UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA - UNIR
NÚCLEO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E ESTUDOS CULTURAIS

UILIAN NOGUEIRA LIMA

A FESTA DO DIVINO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA IDENTIDADE NEGRA GUAPOREANA NO VALE DO GUAPORÉ/RO

PORTO VELHO – RO
2017

UILIAN NOGUEIRA LIMA

A FESTA DO DIVINO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA IDENTIDADE NEGRA GUAPOREANA NO VALE DO GUAPORÉ/RO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia – UNIR, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História e Estudos Culturais.

Área de Concentração: Culturalidades Amazônicas.

Orientadora: Profª Drª Wilma Suely Batista Pereira - UNIR.

PORTO VELHO – RO

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Fundação Universidade Federal de Rondônia

Gerada automaticamente mediante informações fornecidas pelo(a) autor(a)

L732f Lima, Uílian Nogueira.

A Festa do Divino como elemento constitutivo da identidade negra guaporeana no Vale do Guaporé/RO / Uílian Nogueira Lima. -- Porto Velho, RO, 2017.

126 f. : il.

Orientador(a): Prof. Dr. Wilma Suely Batista Pereira

Dissertação (Mestrado Acadêmico em História e Estudos Culturais) - Fundação Universidade Federal de Rondônia

1.Identidade. 2.Quilombola . 3.Festa do Divino Espírito Santo. 4.Vale do Guaporé. I. Pereira, Wilma Suely Batista. II. Título.

CDU 572.9

Bibliotecário(a) Ozelina do Carmo de Carvalho CRB 11/486

Fundação Universidade Federal de Rondônia

Núcleo de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História e Estudos Culturais

ATA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Identificação do mestrando

Programa de Pós-Graduação	Mestrado em História e Estudos Culturais - MHEC	
Mestrando	**Uilian Nogueira Lima**	Ano de Ingresso:2014
Título da dissertação	A festa do Divino como elemento constitutivo da identidade negra guaporeana no Vale do Guaporé/RO	Nível: Mestrado
Orientador(a) Prof.(a) Dr.(a)	Wilma Suely Batista Pereira	

Indicação da Defesa de Dissertação de Mestrado

Dia: 11/10/2017	Hora: 16h30min
Local: Auditório da BC	Biblioteca Central Prof. Roberto Duarte Pires, Campus José Ribeiro Filho

Composição da Comissão Julgadora

Comissão Julgadora		
Titulação	Nome Completo do (a) Docente	Nome (sigla) e Local de Instituição
Presidente: Profª. Drª.	Wilma Suely Batista Pereira	MHEC/UNIR
Membro externo: Profª. Drª.	Nair Ferreira Gurgel do Amaral	Mestrado em Letras/UNIR
Membro interno: Prof. Dr.	Marco Antônio Domingues Teixeira	MHEC/UNIR
Membro suplente: Prof.Dr.	Hélio Franklin Rodrigues de Almeida	MHEC/UNIR

Abertura dos Trabalhos: às **16h30min**, a presidente da banca apresentou o mestrando, o título da respectiva **Dissertação de Mestrado** e os membros da Comissão Julgadora, dando a palavra inicialmente ao mestrando, que teve trinta minutos, no máximo, para expor sua Dissertação. Em seguida, passou a palavra à Comissão Julgadora, cujos membros tiveram, no máximo, vinte minutos para as respectivas arguições, bem como ao mestrando o direito de resposta, em, no máximo, trinta minutos.

Parecer da Comissão Julgadora: tendo o mestrando respondido as questões em tempo hábil, após apresentarem considerações finais sobre a Dissertação, os membros da Comissão Julgadora emitiram parecer pela APROVAÇÃO do candidato.

Encerramento dos Trabalhos: às 18:00 horas, a presidente da banca, ouvindo os demais membros da Comissão Julgadora, lavrou esta Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado, que será encaminhada à Coordenação do *Programa de Pós-Graduação em História e Estudos Culturais*, para a devida homologação.

Comissão Julgadora		
Presidente: Profª. Drª.	Wilma Suely Batista Pereira	
Membro externo:Profª Drª	Nair Ferreira Gurgel do Amaral	
Membro interno: Prof. Dr.	Marco Antônio Domingues Teixeira	
Membro suplente: Prof. Dr.	Hélio Franklin Rodrigues de Almeida	

AGRADECIMENTOS

Espirituais

Ao Divino Espírito Santo, padroeiro da Festa dos Quilombolas, pelos conhecimentos sobre a fé e a identidade de uma comunidade negra.

Institucionais

À CAPES pela concessão de Bolsa-Pesquisa;

À Universidade Federal de Rondônia [UNIR] pela oportunidade do Mestrado em História e Estudos Culturais;

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia [IFRO] pelo apoio às viagens de pesquisa.

Acadêmicos

À Professora Doutora Wilma Suely Batista Pereira pelas orientações valiosas, mas nem sempre animadoras;

Ao Professor Doutor Marco Antônio Domingues Teixeira pelos “empurrões e puxões de orelha”;

Aos colegas de turma pelos estudos em grupo e pelas calorosas discussões sobre os estudos culturais;

Pessoais

À minha mãe, pelo crédito que me concedeu quando me incentivava a frequentar uma universidade;

Aos participantes da pesquisa pela estima e colaboração valorosas;

Aos colegas de trabalho do IFRO pelas leituras e pelas críticas ao texto;

A Valdeci Castro Rodrigues, Cíntia Bárbara Paganotto Rodrigues, Erineide Rodrigues da Silva, José Geraldo Silva e a Sílvio Melo Nascimento (*In memoriam*), pelas sugestões de leitura e apoio na pesquisa.

A todos, muito obrigado!

Aos remanescentes quilombolas do Vale do Guaporé, romeiros da Festa do Divino.

A identidade traduz um sentimento e uma convicção de pertencimento e vinculação a uma experiência de vida comum (DELGADO, 2010).

RESUMO

O objetivo desta dissertação foi analisar as marcas identitárias quilombolas presentes na configuração do festejo do Divino Espírito Santo no Vale do Guaporé, desdobrando-se na caracterização do contexto histórico cultural da formação do povo quilombola no Vale do Guaporé; nas linhas interpretativas de estudiosos do tema; na descrição das influências do catolicismo e da cultura europeia na formação da Festa do Divino da sociedade guaporeana e na averiguação da configuração festejo do Divino Espírito Santo na atualidade. Para tanto, a identidade foi considerada territorialidade imaterial e representação cultural, cujo desdobramento, deslocamento e desfragmentação do indivíduo contribuem para que o indivíduo construa a sua territorialidade identitária que pode ser demonstrada na prática de culturas, no caso em tela, na Festa do Divino Espírito Santo, vivida pelos quilombolas do Vale do Guaporé. O interesse pelo estudo se justifica na militância da causa afro-descendente e da manifestação religiosa como uma forma de compreensão do outro, das suas territorialidades individuais, históricas e espaciais. Os dados coletados por entrevistas, nas comunidades quilombolas de Pedras Negras, Laranjeiras-Santa Fé, Costa Marques e Pimenteiras foram analisados à luz da metodologia de Bardin (2009) e seus estudos sobre a análise do conteúdo. Os resultados responderam ao problema de pesquisa sobre quais seriam as marcas identitárias quilombolas presentes na configuração do festejo do Divino Espírito Santo, sendo elas a manifestação da fé com todos os seus símbolos: coroa, mastro, bandeira e a figuração de personagens como o imperador, a imperatriz e o alferes, numa demonstração de hibridismo cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade. Quilombola. Festa do Divino Espírito Santo. Vale do Guaporé.

ABSTRACT

The objective of this dissertation was to analyze the marks identity Quilombolas present in the setting of the Feast of the Divine Espirito Santo in the Vale do Guaporé, unfolding in the characterization of the cultural historical context of the formation of the people Quilombola in Vale do Guaporé; In the interpretative lines of scholars of the theme; In the description of the influences of Catholicism and European culture in the formation of the Feast of the Divine of the Guaporeana Society and in the inquiry of the setting celebration of the Divine Holy Spirit today. For this reason, the identity was regarded as immaterial territoriality and cultural representation, whose unfolding, displacement and defragmentation of the individual contribute to the individual to construct their territoriality identity that can be demonstrated in the practice of cultures, in the case on screen, at the Feast of the Divine Holy Spirit, experienced by the quilombolas of the Vale do Guaporé. The interest in the study is justified in the militancy of the African cause and the religious manifestation as a form of understanding of the other, of its individual, historical and spatial territorialities. The data collected by interviews, in the Quilombolas communities of black stones, Laranjeiras-Santa Fe, Costa Marques and Peppers were analyzed in the light of Bardin's Methodology (2009) and his studies on the analysis of the content. The results responded to the research problem on which the brands identity Quilombolas present in the setting of the Feast of the Divine Holy Spirit, being the manifestation of the faith with all its symbols: crown, mast, flag and the figuration of characters such as the emperor, the Empress and Ensign, in a demonstration of cultural hybridism.

