nas terras que denominavam terra real de trabalho (pertencia a uma ordem religiosa ou bispado) e a área era propícia para plantações de vinhedo. Na época as pregações e homilias dos sacerdotes para um povo tão simples, de fato destoavam do cotidiano dessa gente campesina e o poder era igualável aos poderosos Duques e donos de terras

abastados. Até no feudo da Igreja os servos pagavam altos impostos e sempre havia um diácono que passava pelos campos vigiando o trabalho de todos e tinha as “chaves da igreja”, zelando pelas posses de terras eclesiásticas de grande extensão, e no final de cada colheita cobrava as taxas devidas de cada família com seu Ducado a qual estavam servindo.

No século XV, os proprietários de aldeia Kreis Pyritz (Pyrzyce) e município (Kreis) de Griefenberg (Gryfice), controlavam, os registros dos Livros eclesiásticos e o clero geralmente formado por laicos. Nesse período nos Livros de Registro das Igrejas começam a surgir nomes de habitantes de Bäke ou Baake em 1348, Berthold Bielke em 1300 moradores em Stralsund e Abel Klepp ou Klepe em 1586 e a família de Heinrich Lentz no ano de 1413 eram moradores no povoado Anklam. Sobre a família Buchweitz primeiramente constam que eram agricultores e seus membros estavam sediados no povoado de Kolberg (Kolobrzeg) no século XIV e um membro da família desempenhava o papel de vigário (Vikar) na região. No século XIX os Buchweitz estão sediados em na aldeia de Strachmin (Strachomino) no município (Kreis) de Köslin (Kozsalin) e de lá em embarcaram para o sul do Brasil.

Em torno de 1820, o governo prussiano exigido das igrejas para manter livros de Igreja duplicados e fornecê-los ao governo prussiano. Estes são os livros de Igreja que os mórmons têm microfilmados. Em dois séculos sucessivos (XVI e XVII), formam um período de expansão e a construções de igrejas de tijolos vermelhos e amplas em seu interior, com altas colunas e abobodas desenhadas e muitas com filetes de ouro como enfeites. A criação de novas igrejas são inicialmente edificadas nas proximidades dos chamados antigos assentamentos de imigrantes, tendo em conta mais tarde um alto grau de desenvolvimento comercial e econômico do lugar. Com isso as igrejas se estruturam com seu corpo de funcionários com diversas funções, formando paróquias, arquidioceses e funcionários Episcopais.

REFERÊNCIAS

BAUMGARTEN, N. 'Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides Russes du X au XIII siècles. **Orientalia Christiana**. Vol. IX - 1, N°. 35, May 1927 (Reprint, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome) (1927).

BÜNZ, Enno. Die Rolle der Niederländer in der Ostsiedlung. In: Ostsiedlung und Landesausbau in Sachsen. **Die Kührener Urkunde von 1154 und ihr historisches Umfeld**. Enno Bünz (Hrsg.). Leipzig, 2008.

FOCF, Otto. **Rügen-Pommersche Geschichten**. Aus Jahrhunderten I. Rügen 1168. Verlag von Beit und Comp. Leipzig, 1861.

FRITZE, Konrad. **Die hansestadt stralsund**. Berlin. 1961.

PETRICK, Fritz (Hg.). **Rügens Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart in fünf Teilen, rügendruck**. Insel von Rügen, Putbus, 2008.

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE AGRICULTORES FAMILIARES



Crédito da imagem: Sérgio Nunes de Jesus – Grupo
PDA, 2017, *Campas Cacao*-IFRO.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

É SIGNIFICANTE A RELAÇÃO NEGATIVA ENTRE O ESTADO CIVIL E A DECISÃO NOS GASTOS DE COMUNIDADES TRADICIONAIS DO TERRITÓRIO RURAL VALE DO GUAPORÉ-RO

*Aurélio Ferreira Borges
Maria dos Anjos Cunha Silva Borges
Sérgio Nunes de Jesus
Sílvia de Azevedo Lima*

Contextualizando...

Descrever se o aspecto socioeconômico interfere nas condições de vida de Comunidades Tradicionais de mulheres rurais, das águas e das florestas do Território Rural Vale do Guaporé-RO (TRVG). O estudo utilizou dos pressupostos teóricos da pesquisa não experimental, de característica descritiva. Os enfoques qualitativos e quantitativos foram utilizados para a coleta e a avaliação dos dados. Setenta (70) entrevistas semiestruturadas foram realizadas, utilizando-se de questionário constituídas por quarenta e sete (47) indagações. Concluiu-se que é significativa a relação negativa entre o estado civil e a decisão nos gastos de mulheres rurais do TRVG.

Para entender o contexto

Segundo Butto (2011), as mulheres são quase a metade da população rural. São mais de 15 milhões de mulheres, muitas delas sem a admissão ao bem-estar social e à educação

formal. As mais jovens são afetadas pelas ações migratórias e não contam na categoria de agricultora familiar e camponesa. Apesar disso, assumem a responsabilidade exclusiva pelo grupo familiar que integram.

A despeito das melhorias representadas por alcances de Políticas Públicas, trabalhadoras rurais, agricultoras familiares, mulheres das águas e das florestas, ciganas e camponesas convivem com impedimentos sociais em sua vida diária, em função de carências de autonomia econômica e particular. São prejudicadas pela falta de infraestrutura no meio rural, que dificulta as condições para o cumprimento das tarefas domésticas, tais como a procura de água para os afazeres domésticos, a procura de madeira para a queima no lar, a carência de condições médicas; assim como pela ausência de estradas, escolas e postos de saúde (SILIPRANDI, 2011).

Na perspectiva do autor, as mulheres agricultoras são invisibilizadas como trabalhadoras e como cidadãs. Seu trabalho é apenas um subsídio dentro da família, enquanto o homem é acatado como o correto produtor rural; seus conhecimentos e experiências são depreciados; a representação pública da família é outorgada ao homem. Isto limita as mulheres ao mundo doméstico.

O mesmo autor coloca que quando empregadas, tomam os trabalhos mais precários, incertos, sem aprovação legal; e embolsam menos do que os homens, pelo mesmo trabalho; suas agilidades e particularizações são aproveitadas sem o pagamento correspondente, por conta da naturalização dos seus conhecimentos, considerados inseparáveis à condição feminina; concretizam as tarefas mais rotineiras e que estabelecem mais aplicação; estão sob-respeitável vigilância e atenção, para conservarem-se obedientes e obedientes. Seu trabalho é estimado como leve e sua renda complementar aos ganhos dos homens, conformando uma situação de super monopólio, por sua categoria de gênero.

Assim como agricultoras familiares têm mínimos acessos a terra e às ferramentas de produção; via de regra não embolsam frutos por seu trabalho, pois suas implicações são somadas à renda da família, cuja utilização será decidida, na maioria das

vezes, sem a seu conhecimento direto. Muitas vezes as mulheres não possuem o poder de deliberação sobre exterioridades produtivas ou sobre a comercialização dos artigos da unidade familiar, mesmo que contribuam como energia de trabalho direto nas lavouras e nas criações, e também nas atividades de manutenção da família. Essa situação tem modificado lentamente, no campo, após a aquisição da aposentadoria e de outros benefícios sociais como o Programa Bolsa Família, de permuta de renda, que as privilegiam como favorecidas; e igualmente como acrescentamento da discussão sobre a necessidade de garantia da autonomia econômica das mulheres.

Agricultoras ainda lidam, alega Siliprandi (2011), com a ausência de documentos citadinos e fiscais básicos, tais como Registro de Nascimento, Carteira de Identidade, Cadastro de Pessoa Física, entre outros, decorrente da invisibilidade do seu trabalho e subalternidade em que convivem inclusos da família rural. No caso da agricultura familiar, um documento respeitabilíssimo é a DAP (Declaração de Aptidão) ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), necessário para ter acesso a diversas políticas estatais. Sem esses documentos, ficam excluídas de receber melhoras sociais, constituindo-se em mais um fator de discriminação social.

Objetivar para inserir

Descrever se o aspecto socioeconômico interfere nas condições de vida das mulheres rurais do Território Rural Vale do Guaporé-RO (TRVG).

A sistematização

O estudo utilizou dos pressupostos teóricos da pesquisa não experimental, de característica descritiva. Os enfoques qualitativos e quantitativos foram utilizados para a coleta e a avaliação dos dados.

Setenta (70) entrevistas semiestruturadas foram realizadas, utilizando-se de questionário constituídas por quarenta e sete (47) indagações, acompanhadas com diferentes opções de respostas. Estas buscaram avaliar se o aspecto socioeconômico intervém nas condições de vida das mulheres rurais do TRVG.

Foram descritas seis variáveis socioeconômicas que expõem as condições de vidas das mulheres rurais. A avaliação foi realizada com o apoio do Software Estatístico IBM-SPSS 19.0 (STATISTICS, 2011).

O coeficiente de correlação de *Spearman* foi utilizado para avaliar as relações de interferência entre o aspecto socioeconômico e a qualidade social de vida das mulheres rurais.

Esse coeficiente de correlação é uma medida não paramétrica, utilizada para determinar o grau de associação entre dados ordinais, que foram classificados ou ordenados em relação a alguma característica específica (LEVIN, FOX; FORDE, 2012).

O baile constituído

A amostra é composta de 70 mulheres rurais do TRVG, distribuída nos quatro municípios que compõem este Território (Tabela 1).

Tabela 1 – Porcentagem da amostra de mulheres rurais por municípios do TRVG

Município do TRVG	Porcentagem da amostra (%)
São Miguel do Guaporé	18,6
Seringueiras	22,9
Costa Marques	25,7
São Francisco do Guaporé	32,8
Total	100,0

Fonte: SPSS 19.0.

O estado civil das mulheres rurais mostra que aproximadamente 35,7% são casadas no papel. Este percentual é o mesmo para as mulheres rurais que dizem possuir união matrimonial estável (Tabela 2).

Tabela 2 – Estado civil das mulheres rurais

Estado civil	Porcentagem da amostra (%)
Solteira	14,3
Casada no papel	35,7
União estável	35,7
Mora junto, amasiada	10,0
Separada	1,4
Divorciada	1,4
Viúva	1,4
Total	100,00

Fonte: SPSS 19.0.

As mulheres rurais dizem que 60 % dos parentes são os que decidem sobre os gastos da renda de suas famílias (Tabela 3).

Tabela 3 – Decisão nos gastos familiares das mulheres rurais

Quem decide sobre gastos de dinheiro na família	
Entrevistada	Outros parentes
40%	60%

Fonte: SPSS 19.0.

Em torno de 17,1% das mulheres rurais dizem possuir o grau de escolarização da 5ª até a 7ª série (Tabela 4).

Tabela 4 – Grau de escolarização da amostra de mulheres rurais

Grau de escolarização	Porcentagem da amostra (%)
Nunca frequentou a escola	8,6
Alfabetização	3,0
Da 1ª até a 3ª série	14,3
Até a 4ª série	15,7
Da 5ª até a 7ª série	17,1
Até a 8ª série	15,7
Ensino médio incompleto	7,1
Ensino médio completo	10,0
Superior incompleto	5,7
Superior completo	1,4
Ensino profissional incompleto	1,4
Total	100,0

Fonte: SPSS 19.0.