Keywords: identity. Quilombola. Feast of the Divine Holy Spirit. Vale do Guaporé

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – O Guaporé e demais rios do Projeto Brasil das Águas 26
Figura 2 – Municípios de origem e término da romaria 29
Figura 3 - Mapa das localizações da Festa do Divino Espírito Santo 41
Figura 4 – Rio Guaporé na fronteira Brasil-Bolívia 42
Figura 5 – Itinerários da Festa do Divino Espírito Santo 47
Figura 6 – Batelão em Pimenteiras D'Oeste 49
Figura 7 – O mastro 50
Figura 8 - Roteiro para análise de conteúdo 56
Figura 9 – Caracterização dos participantes da pesquisa 62
Figura 10 – Romeiros de barco no rio Guaporé 66
Figura 11 – Romeiros do Divino Espírito Santo no rio Guaporé 67
Figura 12 – Composição da mesa 76
Figura 13 – A coroa sobre a mesa 90
Figura 14 – Programação da 122ª Romaria do Divino Espírito Santo 92
Figura 15 – Levantamento do mastro 94

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **12**
SEÇÃO 1- IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES DOS QUILOMBOLAS DO VALE DO GUAPORÉ **14**
1.1 A QUESTÃO DA IDENTIDADE 17
SEÇÃO 2 - OS CAMINHOS DA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO **23**
2.1 ORIGEM DA FESTA 23
2.2 DO ALÉM-MAR AO GUAPORÉ 27
2.3 CENÁRIOS DA FESTA DO DIVINO 40
2.4 ITINERÁRIOS DA FESTA 46
2.4.1 De Porto Rolim a Pimenteiras **48**
2.4.2 De Pimenteiras a Porto Murtinho **51**
2.4.3 De Porto Murtinho a Surpresa **52**
SEÇÃO 3 - OS CAMINHOS METODOLÓGICOS **54**
3.1 TIPO DE PESQUISA 54
3.2 CONSIDERAÇÕES ÉTICAS 54
3.3 TRABALHO DE CAMPO 54
3.4 A ANÁLISE DE CONTEÚDO DAS ENTREVISTAS 55
3.5 *LOCUS* DA PESQUISA 57
3.6 SUJEITOS DO ESTUDO 59
SEÇÃO 4 - APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS **63**
4.1 INFLUÊNCIA DO CATOLICISMO NA CONFIGURAÇÃO DO FESTEJO DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DO VALE DO GUAPORÉ 63
4.1.1 Religiosidade 63
4.1.2 Tradição da Festa **70**
4.1.3 Rituais de Bênçãos e Curas **72**
4.2. O PERTENCIMENTO À FESTA 79
4.3 CARACTERIZAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA 81
4.3.1 Hibridismo Cultural **84**
4.3.2 A coroa **85**

4.3.3 Prazer e relevância da festa na atualidade.....91
4.3.4 Tradição cultural *e* hibridismo cultural-religioso 93
CONSIDERAÇÕES FINAIS 100
REFERÊNCIAS.....102
ANEXOS 108

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é resultado do trabalho de pesquisa desenvolvido nas comunidades quilombolas do Vale do Guaporé sobre a festa do Divino Espírito Santo, esta considerada, na discussão, como um elemento cultural que contribui na construção da identidade negra, religiosa e guaporeana daqueles que vivem a fé no Espírito Santo.

É a partir dessa perspectiva que se coloca o problema investigado neste trabalho: Quais são as marcas identitárias do festejo do Divino Espírito Santo presentes nos quilombolas?

O interesse em estudar o tema se justifica no percurso acadêmico e na atuação profissional do pesquisador como um militante da causa afro-descendente e da manifestação religiosa e do passado religioso como uma forma de compreensão do outro, das suas territorialidades individuais, históricas e espaciais.

A identidade é considerada, neste texto, como uma territorialidade imaterial, como uma representação cultural, reconhecida como desdobramento, deslocamento ou mesmo como desfragmentação do indivíduo, que construirá a sua territorialidade identitária, cuja concepção pode ser demonstrada na prática de culturas, como a Festa do Divino, uma cultura de natureza híbrida, a territorialidade do império Divino, adotada pelos negros, os quilombolas do Vale do Guaporé.

A coleta de dados foi feita nas comunidades quilombolas de Pedras Negras, Laranjeiras-Santa Fé, Costa Marques e Pimenteiras, onde residem remanescentes quilombolas que praticam a religião católica e participam dos festejos do Divino Espírito Santo.

Com o objetivo de verificar as influências do catolicismo e da cultura branca na formação da Festa do Divino da sociedade guaporeana, foi questionado aos sujeitos do estudo sobre o papel da igreja na construção e organização da Festa do Divino Espírito Santo.

Nessa direção, a metodologia de análise adotada nesta pesquisa se ampara em Bardin (2009) e seus estudos sobre a análise do conteúdo, que se identifica na descrição e interpretação dos dados coletados durante o trabalho de campo, conduzindo a descrições sistemáticas de mensagens visando a uma compreensão de significados que vai além de uma leitura comum.

Nesse sentido, os objetivos da pesquisa são: Analisar a festa do Divino como elemento constitutivo da identidade quilombola; caracterizar o contexto histórico cultural da formação do povo quilombola no vale do Guaporé, descrevendo os caminhos da Festa do Divino, desde Portugal ao Guaporé Colonial, as influências do catolicismo popular e os elementos da Festa do Divino, a configuração do festejo do Divino na atualidade e o processo de embranquecimento; evidenciando como os traços da Festa interferem na maneira de ser e no fazer cotidiano dos quilombolas.

A dissertação está organizada em cinco seções, sendo a primeira o corpo teórico, com ênfase na identidade e representações da festa do Divino. A segunda cuida de apontar os caminhos históricos da Festa do Divino, descrevendo-a como manifestação de brancos e negros, de espaços diversos e, sobretudo, de manifestação da fé católica; a terceira se ocupa de apresentar o método do estudo, a natureza e o *locus* da pesquisa, no caso o Vale do Guaporé a quarta seção foi reservada à análise dos dados, à discussão do local da cultura para a formação da identidade negra guaporeana, como o lugar que ultrapassa a noção geográfica, perpassa pelo imaginário do quilombola, e é a tentativa de mostrar que a história, a Festa, o indivíduo, o Vale são territorialidades, são tropos que identificam o indivíduo, a cultura e o espaço geográfico; a quinta seção está reservada à análise de dados.

Os fragmentos da história do Vale do Guaporé alcançam dimensão geográfica – como território, como *locus* - do exercício humano, da soberania e do domínio de poder, também como espaço em que se constroem as territorialidades, desenvolve a cultura, a crença, no caso no Divino, manifestada por ocasião da Festa, realizada uma vez por ano, durante vários dias.

Os resultados alcançados expressam as marcas de construção identitárias quilombolas na configuração da Festa do Divino Espírito Santo no Vale do Guaporé.

SEÇÃO 1

1 IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES DOS QUILOMBOLAS DO VALE DO GUAPORÉ

Falar da Festa do Divino do/no Vale do Guaporé é, sobretudo, tocar na questão da cor, da (s) territorialidade (s), nas suas diversas e diferentes dimensões, sejam elas de natureza histórica, espacial, social ou de pertencimento, ultrapassando o profano e a folia e alcançando o religioso, a prática da fé, o festejo. A Festa também representa um espaço de dignidade do negro, quando as irmandades se mostravam e se mostram com poder de representações, com autonomia, com significados sociais, com fronteiras individuais “bem definidas”, tornando-a uma das maiores práticas da cultura popular religiosa espalhada, ainda hoje, por vários rincões do país.

Para Farias Junior (2013, p. 1), “Os territórios negros do Guaporé, linha de fronteira entre Brasil e Bolívia, são constituídos a partir de distintos processos de territorialização, desde o século XVIII”. O surgimento desse grupo, como se sabe, está ligado às fugas empreendidas pelos negros, como forma de serem livres, como mecanismo de resistência à escravidão. Esse grupo, segundo Teixeira (2004), foi abandonado na região do Vale do Guaporé.

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

É nesse contexto que as comunidades quilombolas se organizam e o lugar passa a ser palco tanto do abandono dos senhores, dos mineradores, quanto as evasões dos negros fizeram com que essa população se aglomerasse em quilombos “onde os escravos desenvolveram um tipo próprio de vida, apesar das diferenças de um para outro, definidas pelas peculiaridades de época e região, mantinham

algumas características gerais” (VOLPATO, 1993, p. 183). Agora, ex-escravos, e abandonados à própria sorte, passaram a ocupar efetivamente o Vale do Guaporé, a praticar atividades econômicas, a agricultura de subsistência, criação, caça, pesca e coleta de frutos, palmitos e mel, as que podemos dizer serem atividades de consumo direto, e a constituir famílias, seguindo a vida, com o que lhes restavam.

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

> A solidariedade entre os pretos, na doença e na morte, seguramente preservou-os do aniquilamento e os predestinou à existência coletiva. Não uma qualidade física, mas um princípio ético garantiu-lhes a sobrevivência. A solidariedade na doença e na morte não por acaso, é um dos traços culturais marcantes da comunidade negra de Vila Bela. Na sua pratica produziram a sobrevivência das pessoas e a vida comunitária. Nisso talvez resida a explicação de que a assistência aos doentes seja um mecanismo tão importante de equilíbrio da reciprocidade e de que os rituais fúnebres incluam, tão expressamente, a celebração da vida. É claro que essa solidariedade envolvia as práticas curativas e o igualitarismo fluía no acesso de todos aos meios de tratamento, ainda que esses meios fossem mediados por especialistas (BANDEIRA, 1988, p. 99).

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

Ainda que a visibilidade, quase sempre, não considerava as qualidades, os valores humanos do quilombola, as suas necessidades materiais e as espirituais. O que ocorria era a visibilidade da força para o trabalho. Trabalho sob a égide da escravidão.

> Desenraizados e destribalizados, os pretos tiveram na opressão da escravidão e da dominação a condição imposta de identidade. Livres ou escravos, independentemente de suas origens étnicas, os pretos eram forçados a compartilhar uma identidade social definida pelos brancos. Essa identidade estigmatizada, em sua própria força de compressão estimulou os pretos a definir, para além de suas diferenças, espaços de solidariedade em que foi possível a redefinição de sua identidade étnica (BANDEIRA, 1988, p. 113).

Considerada por Cevasco (2003) uma das lições dos estudos culturais, a Festa do Divino é parte do que fazem os negros da região, é forma de pensar e de manifestar sua devoção, sua cultura popular religiosa.

> No caso da cultura popular, não há uma separação entre uma esfera puramente material da existência e uma esfera espiritual ou simbólica. Cultura popular implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão das tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas de padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e de consolar (BOSI, 1992, p. 306).