Em torno de 68,6% das mulheres rurais dizem que o silêncio das mulheres contribui com as causas da violência contra as mulheres rurais (Tabela 5).

Tabela 5 – Causas da violência contra as mulheres rurais

Causas da violência contra as mulheres	Porcentagem da amostra (%)
As pessoas acham normal	2,9
Alcoolismo	8,6
Machismo	17,0
Silêncio das mulheres	68,6
Omissão das autoridades	2,9
Total	100,0

Fonte: SPSS 19.0.

A renda mensal das mulheres rurais mostra que aproximadamente 40,0% possuem renda mensal de um salário mínimo. Este percentual é o mesmo para as mulheres rurais que dizem receber de dois a seis salários mínimos mensais (Tabela 6).

Tabela 6 – Qual a renda mensal do domicílio familiar da mulher rural

Renda (no de salário mínimo)	Porcentagem da amostra (%)
Menos de um salário mínimo	15,7
Um salário mínimo	40,0
De 2 a 6 salários mínimos	40,0
Mais de seis salários mínimos	4,3
Total	100,0

Fonte: SPSS 19.0.

O coeficiente de correlação de Spearman foi utilizado para avaliar a relação negativa ou positiva entre variáveis (Tabela 7). Os resultados obtidos apontam que é estatisticamente significativa a relação negativa entre município e o programa bolsa família, medidas contra a violência com as mulheres e os problemas sociais; é estatisticamente significativa a relação positiva entre o município e a quem pertence a terra e a fonte de renda (Tabela 7).

É estatisticamente significativa a relação negativa entre o estado matrimonial civil e a religião das mulheres rurais, a decisão dos gastos na família destas mulheres e os principais problemas locais (Tabela 7).

Tabela 7 – Coeficientes de correlação de Spearman para a amostra de mulheres rurais

Spearman	<i>Bolsa família</i>	<i>Contra violência</i>	<i>A terra é de quem</i>	<i>Fonte renda</i>	<i>Problemas sociais</i>
	<i>Município</i>	-0,340**	- 0,291*	0,419**	0,240* - 0,289*
<i>Estado civil</i>	Religião		Decisão gastos	Problema local	- -
		- 0,316**	- 0,380**	- 0,289*	- -
<i>Decisão gastos</i>	Estado civil		Tarefas domésticas	Consegue vender	- -
		- 0,380**	0,264*	- 0,317**	- -
<i>Escolarização</i>	Escreve e lê		Último habitat onde morou	-	- -
		- 0,409**	0,236*	-	- -
<i>Renda domiciliar</i>	Possui documentos		-	-	- -
		- 0,238*	-	-	- -

*A correlação é positiva ao patamar 0,01 (bilateral).

** A correlação é positiva ao patamar 0,05 (bilateral).

Fonte: SPSS 19.0.

Considerações

É válido considerar que próximo de 35,7% das mulheres rurais dizem possuir adesão matrimonial estável. E, aproximadamente, 60 % dos parentes (esposo, pai, filhos maiores) são os que decidem sobre os gastos da renda das mulheres rurais. Assim, em torno de 17,1% delas dizem possuir o grau de escolarização da 5ª até a 7ª série.

Perto de 40,0% das famílias das mulheres têm renda mensal de um salário mínimo de R\$ 880,00. Logo, É estatisticamente significativa ($p < 0,01$ e $p < 0,05$) a relação negativa entre o estado civil e a decisão dos gastos na família e os principais problemas onde vive as mulheres rurais do TRVG.

Acreditamos que é possível que se mude essa realidade, mas é importante rever as políticas públicas institucionais brasileira - elementos que solidificariam essas transformações em cada uma das famílias pesquisadas.

REFERÊNCIAS

BUTTO, A. Políticas para as mulheres rurais: autonomia e cidadania. In: **Autonomia e cidadania**: políticas de organização produtiva para as mulheres no meio rural. Andrea Butto, Isolda Dantas (Orgs.). Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2011.

LEVIN, Jack; FOX, James Alan; FORDE, David R. **Estatística para Ciências Humanas**. 11. ed. Nova Jersey: Pearson, 2012.

SILIPRANDI, Emma. Mulheres agricultoras no Brasil: sujeitos políticos na luta por soberania e seguridad alimentaria. **Pensamiento iberoamericano**, n. 9, p. 169-183, 2011.

STATISTICS. **SPSS 19.0 program**. Chicago IL: SPSS, 2011.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA



Crédito da imagem: Reginaldo Conceição da Silva –
Universidade do Estado do Amazonas/UEA.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

MAPA CARTOGRÁFICO E OS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: para além dos desafios epistêmicos

*Davys Sleman de Negreiros
Ingrid Leticia Menezes Barbosa
Reginaldo Conceição da Silva
Sérgio Nunes de Jesus*

Conhecendo a problemática...

Graças à sociodiversidade, é que podemos pensar a pluralidade de práticas sociais organizativas no seio das sociedades, e ainda que insipientes nos debates acadêmicos, tais práticas resultam na fragilidade do Estado Nação em reconhecer populações ditas “minoritárias”, sobretudo localizadas nas periferias destes, diferenciadas por vivências coletivas (religiosas, laborais, étnicas e ancestrais), algumas destas mantidas vivas após anos de marginalização.

Com mais de oito mil quilômetros, com cinco grandes divisões político-administrativa, biomas e modos de vidas a ele adaptados por tais sociedades, o Brasil, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, se torna campo fértil no tocante aos processos reivindicatórios de identidades coletivas, em todas as regiões e, em especial, dentro dos biomas, graças ao modo de vida de populações que habitam inúmeras comunidades e nelas mantém um modo de vida que lhe é peculiar.

Os estudos que versam sobre a constituição de Estados – Nação remontam aos modos específicos de vida e de língua, onde, por meio de pesquisas de natureza etnográficas, populações antes invisibilizada, se revelam com toda carga, suas lutas pelo reconhecimento como sendo “povo tradicional”, tendo como base a Lei expressa no acordo internacional da OIT – Organização Internacional do Trabalho.

A materialidade dos distintos modos de vida estão presente e respaldadas na Constituição Federal. Nesse sentido, Cardoso (2015, p. 137) ao estudar os pescadores da reserva extrativista da marinha de Soure na Amazônia, fez a seguinte consideração:

A Constituição Federal de 1988 ampliou a noção de patrimônio cultural brasileiro em seu Art. 215, rezando que este constitui “**os bens de natureza material e imaterial, incluindo as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver** e as criações científicas, artísticas e tecnológicas dos diferentes grupos sociais brasileiros”. (grifo nosso)

Tais expressões, se acionadas ou atribuídas a grupos sociais específicos, capazes de se diferenciar dentro da sociodiversidade espacial, possibilita a auto identificação como sendo “tradicional”, e em alguns casos, a formação de movimentos sociais, e a partir desse, consolidam-se ao reivindicarem territórios.

Nesse sentido, o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, idealizado do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, afirma que na região amazônica, assim como em outras de referência ambiental, que nesta primeira metade do século XXI, ocorreu o reconhecimento da sociodiversidade, por meio do Decreto 6.040 promulgado em 07 de fevereiro do ano de 2001 (ALMEIDA, 2004, p. 5).

Cenários de mobilizações, aliado ao uso dos recursos naturais nos diversos biomas, que se transformam em lutas por direitos territoriais, são visíveis por toda a região do

bioma²⁶ amazônico: movimento dos atingidos por barragens em Rondônia e no Pará; Movimento pela liberdade de culto no Maranhão, no Pará, no Amazonas; Luta pela terra em todos os Estados do bioma; lutas por demarcação de terras indígenas; luta por reconhecimento identitário e outros. Para cada um deste movimento, tem-se uma parcela da sociodiversidade operaciona dispositivos legais ora contra o Estado, outrora contra grupos antagônicos de grande poder econômico.

Dessa forma, assegura Almeida (2004, p. 6):

As lutas por direitos territoriais, no presente, balizam os laços de solidariedade numa quadra em eu o governo praticamente não demarca terra indígena e nem titula territórios de comunidades quilombolas, ribeirinhas e dos demais povos e comunidades tradicionais.

O autor ainda nos chama a atenção que, “a fronteira identitária não passa necessariamente, portanto, por condicionantes do quadro natural”, mas que “se mostra por balizada por experiências político-organizativa, de lutas concretas e de resistências cotidianas refletidas na autorrepresentações coletivas e por intrapolítica produtoras de dispositivos jurídicos apropriados” (ALMEIDA, 2004, p. 8).

Nesta direção, o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, nos últimos anos, tem consolidado redes de pesquisadores, com apoio às pesquisas acadêmicas dentro dos Núcleos de Cartografia Social da Amazônia, onde a aplicação do método etnográfico e assim tem possibilitado aos pesquisadores de diversas áreas de conhecimento, a imersão no campo da pesquisa, junto a povos tradicionais de diferentes níveis e processo de mobilização e de reconhecimento territorial e identitário.

Temos aí um mosaico de cenários e situações vivenciadas pela sociodiversidade amazônica. Suas lutas ganham

26 A escolha dessa categoria, o referido autor justifica: “ao cotejar diversas possibilidades, sob o critério da divisão em biomas e ecossistemas, verifica-se que no sertão nordestino, na floresta amazônica ou na floresta atlântica e no planalto meridional não há uma identidade unitária e as mesmas práticas que nivelam as comunidades tradicionais (ALMEIDA, 2014, p. 6).

visibilidade por meio de publicações e documentos cartográficos. A cartografia assume, neste sentido, valor documental e expressa a situação de conflito ao mesmo tempo em que reafirma processos mobilizatório.

O estabelecimento de diálogo entre o pesquisador e os povos e comunidades tradicionais, requer, antes de tudo, que se estabeleçam vínculos de confiança mútua entre as partes. Esta é alcançada pelo balizamento entre o fazer os estudos etnográfico/ cartográfico e o não tomar para si o mérito da pesquisa.

Assim, por intermédio da equipe de pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, localizada no Paraná, em cooperação com o Movimento Aprendizes de Sabedoria – MASA²⁷ realizaram o I encontro de aprendizes do ofício de benzedeiro no ano de 2008, na cidade de Rebouças, que culminou com a promulgação da Lei 1.401 de 11 de fevereiro de 2010, que “dispõe sobre o processo de reconhecimento de ofícios tradicionais de saúde popular” com as seguintes modalidades: “Benzedeiros (as), curadores, costureiro(a) de rendidura ou machucadura”. Além de “possibilitar livre acesso à coleta de plantas medicinais nativas em todo o município”, assegura a Lei municipal.