Esses movimentos cotidianos, ricos em que os significados e simbologias nem sempre são reconhecidos como tal, mas se fazem presentes todo o tempo, são expressos com mais clareza na Festa. A noção de representações coletivas determinadas por Chartier (1990) como o que conceito contribui para a formulação renovada do estatuto do real, não mais entendido como oposto às representações, mas próprio das representações mentais, do imaginário, da construção imaterial de territorialidades individuais, projetada numa dupla via: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas pelo poder, outra pelo crédito conferido à representação que cada indivíduo dá de si mesmo, à sua capacidade de fazer, de reconhecer sua

existência, segundo as estratégias simbólicas escolhidas e que determinam as posições e as relações construídas pelo sujeito.

1.1 A QUESTÃO DA IDENTIDADE

Parece ser fácil definir identidade. A identidade é simplesmente aquilo que se é: brasileiro, negro, heterossexual, jovem. A identidade assim concebida parece ser uma positividade (aquilo que sou), uma característica independente, um fato autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente (HALL, 2005).

Sendo a representatividade coletiva constituída de identidades pessoais, os devotos do Divino Espírito Santo têm em comum traços culturais que ultrapassam a crença, alcançam questões étnicas e históricas.

> Antes de tudo procurei conhecer a história e representatividade do Divino. O que vi, foi uma festa com grandeza e organização, além de uma base cultural sólida na mente de populações que ainda habitam a região do Vale do Guaporé. Sem falar no predomínio da tradição oral, tanto na memória histórica, quanto na transmissão dos conhecimentos musicais, que foram transmitidos através de observação e experiência (SILVA, 2014, p.19).

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

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

Nesse sentido, a construção da identidade é dinâmica, não acabada, cuja completude é sempre um por vir. Aqui cabe falar sobre a composição gráfica dos dois vocábulos: identidade e identificação. O primeiro sugere, pelo seu sufixo, algo acabado, já desenhado, enquanto a palavra identificação remete a algo em esboço,

em projeto, ou melhor, em processo. Se falarmos de identidade cultural, falamos de gênero, raça, história, nacionalidade, crença e etnia. Essas últimas nos interessam, uma vez que para falar da Festa do Divino como uma identidade coletiva, dos negros devotos dessa festa, estaremos tratando da identidade religiosa.

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

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

A identidade real é a que se apresenta inacabada, mas com raízes que se situam nas condições sociais e materiais de grupos específicos, é a que recebe incorporações de tradições e práticas populares. E, como prática popular está a festa do Divino, cuja descrição retém valor de marca identitária, de cultura popular de uma tensão contínua de relacionamento, influência a antagonismo, empregando aqui as palavras de Hall (2005). Trata-se de uma manifestação de cultura polarizada em torno de uma dialética cultural.

Simbolicamente a Festa é traço da identidade de uma luta constante de resistência, na qual cada membro da comunidade quilombola assume posições conquistadas e posições assumidas.

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

E Messias continua esclarecendo:

> Entrar para a irmandade teria sido o sonho de muitos negros, juntarem-se para cantar e dançar era uma das poucas formas de reconstruir sociabilidades; gestos e vozes, expressão limitada de

> uma precária liberdade. Por meio da linguagem corporal estabelecia-se a comunicação entre os irmãos. Nos dias de festividades legalmente constituídas, as vestimentas eram outras, a comida era abundante; para além disso, era possível à mulher e ao homem negro participar de um teatro, partilhar de uma experiência religiosa e dar sentido à vida (MESSIAS, 2010, p. 65).

Percebe-se no trecho de Messias, a importância da irmandade e da festa como um espaço onde podiam simplesmente ser quem eram, ter acesso a comida e vestuário em abundância, diferente do que acontecia no seu cotidiano. A Festa como um espaço de dignidade do negro, uma espécie de ascensão religiosa, uma substituição de valores quando as irmandades se mostravam com poder de representações, com autonomia, com significados sociais, com fronteiras individuais "bem definidas", tornando-a uma das maiores práticas da cultura popular religiosa espalhada, ainda hoje, por vários rincões do país.

As irmandades, seja a de brancos, pretos ou de pardos, foram muitos comuns, principalmente na cidade do Recife, e também pelo Brasil. Eram formas de agremiação que representava algum tipo de interesse e grupo social.

> Elas alojavam seus santos pelos altares das igrejas e, certamente, esta distribuição espacial apontava sua importância e posicionamento na hierarquia coletiva. No altar principal encontramos o santo da igreja, cuidado com zelo pela respectiva irmandade. Já nos altares colaterais, em contrapartida, encontramos os santos de irmandades menos aquinhoadas. Tais posições eram referendadas em alguma foram de contrato, e mantinha-se mediante pagamento de certa quantia à irmandade principal da igreja (MAC CORD, 2005, p. 37).

Ainda que não tenha sido investigado e nem percebido algum tipo de pagamento por pertencer à comunidade, os quilombolas guaporeanos zelam pela irmandade e têm orgulho de a ela pertencer. Mc Cord (2005) escreve que entre as irmandades, estudadas por ele, há profundas distinções sociais, étnicas e profissionais.

Compreendemos que o homem, na sua peculiaridade, no caso, o negro que manifesta sua fé no Divino, construiu e constrói a sua territorialidade, a sua fronteira. Ele teve no Vale do Guaporé, anteriormente conhecido como "o vale dos pretos" (BANDEIRA, 1988) o espaço motivador dessa construção. Espaço esse, cuja

história e territorialidade também foram efetivadas por um complexo de reações de diferentes povos, incluindo os quilombolas.

Essa prática religiosa, ao chegar ao Vale do Guaporé, na Vila Bela da Santíssima Trindade, é adotada pelo negro que passa a integrar as comunidades e a celebrar junto com o branco. O que tem respaldo nas práticas de iniciação de ensino religioso nos estudos primários oferecidos por freiras conforme a visão do mundo católico (NASCIMENTO, 2014).

No que se refere à cultura, podemos afirmar que essa Festa possui apelo popular e é, ainda hoje, atração turística na região. Consiste numa celebração realizada no dia de Pentecostes, 50 dias[1] depois da Páscoa, com um conjunto de rezas, ladainhas e apresentações alegóricas, com procissão e com a coroação do "imperador e da imperatriz do Divino" à moda negra, à moda Guaporé.

A posição de imperador ou imperatriz na Festa assemelha-se à posição desses postos no império europeu, porque representam poder, decisão, diferenciando-se, quase que exclusivamente, na cor daquele que detêm o poder.

> A estruturação da devoção, num sentido bem amplo, pode ser entendida enquanto um ato de materialização do culto aos santos. Nesta perspectiva, a sua existência corrobora, mesmo que em aspectos parciais, a eficácia da mensagem catequética que visa promover a veneração de um santo entre um determinado grupo de fiéis. Por outro lado, a devoção abre, na prática, um leque de possibilidades de apropriações da figura do santo, quais não estavam, necessariamente, previstas no projeto de catequese. Estes fatores acabam por conferir ao fenômeno devocional um caráter efetivamente histórico, devendo ser compreendido em meio às injunções do tempo e das segmentações socioculturais de uma sociedade (OLIVEIRA, 2008, p. 251).

A devoção misturada com a "eleição" de imperadores da Festa lembra a tradição de reis no Novo Mundo durante os primórdios do contato entre os europeus e africanos de etnias diversas, numa situação na qual o grupo dominante, de origem europeia, detinha o poder, o que, no entanto, não impediu que o material cultural trazido pelos africanos contribuísse na construção das instituições orientadoras da sua vida social, mantendo uma coerência com as culturas particulares e alguma autonomia no âmbito da dominação (SOUZA, 2001).

---

[1] Segundo o Dicionário Aurélio online, Pentecostes significa "Festa católica celebrada 50 dias depois da Páscoa em comemoração da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos". No entanto, há autores, historiadores, que registram como sendo 42 dias o tempo de Pentecostes depois da Páscoa.

A prática da devoção “herdada” dos brancos não branqueava o negro, na verdade, para ele, era uma maneira de crer na sua alforria, ainda que uma alforria inspirada pela fé, pela religação dele com o Divino. Quando a alforria física era impossível, buscava outras formas de escapar ao controle do senhor, em alguma esfera de sua vida cotidiana. No universo escravista, as esferas de liberdade podem estar na escolha dos parceiros conjugais, na frequência aos batuques, em ir e vir pela cidade e nas possibilidades de filar-se e frequentar uma irmandade. “As irmandades são uma das poucas vias sociais de acesso à experiência da liberdade, ao reconhecimento social e a possibilidade de formas de autogestão, dentro do universo escravista” (SOARES, 2000, p.166).

> A devoção aos santos, manifesta nos atos de devoção (esmolas), habilita os irmãos a ingressar na agremiação mas não é uma condição constitutiva da identidade de grupo. A devoção importa na medida viabiliza o “compromisso”, ou seja, o espírito do contrato que une os irmãos em torno de devoção. Nesse quadro, um fato é indiscutível: os pretos procuram as confrarias por serem o único espaço onde podem reunir-se e organizar-se longe do controle do ordinário da Igreja, do Estado e das irmandades dos homens brancos, que os excluem religiosa e socialmente (SOARES, 2000, p.167-168).

As irmandades têm a função implícita de representar socialmente os quilombolas. Elas ajudam a tecer solidariedades fundamentadas na estrutura econômica, familiar e na devoção religiosa (REIS, 1991), marcando traços de natureza coletiva e também de natureza individual.

Considerando aprofundar o debate a respeito da formação da cultura do povo quilombola no Vale do Guaporé, a próxima seção é dedicada ao registro dos caminhos da festa, o itinerário percorrido durante os festejos, em cada ano, tratando, inicialmente, dos aspectos relativos à origem da Festa do Divino Espírito Santo.

Em se tratando do processo de enegrecimento da Festa do Divino Espírito Santo e o “distanciamento” da brancura, pode-se dizer que há o que Haesbaert (2012) chama de fronteiras da multiplicidade e da mobilidade de identidade híbridas ou transculturadas, numa espécie de recolonização de comunidades.

> O hibridismo das identidades sociais num contexto (pós) colonial culturalmente tão rico e nuançado como o latino-americano, não é apenas um instrumento de ruptura com a “unidade” cultural do colonizador, desterritorializando tanto grupos hegemônicos (num

> nível mais atenuado) quanto subalternos (num nível muito mais violento), mas representa também uma forma de resistência/reterritorialização às vezes bastante rica, recriando, pela mistura, novas formas de construção identitário-territorial (HAESBAERT, 2012, p. 31).

A questão do hibridar-se, no aspecto religioso, não se caracteriza tão diferentes os formatos e estilos de hibridização, isto é, as contradições estão mais evidentes na cor e no espaço em que se efetivam. Pode-se dizer comparar esse processo com o que Canclini chama de desterritorialização e reterritorialização. “Com isso refiro-me a dois processos: a perda da relação “natural” da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas relocalizações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas” (CANCLINI, 2003, p. 209).

SEÇÃO 2

2 OS CAMINHOS DA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

Nesta parte da dissertação, trata-se de narrar os caminhos da Festa do Divino, desde a origem portuguesa até a chegada no Vale do Guaporé e sua manifestação ao longo do rio Guaporé.

2.1 ORIGEM DA FESTA

Segundo Couto (2010), foi uma promessa da rainha de Portugal, D. Isabel de Aragão, por volta de 1320, que originou a Festa do Divino. A Rainha prometera ao Divino Espírito Santo que faria peregrinação pelo mundo e arrecadaria donativos aos pobres, se o esposo, D. Dinis, fizesse as pazes com seu filho legítimo, D. Afonso, o herdeiro do trono. Foi assim que a tradição da Festa passou a ter forte relação com interesses políticos e interesses profanos. Porém, com o tempo, sofreu influências e "certo" controle.

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

Em meio a esta tensão provocada pela ameaça que representava para as autoridades, a Festa veio junto com os colonizadores brancos, por volta do século XVIII, quando os impérios português e espanhol disputavam essa região, a qual, pelo Tratado de Tordesilhas pertencia à Espanha. No entanto, por estar sendo ocupado, por Portugal, resulta num novo tratado, o de Madrid (1750), que, definitivamente, dá direito aos lusos à posse da terra.

> A posse portuguesa do Vale do Guaporé foi confirmada com a assinatura do Tratado de Madri, em 1750. Entretanto, as áreas de exploração aurífera já vinham sendo trabalhadas desde a década de

> 1730 pelos mineiros de Cuiabá e de São Paulo. A crise da produção aurífera no Vale do Cuiabá, desencadeada em 1729, promoveu a formação de bandeiras que procuravam novos veios e lavras nas terras de Mato Grosso, área em litígio, reclamada pelas metrópoles de Espanha e Portugal (TEIXEIRA, 2004, p. 66).

O colonizador ibérico, que passou a viver nesse espaço, desempenhava importante papel no território, pelas decisões que tomava, pelas estratégias que utilizava, pelo exercício de uma função, as quais, nessa área, ultrapassava a de aquisição do ouro, ao interesse em "conquistar" os índios, em torná-los escravos. O colonizador português praticava e buscava pulverizar a sua cultura religiosa na insistência de conquistar adeptos à fé católica, principalmente. "... Portugueses e espanhóis lutam nas águas do Guaporé e Rolim de Moura com suas forças bate vantajosamente os de Santa Cruz de La Serra. Esse conflito levou o Estado Português a fortificar melhor a fronteira" (BANDEIRA, 1988, p.110).

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

> Terra e homem estavam em estado bruto e as condições de cultura dos aborígenes, ainda na idade da pedra polida, havia ausência de riqueza organizada, falta de base para a organização comercial, e isso é que incita os peninsulares, aqui transplantados, a agirem e se dedicarem, principalmente à exploração agrícola (p. 43-44).

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

> a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual

> eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 1989, p. 24).

Como registro de reações humanas, a cultura se traduz num conjunto pensado, sentido e “concretizado” material e imaterialmente. É o homem que atribui significado, em diferentes e diversas escalas e tons, às suas ações e, constitui a sua cultura. No nosso caso, como estamos falando dos caminhos da Festa do Divino, estes são, ao mesmo tempo, espaço histórico, geográfico e sociocultural.

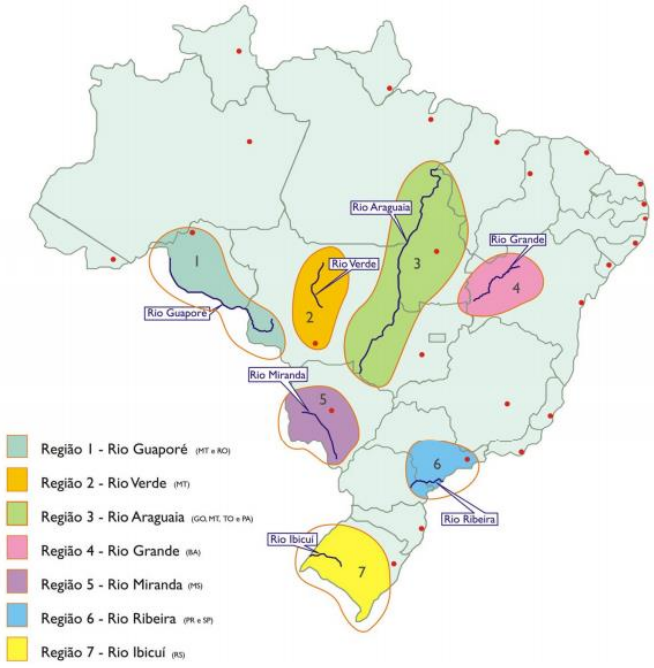
A localização do rio Guaporé e suas características naturais exerceram forte influência aos europeus no sentido de atraí-los para a “terra de ouro”. Segundo Teixeira (2004),

> o Rio, localizado na extremidade setentrional da Serra dos Parecis, em Mato Grosso, com 1716 quilômetros, dos quais 1500 são totalmente navegáveis e a sua condição de navegabilidade é o que adjetiva o Guaporé como um rio “cobiçado”, uma porta de entrada à mineração, um convite para diferentes exploradores adentrarem à região e dela tiraram riquezas de toda ordem (p. 46-47).

A condição de navegabilidade do Rio Guaporé serviu, à época, para a corrida do ouro e, hoje, esse elemento serve de via aos romeiros que saem em procissão, todo ano, pelo leito desse tão importante curso de água. O piloto Gérard Moss e a fotógrafa e escritora Margi Moss, quando desenvolveram o Projeto Brasil das Águas – Sete Rios, declararam que esse rio é um dos mais bonitos do Brasil.

A figura a seguir mostra o Guaporé como parte do referido Projeto do casal Moss e dá ideia da dimensão do trecho que compreende a romaria ao Divino Espírito Santo.

Figura 1 – O Guaporé e demais rios do Projeto Brasil das Águas



Fonte: Moss e Moss, 2006.

"A fronteira da Amazônia mato-grossense é vista como espaço de confronto, interação, violência e intercâmbios. É uma zona simbólica de afirmação de poder, recepção de pessoas, geralmente pobres, encontros, confrontos entre sociedades em temporalidades diversas" (CANOVA, 2011, p. 271). Um território ocupado por povos diferentes, o que pressupõe concepções diversas de tempo e de espaço.

Sob o discurso da ganância, do poder e da política portuguesa, grupos eram tidos como superiores, enaltecidos pela posição social em detrimento a outros grupos humanos – indígenas e negros, principalmente, que organizados no espaço construíam as suas territorialidades.

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

Em geral os festejos se desenvolviam em torno de uma capela, onde ficava a imagem do padroeiro e para onde as oferendas e preces eram encaminhadas. Essa forma de festejo era para Teixeira (2009) antecedida de novenas.

> Um novenário antecede esse dia, que culmina com derrubada do mastro, no qual tremulava a bandeira do santo padroeiro, e com uma farta distribuição de alimentos. Os moradores durante o ano inteiro têm o cuidado de engordar o “capado” e as galinhas para que no dia da festa haja comida em abundancia e todos sintam gratificados. Trata-se um dia de muita fartura e alegria, que se estende noite adentro e se percebe que houve a preocupação, por parte dos promotores, de cuidar de todos os detalhes da programação, inclusive de antecipadamente preparar os instrumentos e selecionar as músicas a serem tocadas. Esta comemoração em Parasita, costuma atrair gente de toda a redondeza e até de lugares mais distantes como Porto Velho e Manaus (TEIXEIRA, 2009, p. 91).

Ainda que a festa a que Teixeira (2009) faça referência seja a dos seringais acreanos, em muito se assemelha à Festa Quilombola, no que tange à cultura alguns elementos têm trânsito entre os dois mundos, o dos quilombolas do Guaporé e o dos seringais acreanos.