Acreditamos que a situação descrita acima, não pretende cristalizar a relação de pesquisa e o movimento dos benzedeiros da cidade de Rebouças – estado do Paraná. Porém, como proposta de leitura do ensaio, vislumbramos, a partir desta situação, apontar como o trabalho de mobilização feito por povos e comunidades tradicionais, pode interpelar e contribuir, implementando as políticas públicas e de serviços à população, aliada a um novo processo de “desmarginalização” dos povos tradicionais.

O que nos chama a atenção nesta situação é o que preconiza a Lei, no artigo 1º: “a **consciência da sua identidade** de Detentor de Ofícios Tradicionais de Saúde Popular **asociado a saberes, conhecimentos e práticas tradicionais**”

27 Em abril de 2008, foi lançado pelo Projeto Novo Cartografia Social da Amazônia, o “Boletim Informativo” número 1, pela coleção “Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil” com título: Conhecimentos Tradicionais e Mobilizações Políticas”.

é o critério fundamental para o seu reconhecimento pelo Poder Público Municipal” (ALMEIDA; DOURADO, 2013, p. 309). **(grifo nosso)**

Ao acionar a “consciência”, temos aí o direito de se denominar, a partir do elemento cultural, estético, religioso e vivencial de sob a ótica de quem se identifica como sendo pertencente a uma comunidade e detentor de práticas e de saberes tradicionais, como é o caso dos benzedeiros de Rebouças.

Os mapas produzidos nessa relação de pesquisa expressam situações ímpares a cada povo e comunidade tradicional e sua relação com a sua identidade coletiva acionada. Ele, o mapa, se visto pelo olhar de quem o elabora, imprime a identidade coletiva, os processos de mobilização a um dado território carregado de sentidos de pertencimentos e elementos de resistências.

Dessa forma, coadunamos com Almeida ao afirmar que “o mapeamento social traduz esta consciência ambiental aguçada e seus efeitos sobre a representação cartográfica que as comunidades produzem acerca de suas próprias territorialidades específicas.”, e seu caráter etnográfico permite ao leitor desse mapa, compreender por meio da territorialidade, outra leitura (2013, p. 29).

Henri Acselrad (2010, p. 5), assim considera “A produção de mapas passou a integrar, assim, as lutas simbólicas no processo de produção cultural da paisagem e de seus elementos materiais”, onde os povos e comunidades tradicionais evocam a tradição na definição das identidades.

Conforme assegura o referido autor, após o Brasil ratificar o que preconiza a Convenção 169 da OIT – Organização Internacional do Trabalho, os processos de reconhecimento (territorial e identitário) o quadro jurídico brasileiro ganha novas formas de interpretar situações e demandas oriundas de povos e comunidades tradicionais, pois este dispositivo legal “passou a favorecer o entendimento do caráter ‘tradicional’ das terras ocupadas em termos relacionais e, com frequência, como meio de afirmação identitária e territorial ante o Estado,

em contextos de tensão social, conflitos ambientais e fundiários” (ACSELRAD, 2010, p. 15).

Poderíamos pensar sobre a “função do mapa” no processo de mobilização de povos e comunidades tradicionais em situação de vulnerabilidades. Neste caso, os diversos grupos indígenas que vivem à beira de rios e igarapés nos confins da Amazônia, dialogam com seus parentes indígenas que habitam morros e vielas nas cidades, ou ainda com outros grupos sociais em mesma situação. Assim, o mapa, dado caráter etnográfico, faz evidenciar a ampla relação do homem com seu meio, com sua história e sua cultura.

As terras sagradas para os indígenas e para os afroreligiosos assumem sua função identitária por meio da crença e da prática se que faz sob uma dada porção territorial. Separar isso de suas identidades é operacionalizar processos de mutilações que vão além-cultura, de onde “deduz-se daí que o poder no seu sentido simbólico, também precisa ser devidamente considerado em nossas concepções de território [...] é nesse sentido que percebemos o território dentro de uma espécie *continuum*” (ARAÚJO; HAESBAERTH, 2007, p. 41) que vão dos territórios “funcionais e concretos” até os “simbólicos”.

Compreender as dimensões do sagrado, dentro dum contexto identitário e ainda aliado a territorialidades com respaldo nos dispositivos jurídicos, é uma abordagem relativamente nova dentro de muitas instituições de ensino-pesquisa na região norte do país. O desenvolvimento tardio de construção ou consolidação de pesquisas junto aos povos e comunidades tradicionais ainda encontra elementos de resistências, sobretudo a logística e a jurídica, dada a dimensão espacial e de aporte legal na CF e nas Constituições das diversas unidades federativas²⁸.

O modelo de desenvolvimento adotado pelos países, em detrimento do modo de vida dos povos e comunidades tradicionais,

28

A este respeito, estamos com projeto de iniciação científica dentro da Universidade do Estado do Amazonas que tem como objetivo levantar informações dessa natureza dentro das constituições dos estados da região Norte do País, com vigor até 2017. Estamos ainda formando jovens pesquisadores para o desenvolvimento de pesquisa em Terreiros de Umbanda e Tambor de Mina na Amazônia.

ganha expressividade territorial por meio de sua ação transformadora de paisagens. O modo de vida dos pescadores artesanais, dos babaqueiros, dos agroextrativistas, dos marisqueiros, dos benzedeiros, dos afrorreligiosos, dos indígenas dentre outros, por sua vez, dependem da conservação da paisagem, pois os elementos que permeiam o seu modo de vida estão aí inseridos.

Dessa forma, as lutas pela identidade e pela manutenção do modo de vida em diferentes comunidades e grupos sociais, se dão em patamares distintos: ora no seio da própria comunidade, outrora nas esferas institucionais, ou ainda na aplicação do capital financeiro, e em última instância, nos debates jurídicos. Todos estes são acionados para legitimar a luta ou negá-la. De um lado encontramos os povos e comunidades Tradicionais, e do outro, grupos antagônicos (fazendeiros, madeireiros, mineradoras, carvoeiros, empresas e até mesmo políticos) e até mesmo o Estado com seus grandes projetos (usinas hidrelétricas, barragens, estradas, outros).

O espaço onde ocorre tais embates são, dotados de significados para o seu usuário. Não é algo estático ou sem conotação estética cuja relação com o modo de vida se faça sem o convívio de elementos que vão além da razão aparente, sem a posse desse espaço, pode-se anular a identidade, negar conhecimentos e saberes.

Nesse sentido, coadunamos com Marandola Junior, Holzer e Oliveira (2014, p. 39), ao falar sobre o “Espaço do Lugar”, escrevem:

Essa questão de posse, defesa e significado remonta à noção fenomenológica do mundo vivido, contemplando indissociavelmente aos pertences privados e públicos, parentes, amigos, turistas e a base territorial intrinsecamente imbricados e fazendo parte do acervo íntimo do indivíduo ou grupo social. Em outras palavras, consoante à alma dos lugares.

O Estatuto da Igualdade Racial, na ocasião da 4. edição em 2012, publicou uma cartilha onde na Seção I que trata do “acesso a Terra”, Art. 32 que estabelece: “O Poder Executivo federal elaborará e desenvolverá políticas públicas especiais voltadas para o desenvolvimento sustentável dos remanescentes das comunidades dos quilombos, respeitando as tradições de proteção ambiental das comunidades” (SEPPPIR, 2014, p. 25), e esse artigo da base a entender, no campo jurídico, que todos os povos e comunidades tradicionais estão “contemplados” por tal Lei, pois, como escreve ainda Marandola Junior, Holzer e Oliveira (2014, p. 238):

A base da vida diária cotidiana está na copresença, a qual se dá em circunstâncias social e espacialmente delineadas. A copresença define lugares, comunidades e instancias sociais fundadas no local, ao mesmo tempo em que retroagem nas instituições sociais, interferindo, portanto, na organização macroestrutural da sociedade.

Por meio das experiências obtidas em trabalhos de pesquisa do Projeto Nova Cartografia da Amazônia²⁹, bem como do Núcleo de estudos Socioambientais da Amazônia, ambos ligados à Universidade do Estado do Amazonas, e em parcerias com as universidades estaduais do Pará e do Maranhão, além da Federal de Rondônia, observamos a crescente e variada temática de estudos envolvendo povos e comunidades tradicionais em litígios seja por reconhecimentos de identidades e ou por posse de terras.

O pesquisador Pedro Rapozo, sobre a situação dos pescadores em uma comunidade pesqueira do Amazonas, escreve: “em seu aspecto mais fundamental, a territorialidade humana produz um leque de expressões sociais muito amplas de

29 Recomendamos que o leitor consulte o endereço eletrônico, no item “publicações”, para checar com mais precisão as situações vivenciadas por Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. Ver em: <www.novacartografiasocial.com>.

tipos de territórios, cada um com suas particularidades socio-culturais” (2015, p. 19). Certamente observamos a complexa relação entre elementos socialmente distintos no processo de territorialização e o invólucro que isto permite a consolidação de identidades.

Em sua pesquisa de Mestrado, Rapozo apresentou a seguinte problematização “Mas como é possível pensar em territórios pesqueiros em áreas específicas como os rios, por exemplo, que, diferente dos lagos e de outros ambientes mais provados, do ponto de vista de seu uso por comunidades locais, pertencem juridicamente à União?”.

No tocante aos afroreligiosos praticantes da Umbanda na cidade de Tabatinga, no interior do Estado do Amazonas, Silva (2015, p. 18) afirma que: “as interações e práticas que são elaboradas possuem as marcas do lugar. Também as concepções, visões e estereótipos, estigmatizações dos seus praticantes, que elaboram formas de produzir suas identidades e reconhecimento social”.

Estas são duas das incontáveis situações vivenciadas por povos tradicionais – pescadores e de terreiros – que, ao acionar a identidade vislumbram acesso aos direitos de reconhecimento e de acesso a territórios. Sabemos ainda que os caminhos que nos norteiam os dilemas destes povos e comunidades, ainda têm longos caminhos e abordagens epistêmicas a percorrer. Visões mais apuradas sobre estas questões estão em vias de serem mais bem apontadas sob o olhar de quem vivencia tais situações, em todas as áreas de conhecimento.

No entanto, caminhemos juntos nestas lutas, ávidos a observar e aprender a complexa estrutura social que os povos e comunidades nos apresentam em sua relação com a terra, com a identidade e com os processos de mobilização em prol do reconhecimento, da manutenção do saber e da soberania do seu território.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri (Org.). **Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheilla Borges (Orgs.). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. Manaus: UEA Edições; PPGSA/PPGAS-UFAM, 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida (Orgs.). **Terras de faxinais**. Manaus: UEA Edições, 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SOUZA, Roberto Martins de (Orgs.). **Terras de faxinais**. Manaus: UEA Edições, 2009.

Boletim Informativo Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Conhecimentos Tradicionais e Mobilização políticas: o direito de afirmação da identidade de benzedeiro e benzedores, município de Rebouças e São João do Triunfo, Paraná. Ano 1, n. 1 (abril de 2012). Projeto Nova Cartografia Social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil. Coordenação Alfredo Wagner Berno de Almeida [*et al.*]. Manaus: UEA Edições, 2012.