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

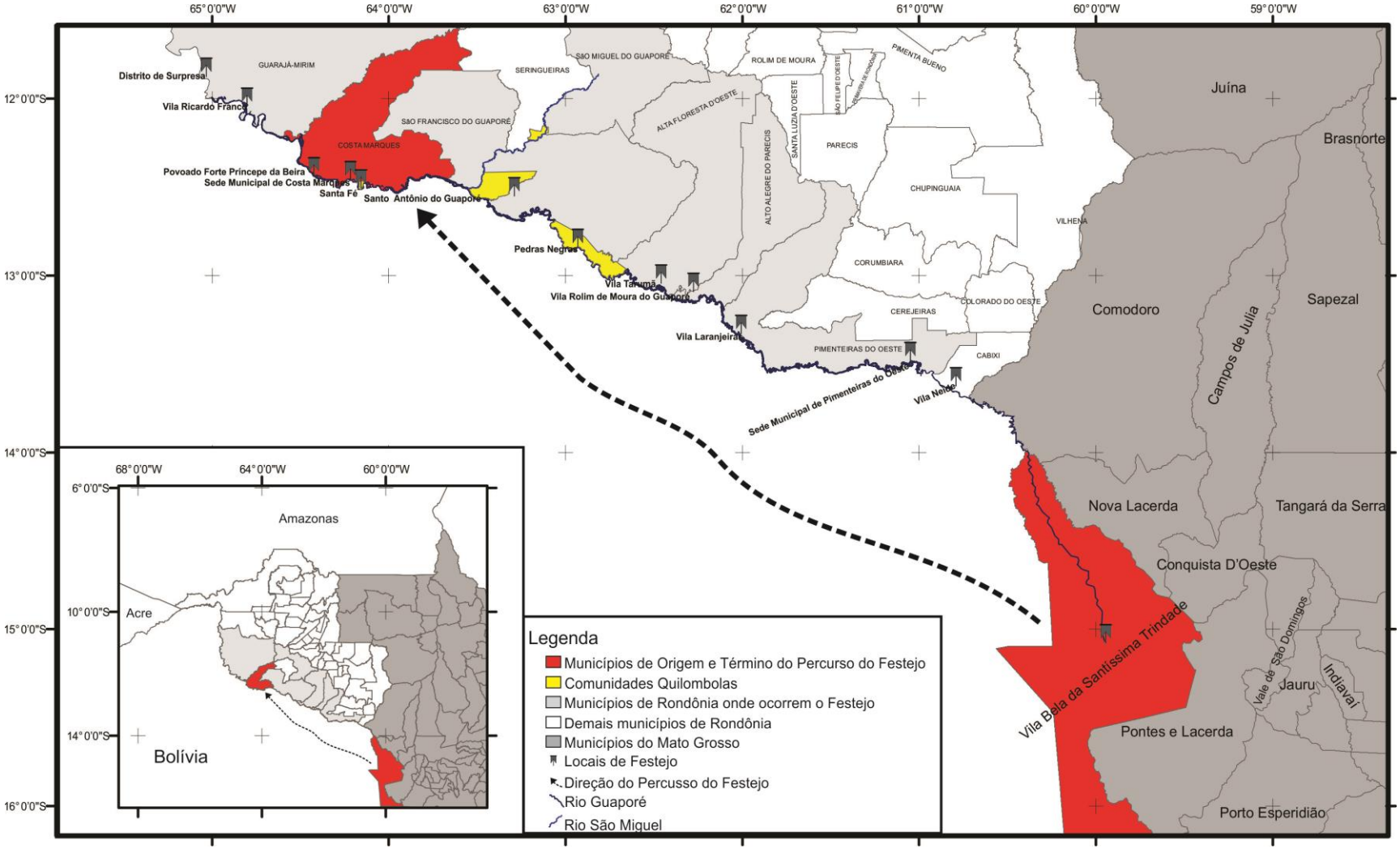
Ao falar da Festa do Divino, Silva (2001) registra que o evento sempre se caracterizou com preparativos e organização “à moda branca”, sempre com grande envolvimento da comunidade local, e aos poucos foi constituindo assim, a identidade negra, em relação a outras festas, num processo de tradição *versus* modernidade, ou como diz Domingues (2011). “Afinal, as identidades negras são formadas pela articulação dialógica entre dois eixos ou vetores em ação simultânea: o vetor de similaridade e continuidade; e o vetor de diferenciação e ruptura” (p. 415).

2.2 DO ALÉM-MAR AO GUAPORÉ

A Festa é de origem portuguesa e chegou ao Vale do Guaporé, permanecendo até hoje, agora com traços marcados pela presença do negro no local. Local este que se sabe estende-se desde o Vale do Cuiabá, primeiro espaço descoberto do território do Vale do Guaporé, e compreende geograficamente o extremo Oeste da Amazônia (TEIXEIRA, 2004).

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

Figura 2 – Municípios de origem e término da romaria



Fonte: Martins, 2017.

O nome da região se justifica pela presença do rio Guaporé, que nasce na extremidade setentrional da Serra dos Parecis, em Mato Grosso, com 1716 quilômetros de extensão, dos quais 1500 são totalmente navegáveis, percorre as terras das fronteiras entre Brasil e Bolívia (onde se chama Itenez), abrangendo, do lado brasileiros os limites noroeste do Mato Grosso e sudoeste de Rondônia. É essa condição de navegabilidade que adjetiva o Guaporé como um rio “cobiçado”, uma porta de entrada para um universo de riquezas naturais dos trópicos sul-americanos, um convite para diferentes exploradores adentrarem à região e dela tiraram riquezas de toda ordem. Esta exploração, no século XVIII, culminou com a mineração colonial de ouro (TEIXEIRA, 2004).

Foi a cobiça pelo ouro a responsável pelo surgimento de outras tantas vilas, dentre elas, a aldeia de Santa Rosa, vista pela Coroa como a principal conexão com as missões jesuítas da Província de Moxos, no Vice-Reinado do Peru.

> A questão central era que essa aldeia se encontrava situada tanto em domínios portugueses como espanhóis, dos dois lados do rio Guaporé, o que colocava em riscos os planos portugueses em assegurar o controle da navegação entre o rio Guaporé e demais rios amazônicos, como o Mamoré e o Madeira (CHAVES, 2008, p. 109).

Para o controle, os escravos, presentes na região, inicialmente, eram alocados principalmente nos trabalhos de mineração, agricultura, pecuária, e em obras públicas, atividade esta que se intensificou após a instalação do governo capitanial. Assim, representariam certa barreira para a infiltração daqueles que não eram bem-vindos ali, pode-se dizer que, de alguma forma, estabeleciam uma fronteira.

> A condição de zona de fronteira, com a função de conter os possíveis avanços espanhóis, exigiu a militarização. Durante as primeiras décadas de existência do governo colonial em Mato Grosso, foram construídos fortes, fortalezas e núcleos de povoamento fortificados. Tanto as guarnições militares como os edifícios que passaram a sediar as diversas representações do governo colonial foram construídos por mão-obra escrava (VOLPATO, 1996, p. 215).

Nesse espaço onde estavam as fortalezas para limitar a região, havia lugar para os serviços religiosos, invocação a santos, a invocação de Nossa Senhora, por exemplo, era motivo de conforto espiritual. A manifestação da fé católica, tanto que o

batismo daquela localidade recebe o nome de uma devoção religiosa de elevado prestígio para os luso-brasileiros. A significação religiosa trazida pelos padres jesuítas castelhanos está expressa na troca do nome da aldeia Santa Rosa por Nossa Senhora da Conceição, ou melhor, o nome Nossa Senhora da Conceição como uma forma de ressignificação dos espaços de fronteira que estavam sendo conquistados. “A disputa entre portugueses e espanhóis não se dava somente pelas armas, no plano terreno, mas também no simbólico” (CHAVES, 2008, p. 124).

> O Império português manifestado no interior das fortificações como nas vilas coloniais, fazendas e áreas de mineração, foi experimentada por escravos negros (crioulos, os nascidos no Brasil e os ladinos africanos), apesar de viverem debaixo de forte aparato repressivo. Esses escravos encontravam formas de escapulir ao olhar vigilante de seus senhores e das autoridades coloniais, procurando manifestar sua religiosidade e seus sentimentos, enfim compartilhando, com seus companheiros, experiências vividas durante o difícil cotidiano (CHAVES, 2008, p. 242).

As experiências de quem vivia na fronteira passavam pela permeabilidade de diferentes modos de vida, vestuário, gastronomia, musicalidade, línguas, enfim, o Vale do Guaporé se resumia num mundo de contrastes, de encontros, de idas e vindas não só de militares e negros, mas de portugueses, ameríndios e forros, homens pobres e livres, mestiços, espanhóis, italianos, os quais participaram desses cenários, deixando seus vestígios, de alguma forma, ao erguer esses estabelecimentos militares (CHAVES, 2008).

Era a condição de Capitania-Fronteira que propiciava aos escravos, além da alternativa da formação de quilombos, a opção de cruzar os limites portugueses e penetrar em terras espanholas. A evasão de escravos no Mato Grosso criava um novo canal de intercâmbio de fronteira. A fuga de escravos não se prendia apenas às questões de relações de trabalho, mas envolvia também aspectos políticos e de interesse próprio (VOLPATO, 1987).

> As fugas e a constituição de quilombos representavam um perigo para a capitania. De um lado esses quilombos incentivavam a fuga de mais escravos, se não fossem combatidos e arrasados , de outro sua sobrevivência dependia das roças e outros produtos que somente podiam ser obtidos nos estabelecimento organizados. E a obtenção de sementes, ferramentas, e outros produtos só eram conseguidos de forma pacifica e clandestina e ou de forma violenta atacando os sítios e fazendas (SILVA, 1995, p. 244).

Toda essa movimentação e a permeabilidade de signos culturais produziram a ressignificação do local em todos os âmbitos e, de modo especial, a fé no Divino, mostrada pela Festa que ocorre todos os anos, quando da passagem de Pentecostes.

O livro “Festividades Cíclicas em Portugal”, de Ernesto Veiga de Oliveira[2], uma publicação da editora Dom Quixote, de 1984, ilustra bem a ideia de brancura da Festa do Divino. Nessa obra, o autor coloca desfilarem as festividades a que ele as chama de cíclicas, as romarias, procissões e festejos populares, por exemplo, São João e o carnaval. As romarias são vistas por Oliveira (1984) como pressuposição de uma mordomia, confraria ou comissão, constituída de regras bem elaboradas, que têm a seu cargo a conservação do santuário, celebração, comparência de músicas, diversões bem a moda do que ocorre hoje com Festa do Divino das comunidades quilombolas do Vale do Guaporé.

Le Roy (2002) também contribui com esta abordagem sobre a cor branca da Festa, falando que a confraria do Espírito Santo europeu mantinha a organização com elementos de origem medieval, “exaltava os laços arcaicos e carnais do grupo plebeu que, através de eras, mantivera a continuidade do povo romanês” (LE ROY, 2002, p. 316), como se não houvesse fronteiras entre povos e o tempo.

> A Romanização implicou profundas transformações no ser Igreja no Brasil, tanto no plano de suas lealdades, quanto em seu perfil institucional. Inaugurava-se um tempo de europeização do catolicismo, agora disciplinado por Roma e em busca do seu próprio movimento como corpo místico (SOUSA, 2002, p. 110).

Quando escreveu sobre as fronteiras da romanização nos domínios da festa, Silva (2001) registra que “as festas populares sofreram diversas mudanças a partir da segunda metade do século XIX, em função da nova relação da Igreja Católica com a sociedade brasileira” (p. 55). Principalmente a tolerância com as manifestações calcadas na religiosidade popular, o campo para as ideias liberais, a proibição do tráfico de escravos, o princípio da industrialização brasileira.

A festa do Divino Espírito Santo é uma das várias manifestações da religiosidade católica popularizadas em diversas regiões ocidentais européias (*sic*) a partir da Idade Média. Essa festividade é celebrada cinquenta dias depois da

[2] Estudioso filiado ao Centro de Antropologia Cultural e ao Museu de Etnologia de Portugal.

Páscoa, em comemoração à descida do Espírito Santo sobre os apóstolos (SILVA, 2001, p. 21).

> O programa romanizante teve continuidade e se expandiu nos episcopados de Dom Carlos Luiz D'Amour (1879-1921) e Dom Francisco de Aquino Corrêa (1922-1956). Acompanhando o amplo movimento nacional que procurava reestruturar a Igreja Católica, os mencionados prelados desencadearam um conjunto de estratégias para fortalecer a centralização clerical e adequar as expressões religiosas ao ideal romano. Com o apoio da Santa Sé, a estrutura territorial da Igreja Católica mato-grossense foi redimensionada com a elevação da Diocese de Cuiabá à categoria de arquidiocese, além da criação de diversas paróquias; das prelazias de Registro do Araguaia, de Diamantino, de Guajará-Mirim e de Chapada dos Guimarães; e das dioceses de Corumbá e de Cáceres (MENDES, 2015, p. 184).

As culturas, conjunto de sistemas simbólicos, são constantemente reproduzidas, atualizadas em relação ao presente, onde há uma relação dinâmica entre tradição e mudança. "Toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado, assimilam algum novo conteúdo empírico" (6[3]). A cultura sintetiza a estabilidade e a mudança, o passado e o presente. Na história, realiza-se um diálogo simbólico "entre as categorias recebidas e os contextos percebidos" (7[4]). Esse diálogo entre conceitos culturais e experiência humana leva á transformação por dois caminhos.

Recorrendo ao pensamento de Babha (1998) sobre esse assunto, afirma-se que o deslocamento da diversidade cultural para a diferença cultural produz uma cisão no modo de entender a nossa contemporaneidade, introduzindo, assim, a criação de um espaço cultural híbrido. Espaço em que está o homem plural e híbrido, marcado pela dupla inscrição cultural, pela oposição sujeito *versus* cultura, marginal *versus* estranho, onde ocorre a desestabilização dos essencialismos e ocorre a cisão da tradição e da modernidade.

Nessa abordagem da tradição estão os símbolos do Divino no Guaporé e seus significados. De acordo com Silva e Aosani "A palavra "símbolo" origina-se do grego "*symbolon*", um sinal de reconhecimento. O símbolo é a designação de um fato relativamente desconhecido, mas cuja existência é conhecida ou postulada. O que se percebe no símbolo é uma consciência em busca de outras possibilidades de

[3] Marshall Sahlins, Ilhas de história, p. 181.
[4] Idem, Ibidem.

sentido. Os símbolos nunca foram inventados conscientemente, foram produzidos sempre pelo inconsciente pela via chamada revelação ou intuição. Em vista da estreita conexão que existe entre os símbolos mitológicos e os símbolos oníricos, é provável que a maior parte dos símbolos históricos derive diretamente dos sonhos ou pelo menos seja influenciada por eles. Como a formação de uma religião ou a formação dos símbolos é um interesse do espírito primitivo, tão importante quanto à satisfação dos instintos, o caminho para um posterior desenvolvimento está logicamente indicado: o caminho para escapar do estado de redução é a formação de uma representação de caráter individual[5].

A tradição dos festejos do Divino Espírito Santo é marcada pelo culto e devoção a uma série de artefatos e objetos que simbolizam e nos remetem aos conceitos de sacralidade, realeza e abastança, importantes e difundidos no catolicismo ibérico desde a Idade Média.

Mariano (2012) divide os símbolos em três grandes grupos: “símbolos do conjunto alimentar (pão, carne e vinho); símbolos do culto católico (pomba e línguas de fogo), e símbolos do modelo imperial (império, coroa, cetro, estandarte e bandeira)”[6]. O culto aos objetos sagrados e símbolos do Divino têm passado secular e, segundo Costa (2008, p. 21) podem remeter a anterioridades pagãs. “A festa cíclica, fruto de uma constante revitalização, ao contrário, representa uma concepção circular, que subverte a ordem estabelecida, destituindo de sentido os habituais enquadramentos, baseados na distinção entre sagrado e profano”[7].

No vale do Guaporé, as irmandades do Divino possuem um conjunto importante de objetos sagrados cuja simbologia remete ao catolicismo colonial e a aspectos populares e regionalizantes da devoção. Para o conjunto alimentar proposto por Costa e Mariano, observamos que no lugar da devoção ao pão e ao vinho, ocorre um apreço tanto religioso quanto profano aos banquetes. As reuniões alimentares são pontos importantes da devoção, sejam pelo fato de se oferecer alimentos aos devotos, remeiros, promesseiros, corte e salveiros do Divino, seja pelo fato de que tal oferta, mais do que aos devotos, destina-se a agradar ao próprio

---

[5] SILVA, Emanuel Natã da e AOSANI, Tânia Regina. A simbologia em conjunto com a trajetória dos arquétipos, história e definições em psicologia. Pp. 2,3,4. Disponível em: http://www.symbolon.com.br/artigos/O-SIMBOLO.pdf.

[6] MARIANO, Fabiene Passamani. A simbologia do Divino Espírito Santo. II Colóquio de Artes e Pesquisas do PPGa/UFES, 2012. Disponível em: file:///C:/Users/positivo/Downloads/7752-17926-1-PB%20(1).pdf.

[7] COSTA, Antonieta. O Culto do Espírito Santo/The Cult of the Holy Spirit. Lisboa: Ésquilo, 2008.

Divino. Os banquetes ocorrem em todos os locais por onde passa o batelão. Esse contexto alimentar nos remete a princípios bíblicos, expressos nas práticas da hospitalidade e da generosidade, como se pode ver em textos diversos da Bíblia, tais como: Gênesis 18:3-5; Lucas 10:7; Romanos 12:13 e Hebreus 13:2. Por outro lado, o banquete e as ofertas de alimentos firmam alianças e correspondem a práticas de acolhimento de viajantes coloniais.

Aos banquetes, que servem comidas regionais e populares, acrescentam-se as esmolas e oferendas, que podem ser em dinheiro, bebidas para abastecer o batelão e viabilizar outras refeições, carnes, peixes, biscoitos e outros alimentos.

Os alimentos que compõem os banquetes têm caráter regional e são oferecidos de forma abundante. Existe uma hierarquia em sua apresentação e consumo. Peixes regionais, farinha de mandioca, mandioca cozida ou frita, farofas, molhos, arroz são a base dessas refeições. A isso, acrescentam-se carnes de aves (galinhas) e de gado bovino. A oferta de carne suína também ocorre, notadamente, nas comunidades do lado boliviano, que produzem a patasca, além dos massacos e parrilhadas. Em outros tempos, ofereciam-se carnes de caça, notadamente de tracajás, tartarugas e ocasionalmente outros animais silvestres como a paca, o veado e a anta. Com as limitações atuais impostas pela legislação ambiental e a rarefação da caça, tais costumes ficaram no passado. As carnes, entretanto, são um símbolo de fartura e poder de quem oferta o banquete.

As bebidas variam em função das posses do ofertante. Em sua maioria são oferecidos sucos de frutas da estação, chicha, refrigerantes e, em alguns casos vinho, que é servido aos membros do batelão e aos membros da irmandade presentes ao banquete, sempre em doses moderadas.

Na hierarquia da alimentação, serve-se, em primeiro lugar aos membros da Corte do Divino, aos remeiros, salveiros e outros participantes do batelão. Ao mesmo tempo são servidos os membros das Irmandades do Divino, a família do ofertante e por fim todos os presentes.

A oferta do banquete e de outras refeições como os cafés matinais e lanches, exige grande esforço por parte do ofertante e de sua família. Ao longo do ano, são reservados animais da criação familiar para o abate no dia do banquete, a pesca é intensificada por ocasião da chegada do batelão e a compra de alimentos não produzidos pela comunidade exige recursos extras que devem ser poupados e

disponibilizados de forma a oferecer fartura e qualidade da alimentação. A dedicação e empenho no sucesso das ofertas alimentares contribuem para o prestígio social do ofertante. Ao término da visita do batelão à localidade é comum, ainda, que os ofertantes dos banquetes abasteçam o batelão com algum provimento alimentar, capaz de assegurar a saciedade de seus membros até que se chegue ao próximo destino.

Bernardes nos lembra que: "Nas antigas festas do Divino, após as celebrações religiosas e a saída do cortejo rumo à Casa do Império, as pessoas se dirigiam para um local especialmente preparado para a realização dos bailes e onde eram servidas comidas e bebidas. Posteriormente, os festejos foram transferidos para o pátio da Igreja Matriz, que após as celebrações religiosas, fechava suas portas e a festa continuava nos arredores. A igreja é considerada para o homem religioso como um espaço sagrado, assim como os símbolos envoltos nas celebrações religiosas"[8]. Nas comunidades guaporeanas, os banquetes e os "dançaraus" ocorrem nos terreiros das casas dos ofertantes ou em áreas contiguas às capelas, quando essas existem.

Para além dos banquetes, a "visita do Divino" às comunidades é marcada pela apresentação dos objetos de culto e sua veneração pelos membros da comunidade. O respeito devocional é elemento essencial Entre os símbolos religiosos propriamente ditos estão a "Pomba", as "línguas de fogo" e as muitas fitas devocionais que serão beijada e receberão genuflexões e gestos de adoração e respeito por parte dos devotos.