BRASIL. SEPIIR Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasília, Julho de 2012.

COSTA, Rogério Haesbaert. **O mito da desterritorialização: do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

MARANDOLA JUNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia. **Qual o espaço do lugar?:** geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo [*et al.*]. **Povos tradicionais no arquipélago do Marajó e políticas do ordenamento Territorial e ambiental.** Rio de Janeiro: CASA8, 2015.

RAPOZO, Pedro Henrique Coelho. **Territórios sociais da pesca no Rio Solimões:** usos e formas de apropriação comum dos recursos pesqueiros em áreas de livre acesso. Manaus: UEA Edições, 2015.

SILVA, Reginaldo Conceição da. **“Na gira da Umbanda”:** exercício etnográfico sobre expressões de afroreligiosidade na ‘fronteira’ e no Terreiro da Cabocla Jurema em Tabatinga (Dissertação de Mestrado), Amazonas. São Luís, 2016.

SOUZA, Roberto Martins de (Org.). **Identidades coletivas e conflitos territoriais no Sul do Brasil.** Manaus: UEA Edições, 2014.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE RIBEIRINHOS



Crédito da imagem: Nair Ferreira Gurgel do Amaral –
Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

AS COMUNIDADES TRADICIONAIS E AS IDENTIDADES DAS POPULAÇÕES RIBEIRINHAS

Nair Ferreira Gurgel do Amaral

*O segredo da felicidade não é
fazer sempre o que se quer,
mas querer sempre o que se faz.*
(Leon Tolstói)

Para pensar em comunidades tradicionais...

Pensar as comunidades tradicionais a partir do pensamento de Tolstói coloca-nos diante de uma responsabilidade com o que é dito e feito. Nosso compromisso com as comunidades ribeirinhas é dar-lhes visibilidade, retirá-las da marginalidade, embora sejam constituídas as margens dos rios. Por uma questão de identidade, abordaremos aspectos da cultura ribeirinha, visto que nossa experiência no convívio com eles nos delegou a responsabilidade por ceder lugar ao “ex-cêntrico”: não deixá-lo à margem de um processo cultural que, mesmo não sendo homogêneo, agregue todas as possíveis margens.

Ao dizer também que “se queres ser universal, comece por pintar a tua aldeia”, Tolstói desmonta a vaidade de muitos, possibilitando uma reflexão sobre o autoconhecimento: O que eu significo? O que eu represento? O que faço para mudar meu espaço? Muitas vezes, lançamos grandes ideias para mudar o Mundo enquanto nosso bairro necessita de melhorias; desejamos descobrir existência em outros Planetas e nem sabemos cuidar do nosso.

Sendo assim, e por acreditar na filosofia tolstoileana, é que traçamos nosso objetivo geral pensando em apresentar as identidades das comunidades ribeirinhas, no município de Porto Velho/RO, considerando os processos migratórios e a interculturalidade.

Comunidades Tradicionais, Identidades, Interculturalidade e Hibridismo Cultural

As Comunidades Tradicionais são também conhecidas como “Populações Tradicionais” porque representam as populações que não conseguiram afirmar politicamente sua identidade como, por exemplo, os ribeirinhos, os indígenas, os quilombolas, dentre outros. Algumas populações têm um estatuto bem definido hoje, como é o caso das populações indígenas, dos seringueiros e dos quilombolas, outras nem tanto, como é o caso dos ribeirinhos.

Utilizaremos, neste trabalho, o termo “Comunidades Tradicionais” para definir grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza.

O termo “ribeirinho” será utilizado de acordo com as conceituações de Fraxe (2000) e Loureiro (1995) que o tratam a partir de um amplo processo de significações, cuja manifestação reflete a identidade da cultura amazônica. Na Amazônia, “a terra em que trabalham parte do tempo de suas vidas (várzea) fica submersa durante certo período do ano (4 a 5 meses), transformando-se, também, em uma paisagem anfíbia” (FRAXE, 2000, p. 17).

Ser ribeirinho é, portanto, “relacionar-se com os rios e tudo o que há na natureza. Das águas dos rios, o ribeirinho não tira somente o alimento, elas também são uma fonte fértil para as produções do imaginário” (SILVA JÚNIOR, 2016, p. 25). O rio é parte integrante do cenário que mantém a tradição oral das lendas e mitos e “por detrás do olhar do rio, há um mundo de signos, seres, mistérios. [...] O rio torna-se, portanto, como uma coisa viva da qual tudo pode vir, como de tudo que é vivo, de tudo o que tem vida”, (LOUREIRO, 1995, p. 203).

A cultura dominante e colonizadora vê o ribeirinho como “beradeiro”, termo este usado pejorativamente para mostrar que seu estilo de vida encontra cada vez menos eco na sociedade atual. Atualmente, o termo vem sendo ressignificado e já existem movimentos a favor da desmistificação da palavra, ou seja, todo amazônida que nasceu às margens de um rio deve se orgulhar disso, deve ser beradeiro com muito orgulho. Os mais novos até já inventaram uma gíria para a palavra: *Tu é ‘bera’, meu irmão!*

Sobre identidade(s), reportamo-nos a Stuart Hall (2001): “a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (p. 22). Sendo, pois, definida historicamente, segundo o autor, haverá, sempre, dentro de nós, identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções.

É incontestável a influência do meio, já que ele (o meio) modifica constantemente um ser que vive em um mundo repleto de inovações e características temporárias.

Com o advento da chamada Globalização, perdemos as identidades mais conservadas do passado devido à falta de contato entre culturas diferentes. Atualmente, a interação entre culturas diferentes é mais intensa fazendo com que as pessoas adquiram características do novo local para onde se desterritorializou ou foi desterritorializada com maior velocidade. O fato é que a discussão sobre a identidade cultural acaba sendo influenciada por questões sobre lugar, raça, história, nacionalidade, etnia, gênero, orientação sexual e crença religiosa.

Por isso, a construção da *identidade* só é possível na medida em que esta se opõe ao diferente, ou seja, sua construção se faz por oposição à *alteridade*. Assim, a um conjunto de atributos definidores da identidade, opõe-se necessariamente outro conjunto dos atributos, conferidos pela mesma pessoa ou pelo mesmo grupo, ao que consideram a alteridade. A alteridade pressupõe ser capaz de aprender com o outro na plenitude da sua dignidade, dos seus direitos e, sobretudo, da sua diferença. Se não existir alteridade nas relações pessoais e sociais, mais

conflitos ocorrem, pois o diálogo é a capacidade de entender o outro a partir da sua experiência de vida e da sua interioridade.

Zigmund Bauman (2001, p. 56), já dizia que

[...] as identidades são flutuantes, se algumas delas lhes são lançadas desde quando você nasce, pelas pessoas a sua volta, outras são escolhidas e determinadas por você mesmo, em outras circunstâncias sociais. A identidade deve ser percebida como uma tentativa constante em refazer e reinventar sua própria história.

O Multiculturalismo reserva lugar à expressão das culturas minoritárias para que se promova a igualdade de oportunidades. Dentro dessa visão, não há lugar para culturas inferiores e superiores.

As identidades relativas às Comunidades Tradicionais passam pela dependência que essas populações possuem em relação aos recursos naturais, pois é com eles que constroem seu modo de viver. Esse conhecimento aprofundado da natureza é transmitido de geração a geração oralmente, o que chamaremos de ancestralidade-performances orais de propriedade coletiva da comunidade e herdadas dos antepassados que são aprendidas através da memória e passadas de geração em geração.

Além disso, podemos citar ainda a noção de território e espaço onde o grupo se reproduz social e economicamente, ocupando o mesmo território por várias gerações.

Destaque especial é dado pelos autores a seguir:

Importância das atividades de subsistência, mesmo que em algumas comunidades a produção de mercadorias esteja mais ou menos desenvolvida;
Importância dos símbolos, mitos e rituais associados às suas atividades; pela utilização de tecnologias simples, com impacto limitado sobre o meio;
Auto-identificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura diferenciada, entre outras (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 27).

É com base no sistema de representações, símbolos e mitos que as comunidades tradicionais constroem suas ações sobre o meio em que vivem. “Alguns povos acreditam, por exemplo, que existem entes mágicos que castigam os que destroem as florestas, maltratam os animais ou pescam mais do que o necessário” (DIEGUES, 2001, p. 28).

Dessa forma, associando mitos, símbolos e até mesmo explicações religiosas, as populações tradicionais criam uma relação de respeito pelos ciclos naturais, garantindo também sua sustentabilidade e mantendo viva a sua cultura.

A maior e melhor justificativa que se pode dar para o tratamento desta temática está na resistência e no consequente empoderamento desses povos, especialmente dos ribeirinhos. Tomamos o termo “re-existência” emprestado do professor Gustavo Gurgel do Amaral, em sua tese de Doutorado, conforme a seguir:

RE-EXISTÊNCIA: vai além de existir, estar vivo, conservar-se vivo. É resistir, não sucumbir, não ceder, re-existir. Re-existência, então, foi a melhor forma linguística encontrada para explicar a geografia humana e cultural dos povos indígenas. A “Geografia da re-existência” comporta o poder da recuperação, capacidade que uma população apresenta, após momento de adversidade, conseguir se adaptar ou evoluir positivamente frente à situação (GURGEL DO AMARAL, Gustavo, 2016, p. 22).

O que nos mostra o autor citado refere-se aos povos indígenas. Porém é perfeitamente adaptável para toda e qualquer situação em que uma determinada “minoria” sentir-se prejudicada frente à sua cultura. Assim, re-existir é também ter a capacidade de adaptar-se para continuar vivo.

Essa adaptação foi feita, sobretudo no que se refere aos hábitos que não faziam parte do nosso cotidiano, como vestir roupas ou consumir alimentos estranhos à dieta. Teve também, de aprender a língua portuguesa para comunicar-se, e ir à escola [...] Obviamente,

essa adaptação não ocorreu de forma tranquila (MUNDURUKU, 2010, p. 65).

Assim como a língua, os costumes e as crenças em deuses e seres especiais, os conhecimentos tradicionais passaram por um processo de aprendizado, de experiência e de descoberta, permitindo a sobrevivência, a reexistência e o empoderamento, não sem antes submeter suas identidades ao hibridismo cultural o que as tornam continuamente deslocadas. Esse é um fenômeno comum em épocas chamadas de pós-modernas – o hibridismo cultural causado pela interculturalidade.

O interculturalismo é um conceito recém-desenvolvido e distingue-se do multiculturalismo ou pluriculturalismo pela sua intenção direta de fomentar o diálogo e a relação entre duas ou mais culturas que interagem de uma forma horizontal e sinérgica. É a interação entre culturas com reciprocidade, convivendo e se integrando de maneira sólida, numa relação baseada no respeito pela diversidade e no enriquecimento mútuo.

O enfoque intercultural apresenta três etapas: A negociação (a simbiose produzida para alcançar a compreensão e evitar os confrontos); A penetração (sair do próprio lugar para tomar o ponto de vista do outro); A descentralização (uma perspectiva de reflexão). Além disso, o interculturalismo possui os seguintes objetivos: ter uma visão dinâmica das culturas; compreender a natureza pluralista da nossa sociedade e do nosso mundo; promover o diálogo entre as culturas.

Homi Bhabha (1998), em “O local da cultura”, diz que “a identidade cultural não pode ser única uma vez que a diversidade cultural é global e o deslocamento identitário cultural é constante” (p. 113). Já Canclini (2008) afirma que “a hibridização não é sinônimo de fusão sem contradições, mas, sim, que pode ajudar a dar conta de formas particulares de conflito geradas na interculturalidade” (CANCLINI, 2008).

Diante do que foi dito pelos autores, constata-se que o **hibridismo** cultural “requer práticas sociais e econômicas que, se entrelaçadas, potencializam a trama e se revelam mais nas atuações do que nas ações propriamente ditas” (CANCLINI, 2008, p. 350).

Saberes e sabedorias nas comunidades tradicionais ribeirinhas

Os saberes e a sabedoria ribeirinha são considerados patrimônio cultural por constituírem-se em formas próprias de produzir algum bem ou realizar algum serviço, como a receita de uma comida típica, ou uma técnica especial utilizada para tocar ou produzir um instrumento musical. Podem ter sentidos práticos ou rituais, sendo que, às vezes, reúnem as duas dimensões. É o caso das práticas relacionadas à cura, presentes nas benzeduras ou pajelaças. Envolvem o conhecimento de técnicas e matérias-primas, que dizem muito sobre o meio ambiente e o modo como às pessoas interagem com ele. Um exemplo é o dos ofícios tradicionais de pescador, quebradeira de coco babaçu, catadores de açaí, garimpeiro, seringueiro; ou a maneira de construir uma casa de taipa, adobe, ou madeira, como nas palafitas etc.

O conhecimento dos moradores dessas comunidades possibilita-lhes a utilização de técnicas na construção de barcos, canoas, voadeiras, rabetas, batelões, balsas etc. Mesmo, digamos, as grandes indústrias navais utilizam-se dos saberes ribeirinhos no conhecimento de madeiras apropriadas para a estabilidade na água, duração e velocidade, por exemplo. Ainda na pesca, os ribeirinhos são hábeis na confecção de malhadeiras, tarrafas, remos, arpões, anzóis etc.

Na ausência de balanças, os ribeirinhos utilizam uma “técnica” para vender peixes pequenos, conhecida como “enfiada”. Essa técnica consiste em prender alguns peixes em uma vara com uma tira de palmeira frequente nos igapós da Amazônia, chamada jauari. Quando as pessoas compram uma enfiada de peixe, eles levam, aproximadamente, cinco. A mesma coisa acontece quando vendem farinha por litro (geralmente medido em latas de óleo), banana por palma ou penca e não por quilo.

A macaxeira e a mandioca são essenciais na alimentação do ribeirinho. A partir delas, temos os diferentes tipos de farinha, o tucupi, a goma e outros produtos que necessitam de técnicas e instrumentos apropriados como: o caititu (ralador),

o tipiti (espécie de prensa vertical que serve para separar o líquido da massa); peneiras, cestos, fornos, tachos etc.

A linguagem é uma das diferentes formas de expressão pelas quais uma comunidade demonstra e comunica sua cultura, assim como a música, a dança, a literatura, os causos, as pinturas, as esculturas etc.

O ribeirinho tem sua maneira característica de se expressar, seja pela origem, geralmente nordestina, seja pela mistura de sotaques e léxico herdados dos indígenas, quilombolas e outros povos que constituem sua mestiçagem.

Amaral (2015), catalogou algumas expressões que representam esse falar no dicionário “Carapanã encheu, voou: o portovelhês”. Vejamos alguns exemplos:

ARDOSA – (pimenta) ardida, picante.

BANANA MACHUCADA – banana amassada para comer. Serve para qualquer fruta ou legume que precise ser “amassado” como: macaxeira, batata, pimenta etc.

BODÓ – peixe “cascudo” também conhecido como “acari”. 2. bolinho de trigo (bolinho de chuva)

CALDEIRADA – cozido de peixe com diversos temperos: cebola, tomate, pimentão, cheir-verde.

CEBOLA DE PALHA – é também conhecida como cebolinha verde, aquela que vem no maço do cheiro-verde.

CHEIRO-VERDE – é um amarrado de ervas aromáticas (salsa, cebolinha, coentro, chicória) que serve para temperar diversos pratos, especialmente o peixe.

COLORAU – condimento e corante de cor vermelha, feito do pó da semente do urucu ou urucum. Do tupi “uru-ku” = vermelho. É o fruto do urucuzeiro. Rondônia é o maior produtor nacional de urucum.

DESMENTIR – “destroncar”, tirar do lugar, machucar, por exemplo, o dedo.

ESCULHAMBAR – 1. destruir, quebrar, estragar. 2. xingar. 3. Falar mal de alguém. 4. Bagunçar.

FASTIO – falta de apetite, aborrecimento; tédio, repugnância; aversão.

INOSSO – sem sal, com pouco sal, insípido, sem tempero; enjoativo; desenxavido.

LESO – pessoa abobalhada, abestado

MACETA – palavra usada com semelhante valor semântico a grande ou muito grande.

MALINAR – judiar, fazer maldade, malvadeza.

MANGAR - tirar sarro, caçoar.

NO DOZE! – Muito bom. “A festa estava no doze, oh!” – estava muito boa.

PASSAR O PANO – olhar, espiar.

PEIXE TCHIBUM – a expressão é utilizada quando se quer falar de uma das formas mais simplificadas de cozinhar o peixe. É praticamente água e sal.

PITIÚ – é o cheiro característico, especialmente dos peixes, mas também em galinhas; significa odor forte.

POMBA-LESA – retardado. É usado no gênero feminino, tanto para homens, quanto para mulheres. “Sai daí, seu pomba-lesa!”

PROVOCAR – tem o sentido de “vomitar”. *Passsei a noite provocando. Alguma coisa que comi me fez mal.*

RANGAR – comer. Rango – comida.

TARRAFEAR – Pescar com tarrafa – uma rede de pesca circular, de malha fina, com pesos na periferia e um cabo fino no centro, pelo qual é puxada. A diferença entre tarrafa e malhadeira é que a primeira é lançada e recolhida, a segunda é deixada no local, na espera.

TELESÉ? – tu és leso, é?

TICAR (o peixe) – talhar o peixe com cortes na posição diagonal, obedecendo a posição do espinhaço (costela) do peixe. Cortes de um em um milímetro no dorso do peixe para “quebrar” os espinhos em “Y”. Só se “tica” um peixe, quando este é possuidor de espinhas pequenas e em grande quantidade. Essa expressão tem valor semelhante a “talhar o peixe” (AMARAL, 2015).

O ribeirinho também utiliza muitos provérbios, uma forma de sabedoria popular que representa a experiência de quem fala, uma vez que não possui autoria. Alguns exemplos:

Em rio que tem piranha jacaré nada de costas.
Farinha pouca meu pirão primeiro

Mais sujo que acari-bodó em poço de lama
Mede-se o tamanho da traíra pelo movimento da água
Não tem tu, vai tu mesmo!
Para quem está se afogando, jacaré é tronco
Peixe gosta de minhoca fuleira no anzol
Peixe gostoso se conhece pelo caldo
Peixe magro não engrossa o caldo
Quem come jaraqui nunca mais sai daqui.
Te pego na curva do anzol! (AMARAL, 2015).

Na culinária, o ribeirão demonstra sua sabedoria, aproveitando os produtos naturais como frutas e peixes. A influência predominante é a indígena, percebida na enorme variedade de pratos à base de peixe, macaxeira e castanha.

O livro “Farinha pouca, meu pirão primeiro: à mesa com os ribeirinhos”, organizado pelas escritoras: Nair F. Gurgel do Amaral, Neusa dos Santos Tezzari, Iracema Gabler e Glória Valadares Grangeiro (2014), traz exemplos de receitas que foram coletadas ao longo do desenvolvimento de pesquisas sobre linguagem, educação, formação de leitores e multiculturalismo, dentre outros, escritas por crianças e por adultos moradores das comunidades de São Sebastião, do Teotônio e do Bairro Triângulo, em Porto Velho/RO.

Ao longo do livro, encontramos receitas tradicionais na gastronomia ribeirinha como: banana frita, bombom de cupuaçu e de castanha, caldeirada de Acari-Bodó, Bico-de-Pato, Cará-Açu, Mandi; Pacu moqueado; Jaraqui Frito; Jatuarana na Brasa; Pirarucu de Casaca; Dourado no Leite da Castanha; Tambaqui no Tucupi; Bolo de Macaxeira; Bolo Podre; Pé-de-Moleque; Tacacá e outras.

As frutas da região são exóticas e muito apreciadas; algumas delas já em destaque em outros estados como é o caso do açaí e do cupuaçu. A castanha é fonte de energia para os ribeirinhos e faz parte de quase todas as refeições. Frutas como o araçá-boi, a graviola, o taperebá, o tucumã, a pupunha, o abiu, o bacuri, a ingá de metro só são conhecidos na Amazônia.

Outro aspecto relevante a ser observado na cultura ribeirinha é que, embora eles pratiquem a interculturalidade em alguns aspectos, em outros, há uma tendência em preservar a

tradição como é o caso das superstições presentes, inclusive em textos escritos por crianças ribeirinhas nas atividades de pesquisa-ação desenvolvidas pelo grupo de pesquisa GEAL – Grupo de Estudos Integrados sobre Linguagem, Educação e Cultura. A seguir, alguns exemplos:

Hábitos do Cotidiano

Deitar com os pés virados para a porta;
Deitar debaixo da mesa;
Varrer da cozinha para a sala;
Passar por debaixo da escada;

Vestuário

Usar roupa desvirada (do lado avesso);
Deixar a sandália desvirada;

Alimentação

Comer ovo e se deitar;
Comer manga com ovo;
Comer manga com leite;
Comer caju com leite;
Comer jaca com jabuticaba;
Comer manga com azeitona³⁰;

Proibição

NÃO PODE tomar banho na chuva quando estiver relampeando;
NÃO PODE ligar a televisão quando estiver relampeando;
NÃO PODE sair sem a permissão do pai nem da mãe.

As populações mais jovens das comunidades ribeirinhas são as mais afetadas pelas mudanças que evidenciam o hibridismo cultural. Prova disso é a quase ausência de brincadeiras antigas, cantigas de roda, parlendas e contação de histórias. As crianças vivem deslocadas (no sentido de divididas, descentradas) de suas identidades culturais originais.