A pomba do Divino é uma peça metálica lavrada em prata, do tamanho aproximado de uma rolinha (*Columbina talpacoti*) que fica na parte superior do cetro. No imaginário católico, desde o cristianismo primitivo a pomba branca foi associada ao Divino Espirito Santo e sua manifestação é atestada em passagens bíblicas como: Lucas 1, 26 a 38; Marcos 1, 10, Lucas 3, 21 e 22, João 1, 32 e 33 e Mateus 3, 16.

Presente em representações das camisas, bandeira e outros artefatos, de uso ou de culto encontramos as representações das "línguas de fogo", uma das formas bíblicas de manifestação do Espírito Santo, Atos 2, 1 a 4. As línguas de fogo são

---

[8] BERNARDES, Juliano. O divino e o profano: a inserção de novos discursos na festa do Divino Espírito Santo em Barra Velha SC. P. 4. Disponível em: http://www.portaldodivino.com/divino_e_profano_barravelha.pdf.

representações pintadas, ou mais raramente bordadas em bandeiras e roupas de uso dos membros das equipes do batelão. Está, ocasionalmente, presente na bandeira, lenços de cabeça dos remeiros e promesseiro, camisetas das equipes e da irmandade e em toalhas de altar. Entretanto sua apresentação é menos comum do que a da Pomba e não recebe as mesmas honras de culto que a pomba lavrada em prata recebe.

As fitas que ornamentam e escondem o cetro e a coroa são outro objeto de culto específico. Servem para a ornamentação dos principais símbolos do Divino e são ofertadas por devotos. Devem ser cuidadas e tratadas por pessoa específica da Irmandade, encarregada de lavá-las, passá-las e, quando necessário substituí-las. As fitas são o alvo da prática devocional do beijo. Simbolizam as graças alcançadas e dispensadas pelo Divino. Suas cores representam ainda os dons do Espírito Santo. As principais cores são o branco ou prata, azul claro, azul escuro, roxo, vermelho, amarelo ou dourado e verde. Sua presença abundante e multicolorida nos símbolos como o cetro e a coroa, reafirmam a abundância de graças e bênçãos do Divino a seus devotos. De acordo com o site Padrão dos festejos do Divino de Mogi das Cruzes as cores correspondem especificamente aos dons divinos assim temos:

Cor		**Simbolismo**
01	Branco ou Prateado	Entendimento, pureza
02	Azul Claro	Sabedoria
03	Azul Escuro	Piedade
04	Roxo	Temor de Deus
05	Vermelho	Fortaleza
06	Verde	Conselho
07	Amarelo ou Dourado	Ciência

A exposição dos símbolos sagrados exige ainda a montagem de altares especiais, que podem ser domésticos, quando em visita às casas dos devotos ou nas capelas e igrejas. Os altares são mesas cobertos com toalhas brancas ou brancas com vermelho, bordadas ou pintadas com as representações simbólicas do Divino Espírito Santo. Podem ter almofadas brancas e douradas para o repouso dos símbolos, fitas para os beijos devocionais e velas acesas sobre castiças ou pires para iluminar o Sagrado. À sua frente podem ser colocados genuflexórios ou tapetes para que o devoto se ajoelhe e faça suas orações, pedidos e promessas.

Os símbolos reais ou monárquicos completam as representações do Sagrado e sua interação com o político no imaginário litúrgico da devoção. São eles a coroa e o cetro, ambos confeccionados em prata lavrada, e a bandeira. Ao lado desses objetos ainda se destacam os personagens que os ostentam: o imperador, a imperatriz e o alferes da bandeira.

A Coroa tem o mesmo modelo da coroa dos reis de Portugal. De acordo com Mariano (2012, p. 340) “A Coroa e o cerimonial da Coroação dão ênfase à simbologia da delegação de poderes ao homem comum, por meio do papel desempenhado na realização da Festa.” A Coroa representa o poder e a instância sobrenatural e humana desse poder. É a representação do sagrado e do político. A peça é composta por quatro hastes que se encontram ao centro onde repousa uma esfera metálica que representa o mundo e é encimada por uma pomba que representa o Divino e seu poder absoluto.

O Cetro é um bastão metálico lavrado em prata, encimado pela mesma pomba que representa do Divino Espírito Santo. É outro símbolo ostensivo do poder monárquico e que ganha dimensões sagrada na medida em que o poder da realeza divina também se presenta pelo cetro na mão de Deus. O bastão real é também utilizado pelas aristocracias africanas, como ressalta Mello e Souza (2002, p. 221): “Ao lado de mantos, cetros e coroas, emblemas de origem portuguesa e insígnias de poder que representavam ideias e sentimentos que transcendiam a sua materialidade, bastões de mando, comuns na África Centro-Ocidental, eram minkisi que incorporavam qualidades da entidade divina representada, e com a qual eram meios de contato.”

A bandeira é outro elemento simbólico de enorme representação no culto ao Divino. Afixada em um mastro empunhado pelo Alferes da Bandeira, ela percorre as ruas, caminhos e povoados das localidades guaporeanas, anunciando o Sagrado que visita a terra e coletando donativos e esmolas e inspirando a devoção. Sua cor, geral mente é o vermelho, representando a realeza, tanto da monarquia humana quanto a Divina e a fortaleza que advém desse poder. A bandeira é, em si, um símbolo da autoridade, soberania e do poder constituído, reconhecido e estabelecido. Ela possui uma representação da Pomba do Divino Espírito Santo e o mastro que a sustenta também é adornado com fitas coloridas, da mesma forma que o cetro, a coroa e a pomba. Quando o festejo chega ao seu destino final é erguido

um grande mastro, obtido de um único tronco, normalmente de açaí (*Euterpe oleracea*) com vários metros de altura. As cerimônias de corte do mastro, sua decoração e levantamento marcam o ponto alto das celebrações religiosas. A bandeira é hasteada e armada, de forma a ficar plenamente visível.

Ainda se destacam como símbolos regionais específicos da Festa do Divino no Guaporé, o Batelão que é uma embarcação de fundo chato, com pequeno calado (1,20m) própria para operação próxima às margens e em águas de rios, tradicionalmente movido a remo ou vela e, atualmente podendo ser equipada com motor de propulsão ou não. O batelão foi a embarcação utilizada pelos colonizadores nas monções do norte e destinava-se aos transporte de cargas de produtos diversos, passageiros e suprimentos. O batelão do Divino ostenta duas pequenas canhoneiras, na proa e popa, fazendo clara alusão ao período colonial quando as embarcações oficiais do Guaporé tiveram suas defesas reforçadas pelo Capitão General Rolim de Moura, com as chamadas pecinhas de amiudar ou ronqueiras. Essas canhoneiras são disparadas regularmente pelo salveiro, marcando as grandes horas do dia e ao se aproximar de uma comunidade, como forma de anúncio de sua chegada. Possui uma cobertura de palha verde trançada e ostenta as bandeiras do Brasil e da Bolívia.

> De um lado age o componente individual, o homem, que faz uso de forma particular dos símbolos disponíveis, dos conceitos historicamente determinados, os quais possibilitam uma ordenação e apropriação das coisas. De outro lado age o mundo com suas razões próprias, transformando as categorias tradicionais, que nunca o abrangem completamente. Assim, o conceito é duplamente modificado quando entra em contato com o contexto empírico, pelo uso que o indivíduo faz dele e pelas determinações do mundo. Os conceitos, símbolos culturais historicamente determinados, possibilitam uma ordenação e apropriação das coisas, embora nunca as abarquem completamente, além de sofrerem constante mutação. A cultura também está em constante transformação, pois se compõe do conjunto de conceituações socialmente conformadas e sujeitas a constantes alterações decorrentes das ações dos indivíduos sobre o mundo e das determinações concretas deste (SOUZA, 1994, p. 18).

Os elementos brancos também figuram aqui no Brasil, em Parati, no estado do Rio de Janeiro.