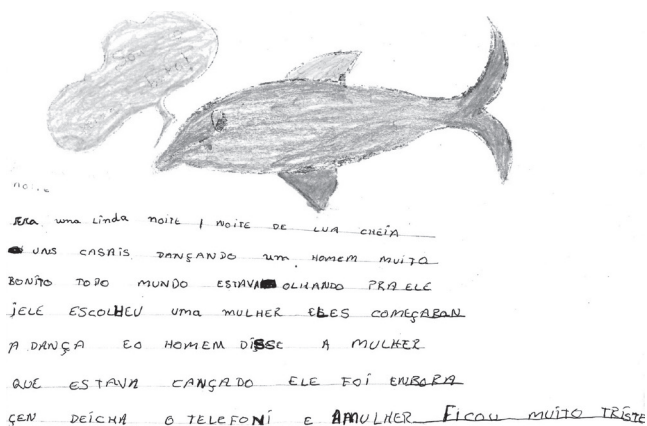
Agora, elas mesclam o banho no rio com o celular, as músicas atuais (forró, sertanejo e outras) estão no alto da preferência musical e as brincadeiras em árvores, no quintal e na floresta foram trocados pelos jogos eletrônicos. Longe de

30 Fruta conhecida em outras regiões como Jamelão.

lamentar o fato; antes de qualquer coisa, nossa intenção é registrar o fenômeno. Afinal, elas são felizes assim.

Ao recontar a lenda do Boto, famosa nas comunidades ribeirinhas, uma criança adicionou elementos atuais, o que demonstra as diferentes identidades culturais.

Figura 1 – Texto escrito por uma criança ribeirinha



Fonte: Acervo da autora. (aluna N. S., 8 anos, 3ª série, antiga Comunidade de São Sebastião. Porto Velho/RO, 2008).

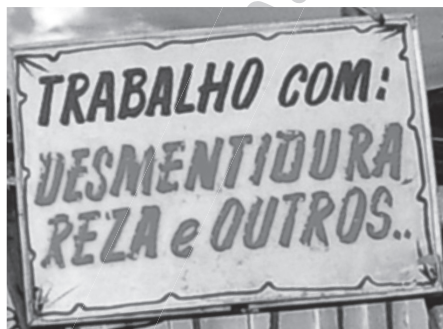
Se o texto acima passasse por um processo de retextualização, ficaria mais ou menos, assim:

Era uma linda noite
 Noite de lua cheia
 Uns casais dançando
 Um homem muito bonito
 Todo mundo estava olhando para ele.
 Ele escolheu uma mulher
 Eles começaram a dançar
 E o homem disse a mulher que estava cansado.
Ele foi embora sem deixar o telefone
 E a mulher ficou muito triste.

O poder de síntese dessa criança aponta para a singularidade, um traço identitário que todos os sujeitos possuem. A frase grifada revela um efeito de autoria ao deixar uma pista do autor-sujeito que, na ressignificação da lenda, inseriu um elemento que faz parte do seu cotidiano: pedir o número do telefone celular para as pessoas com as quais deseja manter contato.

Percebem-se, contudo, alguns costumes antigos como as rezas e benzeduras. A placa a seguir, é um exemplo de que a prática está presente na identidade cultural dos ribeirinhos, mesmo que a pós-modernidade tenha trazido para suas comunidades a presença das novas tecnologias como o celular e a televisão.

Figura 2 – Placa de divulgação



Fonte: Acervo da autora.

A palavra “desmentidura” deriva do verbo “desmentir” que, nas comunidades ribeirinhas, tem outro sentido, além do convencional. Assim, desmentir 1 = tornar uma mentira evidente; desmentir 2 = “destroncar”, tirar algum músculo ou osso do lugar; machucar, por exemplo, o dedo, o braço, o pé etc.

Por fim, apresentamos alguns elementos da cultura ribeirinha que, atualmente, sofrem os efeitos do deslocamento forçado e apontam para um cenário de mudanças e hibridismos.

De acordo com Silva Junior (2016) que entrevistou dez ribeirinhos remanejados da Comunidade de São Domingos em função da construção da Hidrelétrica de Santo Antônio, temos a seguinte situação:

Figura 3 – Quadro dos “deslocamentos” sofridos pelos ribeirinhos

<p>O CULTIVO DA MANDIOCA (A FARINHADA).</p> <p>Dos ribeirinhos entrevistados, apenas um continua com essa atividade, porém com o auxílio de produtos químicos para corrigir o solo.</p>	<p><i>A terra num era muito boa, só que aí eles deram muito calcário pra nós, adubo, composto orgânico, assistência técnica, tudo nós fizemos.</i></p>
<p>A PESCA COMO ATIVIDADES DE LAZER E SUBSISTÊNCIA.</p> <p>Dos ribeirinhos entrevistados, apenas um continua com essa atividade, porém por meio da piscicultura.</p>	<p><i>Hoje, se eu quiser comer um peixe diferente, eu crio peixe, mas se eu quiser comer um dourado, eu tenho que ir comprar. Lá, eu pegava pra comer e pra vender.</i></p>
<p>AS FORMAS TRADICIONAIS DE SUBSISTÊNCIA, ANTES, BASEADAS NOS MEIOS DISPONÍVEIS PELA NATUREZA, AGORA, DÃO LUGAR AO TRABALHO ASSALARIADO.</p>	<p><i>A gente era acostumado a trabalhar com a mandioca, né? É porque eu tô empregado dentro da usina, mas na hora que acabar esse emprego, aí, eu vou te dizer uma coisa ... Eu, pelo menos, tenho um pedaço de terra, mas tem muita gente aí que não tem terra e como é que vai viver na cidade? Porque na cidade, tu sabe... pra arrumar emprego é complicado.</i></p>
<p>AS RELAÇÕES SOCIAIS E COM O MEIO</p>	<p><i>Hoje, num tem campo de futebol, hoje, num tem lazer pra banho, hoje, num tem uma comunidade, num tem nada. Depois do empreendimento, as pessoas num tem aquela amizade que tinha, num tem aquela união. De primeiro, era uma coisa muito saudável, né?</i></p>
<p>AS PRÁTICAS DE PRODUÇÃO E CONSUMO SÃO SUBSTITUÍDAS, APENAS, PELA PRÁTICA DE CONSUMO.</p>	<p><i>Nós tínhamos peixe, nós tínhamos galinha, nós tínhamos gado e, se precisasse, uma caça nós tinha, coisas que aqui não tem. Se a gente precisar de alguma coisa, tudo é comprado aqui na cidade. [...] até água pra beber, lá não precisava comprar. Tinha uma mina que descia da ladeira lá, no pé da ladeira e, hoje, aqui a água vem do poço, é uma água veia barrenta até o gosto é ruim, [...] tem muita gente aqui que compra água mineral pra beber.</i></p>

Fonte: SILVA JUNIOR, José Gadelha (2016).

O quadro acima mostra que as comunidades tradicionais além de sofrerem influências de interculturalidade no contato com culturas diferentes, também são obrigados, via processo de desterritorialização, a reterritorializarem-se diante da perda da relação ‘natural’ da cultura com os territórios geográficos e sociais. Essas realocações são relativas, parciais e forçadas, porque, além da terra, retira-se a característica da comunidade, como o fato de morarem nas proximidades do rio e através de uma economia de subsistência, manterem-se.

Expulsar as populações de seus locais de origem, onde vêm desenvolvendo sua cultura e lutando pela sua sobrevivência há gerações, recolocando-os em áreas que não oferecem condições de manutenção e que não permitem a continuidade de seu modo de vida tradicional, colabora para a sua marginalização e empobrecimento.

Considerações

Ao apresentar como principal objetivo deste trabalho a apresentação das identidades das comunidades ribeirinhas, no município de Porto Velho/RO, considerando os processos migratórios e a interculturalidade, pensamos em um percurso que poderia ser ao mesmo tempo sócio-descritivo e analítico do ponto de vista dos estudos sobre identidade e hibridismo cultural.

Esses estudos possibilitam entender (sem necessariamente aceitar) os processos que colocam os ribeirinhos, indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais frente a um fenômeno que contribui, mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para a compreensão, reprodução ou transformação do sistema social.

Como as identidades são históricas e flutuantes, os sujeitos também pertencem à historicidade e ao descentramento. No entanto, atuam, mesmo com a presença da ideologia e das condições de produção. É por sua participação ativa na história que podemos explicar porque as coisas foram como foram.

Com a licença de Stuart Hall (2001), encerramos com a seguinte reflexão: “Já que a diversidade cultural é, cada vez mais, o destino do mundo moderno, [...] o maior perigo agora se origina das formas de identidade nacional e cultural – novas e antigas – que tentam assegurar a sua identidade adotando versões fechadas da cultura e da comunidade e recusando o engajamento”. Estamos querendo dizer que, se não é possível descartar as desterritorializações forçadas em nome do desenvolvimento urbano, que saibamos, pelo menos, respeitar o “outro” no exercício da alteridade e na resolução dos conflitos que surgem na convivência com a diferença.

Versão final

REFERÊNCIAS

AMARAL, Nair Ferreira Gurgel do. **Carapanã encheu, voou: o “portovelhês”**. Porto Velho/RO, Temática, 2015.

AMARAL, Nair Ferreira Gurgel do; TEZZARI, Neusa dos Santos; GABLER, Iracema; GRANGEIRO, Glória Valadares. **Farinha pouca, meu pirão primeiro: à mesa com os ribeirinhos**. Porto Velho/RO, Temática, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BHABA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. Universidade de São Paulo, 2001.

FRAXE. Therezinha J. P. Homens Anfíbios: **Etnografia de um campesinato das águas**. São Paulo: Annablume, 2000.

GURGEL DO AMARAL, Gustavo. **Geografia da re-existência: conhecimentos, saberes e representações geográficas na educação escolar indígena do Povo Oro Wari – RO**. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Paraná: UFPR, 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

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

MUNDURUKU, Daniel. (participação especial de Ceíça Almeida). **Mundurukando**. São Paulo: Edição do Autor, 2010.

SILVA JUNIOR, José Gadelha. **A desterritorialização da Comunidade Ribeirinha de São Domingos em Porto Velho/RO: uma análise dos discursos e suas subjetividades**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Letras). Universidade Federal de Rondônia: UNIR, 2016.

Versão final

COMUNIDADES TRADICIONAIS DA MAÇONARIA

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização



Versão final

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização

TUDO QUE É SÓLIDO SE DESMANCHA NO AR: convencionalismo maçônico numa visão sociológica

*Davys Sleman de Negreiros
Ingrid Leticia Menezes Barbosa
Reginaldo Conceição da Silva
Sérgio Nunes de Jesus*

A guisa epistêmica...

Conquanto, cada uma das outras ciências toque nos aspectos sociais da vida do homem, nenhuma delas tem como tema próprio e específico o fato social como tal. Pelo contrário a Sociologia é a única ciência que quer estudar o fato social especificamente, o fato da convivência, das atividades e relações inter-humanas.

Como sociólogos, estamos interessados nas relações sociais, não porque tais relações sejam econômicas, ou políticas, ou religiosas, mas sim porque são ao mesmo tempo *sociais*. Se duas pessoas se encontram no mercado, não são por isso meramente dois “homens econômicos”, mas sim dois seres humanos, e entram em relações que não são meramente econômicas. A vida do homem é multilateral (MACIVER, 1950, p. 05).

Efetivamente, a vida do homem tem dimensões e várias funções: religiosa, moral, jurídica, política, econômica,

artística, etc. Pois bem, todas essas dimensões ou funções ocorrem e se desenvolvem na *existência social do homem*, isto é, do homem enquanto tem relações com seus próximos. Os homens mantêm relações uns com os outros. Assim ocorre, porque são essencialmente sociáveis, seja dito de passagem, não só pelos motivos que já Aristóteles expusera, “o homem por si só, é uma animal social”, mas também por razões muito mais profundas: a sociabilidade é um componente essencial da vida humana, a tal ponto que esta seria impossível e mesmo inconcebível sem sua componente social.

Desse modo, o estudo sociológico deparará em seu caminho, fatores e fatos psíquicos, com crenças religiosas, com fenômenos políticos, com processos econômicos, com estruturas jurídicas..., e nada disso poderá ser abstraído e deixado inteiramente de lado. Porém o estudo sociológico não se interessa pelo psicológico enquanto psicológico, nem pelo religioso enquanto religioso, nem pelo político enquanto político, nem econômico enquanto econômico, nem pelo jurídico enquanto jurídico..., e sim se interessa por esses aspectos somente na medida em que a consideração dessas atividades e obras culturais possa lançar alguma luz sobre os fatos, relações e processos sociais, enquanto tais, e na medida em que a índole desses conteúdos culturais influa sobre a estrutura das relações e sobre os caracteres dos processos sociais.

Apesar de ser a compreensão dos fatos sociais um elemento essencial e indispensável do estudo da Sociologia, este mesmo estudo não se esgota nela. Requer, além da compreensão, que procedamos também à explicação, porque os fatos humanos, conquanto tenham sentido, não são puros sentidos abstratos, mas sim realidades concretas, no espaço e no tempo, realidades essas que possuem um sentido. Porque o Rito de Iniciação Maçônico e as variadas Instruções nos respectivos graus têm um sentido, é necessário que tentemos compreendê-las. Mas, porque são realidades produzidas por causas e geradoras de efeitos, é necessário que, além disso, tratemos

de explicá-las quanto a seu *processo causal*, ou seja, cumpre que indagemos de suas causas e de seus efeitos individuais e coletivos.

Modos coletivos de conduta: os ritos

Um dos componentes fundamentais dos grupos e das sociedades humanas é o processo ritual. Os ritos e as cerimônias (significa qualquer procedimento estabelecido para dar dignidade e solenidade a um ato social, e ressaltar desse modo, sua importância ou transcendência) permeiam todo o grupamento social, desde as sociedades primitivas até as modernas sociedades pós-industriais. Os sociólogos contemporâneos afirmam que temos um comportamento ritual quando amamos e fuçilamos, quando nascemos e morremos, quando noivamos ou casamos, quando ordenamos e oramos. Os rituais revelam os valores mais profundos do comportamento humano e o estudo dos ritos torna-se estrategicamente a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas.

Estudam-se hoje os ritos como um fenômeno social que possui um espaço independente, isto é, como um objeto dotado de uma autonomia relativa em termos de outros domínios do mundo social, e não mais como um dado secundário, uma espécie de apêndice ou agente específico e nobre dos atos classificados como mágicos pelos estudiosos.

Assim, designa-se **rito** a uma série de atos dispostos em procedimentos rítmico, **dirigidos ao mesmo fim e repetidos sem variação de umas formas instituídas** em certas ocasiões. Podem existir ritos individuais relacionados com atividades rotineiras da vida cotidiana, como por exemplo, na ordem dos atos de vestir-se, pentear os cabelos ou na arrumação de um aposento etc. Mas a maior parte dos **ritos são sociais** – e são estes os que aqui daremos os nossos focos -, os quais **têm como sentido e objeto dar uma solenidade especial ao cumprimento de modos coletivos de vida, solenidade essa**

que infunda respeito e suscite emoções comuns nos membros do grupo reunidos. Existem ritos religiosos que, além de seu caráter sacro, contribuem para infundir devoção, reverência, sentimento de dependência, correntes emocionais de fusão com a comunidade dos fiéis etc. Existem ritos políticos ou meramente sociais – como os praticados em certas reuniões de confraternidades – agrícolas, mercantis – principalmente em sociedades primitivas ou antigas etc. **O rito contribui para delimitar com mais precisão e rigor o grupo e o círculo social, fundindo emocionalmente aos seus membros, e, os diferenciando de outras pessoas não membros, que costumam permanecer frias ante os atos que, ao contrário, suscitam fortes emoções nos participantes; como também, os ritos são meios poderosos para manter vivo o sentimento de pertença a um grupo, para conservar a adesão aos seus modos coletivos, para unir mais estreitamente os seus membros, e para afirmar e reforçar sua significação e sua estrutura, que podem era verificadas pela existência das insígnias, dos trajés cerimoniais, das solenidades, que mantém a distância entre os dirigentes e o público, e a hierarquia, que é a base da organização do grupo.** (ORTEGA; GASSET, 1959; LIENHARDT, 1974; VAN GENNEP, 1978; CASSIRER, 1986; ULLMANN, 1991; ELIADE, 1993).

Explicitando a complexidade dos ritos, dentre os quais vamos enfatizar os chamados **ritos de passagem**, que nada mais são que celebrações em que se **coloca em relevo a mudança de um estado para outro** (por exemplo, a passagem de profano em neófito). Podemos dizer ainda, serem ritos em que se destaca a transição de alguém da sociedade profana para uma sociedade sagrada. “Procuram assegurar a transição para o ignoto, o *novum*” (CASSIER, 1986, p. 64). Por outro lado, antologicamente os ritos de passagem podem ser vistos sob três grandes subdivisões: ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Segundo Van Gennep (1978, p. 31) “essas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas

em uma mesma população nem em um mesmo conjunto cerimonial”. Os **ritos de separação**, referindo-se às cerimônias funerárias e à separação dos noivos de sua casa paterna, quando contraem matrimônio; fala-se em **ritos de agregação** quando trata do casamento. Utilizam-se os termos **ritos de margem**, ao focar os ritos respeitantes, diretamente, à iniciação como tal, em que o indivíduo ou os indivíduos são colocados, temporariamente, à margem do grupo, para receber instruções especiais, dentro duma sistemática tradicional. Se, por conseguinte, o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos preliminares (separação), liminares (margem), e pós-liminares (agregação), na prática estamos longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles quer no grau de elaboração que apresentam. Além disso, em certos casos, o esquema se desdobra, o que acontece quando a margem é bastante desenvolvida para constituir uma etapa autônoma. Assim é que o noivado constitui realmente um período de margem entre a adolescência e o casamento. Mas, a passagem da adolescência ao noivado comporta uma série especial de ritos de separação, de margem e de agregação à margem. A passagem do noivado ao casamento supõe uma série de ritos de separação da margem, de margem e de agregação ao casamento. Esta mistura é também verificada no conjunto constituído pelos ritos de gravidez, do parto e do nascimento. Embora procuramos agrupar todos esses ritos com a maior clareza possível facilitando a análise do ponto de vista didático, tratando-os como atividades, não se pode chegar nestas matérias a uma classificação tão rígida.

Símbolos e unidade coletiva

A adequação da conduta aos modos coletivos e o reconhecimento da autoridade não chegaria a vingar, os ritos e as cerimônias careceriam de sentido, se não fosse pelo fato de que o homem social possui a capacidade de criar e usar *símbolos*.

Todo comportamento humano consiste no uso de símbolos, ou depende disto. Comportamento humano é comportamento simbólico, e, comportamento simbólico é comportamento humano. O símbolo é o universo da humanidade (WILLEMS, 1962, p. 234).

Alguns sociólogos observam que diferentemente do animal, o homem não vive num mundo de fatos crus e somente ao compasso de suas necessidades e desejos imediatos, mas, além disso, e principalmente, vive num mundo de símbolos. A linguagem, a religião, a arte, a política, os grupos sociais, constituem parte desse mundo simbólico, formam os diversos fios que tecem a rede simbólica. O homem não se enfrenta com a realidade de um modo imediato e direto; não a costuma ver face a face. Envolve-se a si mesmo em formas linguísticas, em imagens artísticas, em símbolos, de tal modo que vê as coisas por meio da interposição dessa trama de símbolos. **Um símbolo, diz Titiev (1972), é a representação externa de um sentido ou de um valor, que, por associação, transmite uma ideia ou estimula um sentimento, ou ambas as coisas ao mesmo tempo. A unidade do grupo, como também, os seus valores culturais, costumam expressar-se simbolicamente.** Assim, por exemplo, na nação, por meio da bandeira, do escudo, do hino nacional [...].

O símbolo, como já foi comentado, é alguma coisa cujo valor ou significado é atribuído pelas pessoas que o usam. Dizemos “coisa” porque um símbolo pode assumir qualquer forma física; pode ter a forma de um objeto material, uma cor, um som, um cheiro, o movimento de um objeto, um gosto. É importante frisar, que o significado ou valor de um símbolo não deriva nunca, nem é determinado pelas propriedades intrínsecas de sua forma física: a cor apropriada para o luto pode ser amarelo, verde ou outra qualquer; a púrpura não é necessariamente a cor da realeza; entre os governantes Manchu da China, por exemplo, era o amarelo. **O significado dos símbolos é derivado e determinado pelos organismos**

que os usam; sentidos são atribuídos pelos seres humanos a formas físicas que então se tornam símbolos.

Estas considerações nos levam a definir do seguinte modo o nível da realidade social que estamos discutindo: os símbolos sociais são signos (isto é, substitutos conscientes ou presenças intencionalmente introduzidas e invocadas para indicar ausências) que não exprimem senão parcialmente os conteúdos significados e que servem de mediadores entre os conteúdos de um lado, e os agentes coletivos e individuais que os formulam e para os quais estão dirigidos, de outro, consistindo a mediação em impelir, para uma participação mútua, os agentes aos conteúdos e os conteúdos aos agentes.

Apresentado esta parte mais conceitual primeiramente, trataremos agora de aplicar tais instrumentos ao Rito de Iniciação Maçônica.

Compreendendo o rito de iniciação pela ótica sociológica

A par daqueles conceitos anteriormente discutidos, concluímos que todo o processo da Cerimônia de Iniciação, é, assim, um **rito de passagem** do mundo profano ao mundo sagrado. Afinal, pelas leituras que temos realizado e pelas discussões, uma vez ocorrida a iniciação, passa-se por todo um processo de se evadir pouco a pouco de um mundo essencialmente profano e ingressar numa área um pouco mais sagrada, buscando dia a dia alcançar outros grau, para finalmente atingirmos a chamada plenitude maçônica. “A senda em busca de apaziguar esta ânsia do sagrado prossegue nos altos graus e por que não dizer só termina com a morte” (ADOUM, 1987, p. 79). Todo este período, que vai da iniciação até a morte terrena, pode ser chamado de um **rito de margem ou de liminaridade**, pois o processo de aprendizagem e maturação só encontrará o seu final, para efeito de análise, na morte terrena. Dentro desse período de margem de longo prazo, participa-se, dos mais diversos ritos de passagem, ou seja, de um grau para o outro.

Passa-se por três provas (do ar, água, fogo, ressaltamos que a da terra ocorreu na Câmara das Reflexões), realizadas no interior do templo, que podem ser interpretadas como **ritos de aprofundamento de passagem**, de purificação crescente. Podem ser analisadas como **ritos de margem** neste vestibular espiritual para uma esfera mais sagrada. Neste processo de alquimia mental e espiritual estaria se matando, homeopaticamente, o profano para o renascer, simbolicamente doloroso e ao mesmo tempo glorioso.

E aqui nos socorremos de Mircea Eliade (1993, p. 12) quando diz que:

[...] a maior parte das provas iniciáticas implicam de maneira mais ou menos transparente, uma morte ritual se seguiria uma ressurreição ou novo nascimento. O momento central de toda iniciação vem representado pela cerimônia que simboliza a morte do neófito e sua volta ao mundo dos vivos. Mas o que volta à vida é um homem novo, assumindo um modo de ser distinto. A morte iniciática significa ao mesmo tempo o fim da infância, da ignorância e da condição profana.

O batismo de sangue significa o começo de um **ritual de agregação**, algo que na Igreja Católica se chama de Comunhão dos Santos, isto é, qualquer iniciante depois de purificado pelas provas começa a participar, a ser agregado simbolicamente à comunhão de todos.

O juramento teria algo do **rito de margem**, pois o iniciante, já agora menos poluído pelo mundo profano e mais ciente do sagrado, passa a ter então os pré-requisitos mínimos para um juramento mais consciente.

O nascimento pode ser analisado como o nascer biológico do novo ser, **um rito de agregação** ao mundo da Luz e da nova comunidade, que, em seguida, é batizado pelo ritual de iniciação propriamente dito. Nasce-se e imediatamente se é iniciado, sem perda de tempo, em suma, um **rito sumário de agregação**, a culminância do processo iniciático. A passagem

dos segredos de reconhecimento pode ser entendida como um reforço do **ritual de agregação**, um modo e um processo de comunicação rápido e instantâneo para melhor agregar a comunidade dos eleitos.

E por último, mas não menos importante e como tal não poderíamos deixar de salientar, o banquete, que não fazendo parte direta da cerimônia do templo, insere-se num contexto de um **ritual de re-agregação**. Aqui, já se está de volta ao mundo profano, mas como alguém que circulou pela esfera do sagrado e volta ao mundo profano aureolado pela sacralidade. É como uma espiral; deu-se um giro de 360°, mas num outro nível, outro em outro patamar; está-se no mundo profano mas como um ser consagrado.

Considerações

Por fim, tendo como ponto de partida os conhecimentos advindos da Sociologia, compreendemos que em todas as escolas Herméticas há um processo de Iniciação, caracterizado exotericamente através de uma Cerimônia de Iniciação conforme o patamar de cada um na Ordem. Este procedimento, longe de ser entendido como um importante processo iniciático, é um ato muito significativo, cujo valor está oculto sob a verdadeira aparência de um véu exterior. Por isso, avaliamos que para descortinarmos o aspecto esotérico, é preciso que nos afastemos dos conceitos profanos, muitas vezes contaminados pela dicotomia maniqueísta do bem e do mal, herança de dogmas religiosos e de falsas construções ideológicas, que somente desse modo, poderemos vir a entender o simbolismo como uma forma de amoldar o espírito, desvencilhando-se dos defeitos e paixões. Nesse prisma, é de se lembrar de que a busca do justo e perfeito é a caminhada na direção da construção moral e essa construção inicia-se pelo lapidar de uma pedra bruta.

REFERÊNCIAS

ADOUM, Jorge. **Grau de aprendiz e os seus mistérios**. São Paulo: Editora Pensamento, 1987.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

CASTELLANI, José. **Liturgia e ritualística do grau de aprendiz Maçom (em todos os ritos)**. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1985.

DURKHEIM, Émile. **As regas do método sociológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história de las religiones**. Madrid: Cristiandad, 1993.

GENNEP, Arnold Van. **Ritos de passagem**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

LINHARDT, Godfrey. **Antropologia social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

MACIVER, R. M. **Society: an introductory analysis**. New York: Rinehart, 1950.

ORTEGA & GASSET, José. El hombre y la gente (Obras Inéditas). **Revista de Occidente**. Madrid, 1959.

TITIEV, Mischa. **Introdução à antropologia social**. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1972.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Antropologia: o homem e cultura**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

VASSAL, Pierre-Gérard. **Curso completo de Maçonaria: história geral da iniciação**. São Paulo: Madras, 2005.

WILLEMS, Emílio. **Antropologia social**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

SOBRE OS AUTORES

Almir Narayamoga Surui

Doutor *Honoris Causa* – Título concedido pela Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Líder Maior do Povo Surui. Contato: almirsurui@gmail.com

Aurélio Ferreira Borges

Doutor em Engenharia Florestal. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia/IFRO, *Campus* Colorado do Oeste. Contato: aferreiraborges@gmail.com

Carmo Thum

Doutor em Educação. Membro da Associação Pomersul. Organizador do POMERBR. Membro do GT Transição - CNPCT. Contato: carthum2004@yahoo.com.br

Celso Ferrarezi Junior

Pós-Doutor e Doutor em Semântica. Professor Titular no Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas/UNIFAL, MG, e professor convidado do programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de Rondônia. Contato: cferrarezij@gmail.com

Chicoepab Surui Dias

Cursa Especialização no Ensino de Ciências e Matemática, *Campus* Cacoal-IFRO (Departamento de Pesquisa, Inovação e Pós-Graduação). Docente da Instituição de Ensino Superior de Cacoal – FANORTE. Contato: chsurui09@gmail.com

Davy Sleman de Negreiros (Org.)

Mestre em Ciências Políticas. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia/IFRO, *Campus Cacoal*. Contato: davy.s.negreiros@ifro.edu.br

Ingrid Leticia Menezes Barbosa (Org.)

Mestre em Estudos da Linguagem. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia/IFRO, *Campus Cacoal*. Contato: ingrid.leticia@ifro.edu.br

Ivan Seibel

Médico e Jornalista. Pós-Doutor em Teologia/História pela EST. Editor do periódico *Folha Pomerana Express*. Docente da Universidade de Santa Cruz do Sul. Contato: ivan@seibel.com.br

Jorcy Foerste Jacob

Mestre em História/UFES. Da Secretaria de Educação (Prefeitura de Vila Velha-ES). Autora do livro: *A Pomerânia brasileira – uma eterna migração*. Representante da juventude tradicional pomerana. Contato: jorcyf.jacob@gmail.com

Jorge Kuster Jacob

Professor de História e Sociologia do Centro Estadual Integrado de Educação Rural/SEDU. Foi representante nacional dos Pomeranos na Comissão Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Idealizador do Museu Pomerano Franz Ramlow de Vila Pavão. Contato: jacob.jorger@hotmail.com

Jorge Luís de Freitas Lima

Cursa Doutorado em Sociedade e Cultura pela Universidade Federal do Amazonas. É docente na Universidade Federal

do Amazonas - UFAM, no Instituto de Natureza e Cultura - INC. Exerceu atividade docente na área de Língua Portuguesa no ensino fundamental e médio por mais de vinte anos. Como pesquisador tem desenvolvido pesquisas nos seguintes temas: Linguística Aplicada e Processos Comunicativos em Regiões de Fronteira, com ênfase na região amazônica. Contato: silog5@hotmail.com

José Carlos Heinemann

Pesquisador em universidades alemãs e instituições Pomeranas de Kiel e Lübeck e na Centrum Kultury w. Resko, elaborou as obras intituladas: Pomerânia era assim – Adeus Pomerânia – Pomeranos no Paraíso – essas que retratam a história milenar na Pomerânia e o início da vida dos imigrantes pomeranos no Brasil. Contato: joseheinemann@gmail.com

Luana Cyntia dos Santos Souza

Cursa mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Além de bolsista voluntária do Projeto ALMA - Cartografias (Atlas Linguístico-Contatual das Minorias Alemãs na Bacia do Prata: Cartografias do Hunsriqueano entre o Português e o Espanhol) e Alma Linguae: Variação e Contatos de Línguas Minoritárias. Contato: lucy.sfs@gmail.com

Marcos Teixeira de Souza

Doutor em Sociologia Iuperj. Membro pesquisador do Centro de Estudos Afro-asiáticos- CEAA. Docente da Universidade Estácio de Sá. Contato: prof1marcos@hotmail.com

Maria dos Anjos Cunha Silva Borges

Mestre em Letras. O Boticário *Franchising*. Contato: maria.cunhaborges@gmail.com

Nair Ferreira Gurgel do Amaral

Doutora em Linguística. Possui Pós-doutorado em Educação e é líder do Grupo de Estudos Integrados sobre Linguagem, Educação e Cultura – GEAL. Professora do Departamento de Línguas Vernáculas da Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Contato: nairgurgel@uol.com.br

Nauama Dias Surui

Cursa Especialização no Ensino de Ciências e Matemática, *Campus* Cacoal-IFRO (Departamento de Pesquisa, Inovação e Pós-Graduação). Contato: chsurui09@gmail.com

Reginaldo Conceição da Silva (Org.)

Cursa Doutorado em Geografia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR. Pesquisador do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia - NESAM. Tem experiência na área de Educação com ênfase em Educação. Pesquisa junto aos Indígenas e Povos de Terreiro e demais povos tradicionais da Amazônia. Contato: reginho.obi@hotmail.com

Reginaldo Trindade

Procurador da República. Responsável, no Estado de Rondônia, pela Defesa do Povo Cinto Larga desde abril/2004. Pós-Graduado em Direito Constitucional. Membro da Academia Rondoniense de Letras. Contato: reginaldotrindade@mpf.mp.br

Sérgio Nunes de Jesus (Org.)

Pós-Doutor e Doutor em Educação. Professor e pesquisador do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia/IFRO, *Campus* Cacoal. Contato: sergio30canibal@gmail.com

Silvia de Azevedo Lima

Graduada em Gestão Ambiental. Prefeitura São Francisco
Guaporé-RO. Contato: silviaazevedotecambiental@yahoo.com.br

Walesoetxaigh Paiter Bandeira Surui

Acadêmica do curso de Bacharelado em Direito pela
Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR.
Contato: txaigh@gmail.com

Versão final

SOBRE O LIVRO

Tiragem: 1000

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 10 x 17 cm

Tipologia: Times New Roman 10,5/12/16/18

Arial 7,5/8/9

Papel: Pólen 80 g (miolo)

Royal Supremo 250 g (capa)

Editora CRV - Proibida a impressão e comercialização