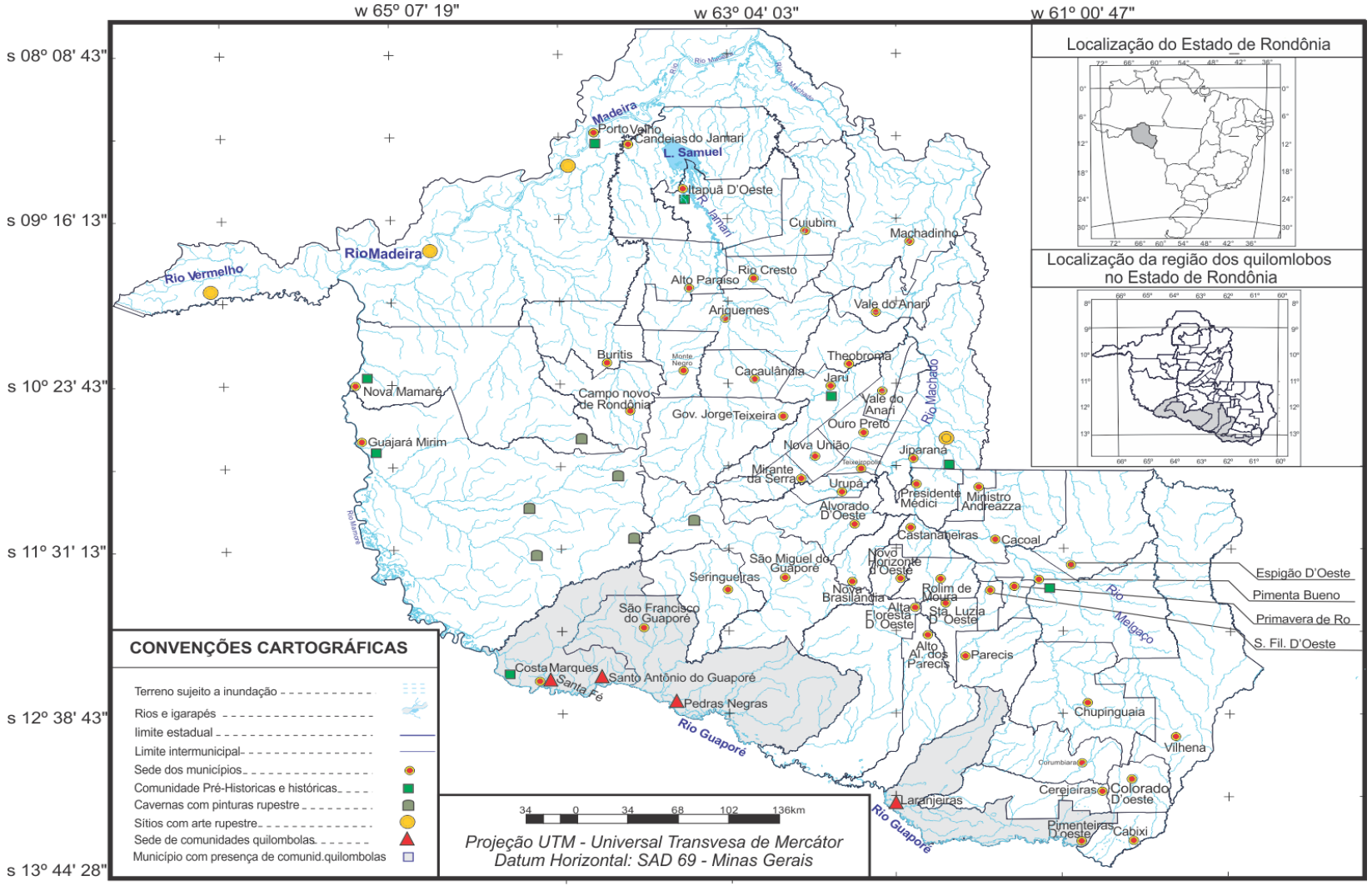
> Na festa do Divino de 1991, enquanto a cidade era tomada pelas procissões, pelas bandeiras vermelhas, pelas senhoras carregando velas, pela banda e folia, enquanto o “mafuá” armado na praça sublinhava nossas semelhanças com países asiáticos e africanos, um estranho casal chamava a atenção de todos, numa espécie de paradigma do processo ali em curso. Ele, muito branco, magro, alto, braços todo tatuado, vestido de preto, com pesadas botinas; ela, o mesmo biótipo, tatuagens equivalentes, um longo vestido de batique preto e vermelho-sangue, e longos cabelos de vermelho tão intenso quanto o do vestido, às vezes solto, às vezes preso em um coque, que não atenuava a estranheza de sua figura, sobressaindo-se pela diferença, em meio ao cenário colonial, à festa tradicional. Numa praça de Amsterdã certamente passariam desapercebidos, entre uma multidão de tipos parecidos com eles, mas ali eram apontados por onde passavam, por entre cochichos e olhares que os estudavam com minúcia. A presença de visitantes estrangeiros, muitas vezes facilmente identificáveis pela cor da pele e dos cabelos, pelo eito de se vestir, é forte na cidade, indicando que está integrada em algum circuito de turismo internacional, seja de pessoas interessadas em aspectos mais genuínos do país que visitam, seja de pessoas atraídas pela bela costa e exuberante mata, e ainda pela fama de sua cultura pitoresca, fiel a tradições antigas (SOUZA, 1994, pp. 209-210).

Isso denota que a cor branca da Festa do Divino matiza-se de diversas e diferentes formas pelo Brasil afora, mas predominando a “cor” dos rituais e de elementos que compõem esse festejo ao mesmo tempo tão nobreza e tão povo. Nobreza porque tradição. Povo porque popular, manifestação de comunidades dos quilombos das margens do Rio Guaporé. Nestas os elementos marcantes são de continuidade da fé, vivida por experiências no aquém do Atlântico, pela escravidão, colonização e migração de comunidades negras.

2.3 CENÁRIOS DA FESTA DO DIVINO

Os cenários da Festa do Divino Espírito Santo são plurais, considerando o itinerário, principalmente de uma parte dos festejos - a romaria. Esta é flutuante e percorre vários quilômetros pela hidrovia do Guaporé.

Figura 3 - Mapa das localizações da Festa do Divino Espírito Santo



Fonte: Martins (2017)

Os festejos religiosos, não só os de louvor ao Divino, eram realizados em várias localidades da capitania de Mato Grosso. Nas fortificações militares, os soldados promoviam missas cantadas, com fogos e tiros de artilharia. No Forte do Príncipe da Beira, por exemplo, no ano de 1787, promoveram a festa do Divino Espírito Santo, participando vários soldados e moradores vizinhos à guarnição (SILVA, 2015).

A Festa teve e tem cenário privilegiado, sendo o rio Guaporé o seu palco. Em medida diversa, de acordo com a modalidade, nela estão presentes aspectos expressivos do universo cultural dominante, imbricados em elementos próprios da cultural popular, suas tradições, símbolos e práticas, traduzindo-se num local de encontro e lazer (SOIHET, 2008).

Figura 4 – Rio Guaporé na fronteira Brasil-Bolívia

Fonte: Adamy, 2010.

Essa via fluvial, o Rio Guaporé, é parte do local em que as cenas da festa acontecem. O trecho visto na figura fica na altura da fazenda Pau d'Óleo.

Ao chegar ao Vale do Guaporé, em Vila Bela da Santíssima Trindade, a Festa do Divino é adotada pelo negro que passa a integrar as comunidades e a celebrar junto com o branco. Antes, porém, já era celebrada nesse local a festa dde São Benedito. No que se refere à cultura, podemos afirmar que essa Festa possui apelo popular e é, ainda hoje, atração turística na região. Consiste numa celebração realizada no dia de Pentecoste, exatamente 42 dias depois da Páscoa, com um

conjunto de rezas, ladainhas e apresentações alegóricas, com procissão e com a coroação do “imperador e da imperatriz do Divino”.

O cenário inicial foi, então, Vila Bela da Santíssima Trindade, estado do Mato Grosso, de onde a festa migrou para o Vale do Guaporé e hoje percorre caminhos em suas andanças pelas águas de rios que compõem território hidrográfico do estado de Rondônia.

> As raízes históricas da festa do Divino em Rondônia estão intimamente ligadas aos festejos religiosos feitos em Vila Bela da Santíssima Trindade, em Mato Grosso, quando no ano de 1894 os quilombolas Manoel Fernandes Coelho e Antônio Gomes, juntamente com outros devotos, reivindicaram a criação da festa para o Vale do Guaporé, trazendo, para tanto, a Coroa do Divino para comunidade de ilha das Flores (SILVA, 2015, p. 148).

As orações, danças, sons de instrumentos, a bandeira (a pomba) e outras ornamentações tanto nas vestimentas dos fiéis quanto no espaço em que é realizada constituem a homenagem ao Divino Espírito Santo. Esses elementos compunham o evento tanto na irmandade branca quanto compõem hoje na irmandade negra. A preparação da romaria é parte já da festa. Abreu, quando estudou esta manifestação popular diz que são oito ingredientes.

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

Essa manifestação cultural religiosa, no Vale do Guaporé, compreende dois períodos: o preparatório [um ano antes da festa] e a realização do festejo que dura em torno de 40 dias, quando o batelão navega todo o rio e termina a peregrinação na povoação local, sede do festejo. Todas as práticas devocionais, os ritos e as tradições são representações da cultura popular, que confirmam também a teoria da concepção de territorialidade imaterial, de identidade individual e coletiva, bem como a real e simbólica.

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

Se para Abreu (1999), não é fácil estabelecer um contorno semântico para o conceito de cultura, ainda que registre haver na palavra a ideia de valor e idealizações, considera ser controverso o conceito. Com base nisso e na leitura que fizemos de Domingues (2011), consideramos cultura popular negra como a prática paradoxal e ambivalente de consentimentos, de certas oposições e, por que não dizer, de encontro do autêntico com o inautêntico.

O compromisso que as irmandades têm com o Divino Espírito Santo estabelece que dividam cargos “administrativos”, coroem um personagem, rei e uma rainha, diferente a cada ano e tornam a festa ainda mais popular, as visitas, o acompanhamento do cortejo por diferentes pessoas de diversas idades e com tarefas no evento é costume nas irmandades e assim desenham o cenário do festejo.

O Vale do Guaporé é um espaço resultado da ação social, do ponto de vista histórico, contribuiu para o desenho de fronteiras, no aspecto geográfico e, nesse caso, é espaço físico, com uma multiplicidade de paisagens naturais, em que o rio é o principal elemento importante onde se configuram redes e circuitos como vias de acesso, vilas, comércio, e onde se instalam indivíduos. O Vale é o espaço em que um povo quilombola exerce sua fé, vive a sua cor e o seu imaginário.

Isso permite registrar o que se entende por territorialidade, cujo sentido encontra em Howard (*In*: Santos, 2001) a ideia de que é “conduta característica adotada por um organismo para tomar posse de um território e defendê-lo contra os membros de sua própria espécie”. A manifestação da fé no Divino, com a realização da festa, é uma maneira de tomar posse.

Hall, quando fala de territorialidade descreve-a assemelhando-a “a uma bolha invisível, que limita espaços individuais, atuando como uma linguagem silenciosa, acompanhando os indivíduos como “territórios” portáteis pessoais, cujos limites variam segundo a percepção e o uso de um espaço enquanto um componente

cultural especializado” (*In*: SANTOS, 2001, p. 14). É essa ideia de territorialidade, defendida por Hall, que nos interessa quando formos tratar da Festa do Divino, evento cultural religioso que, do nosso ponto de vista, é um território, em cuja “região”, pertencia e pertence aos quilombolas.

> A presença de quilombolas às margens do Guaporé pode ser explicada a partir do processo de abandono da região pelas elites brancas. Não havendo mais necessidade de esconderem-se em áreas menos acessíveis, as populações quilombolas da região do Riozinho e do São Miguel, afluentes do Guaporé, mudaram-se para as suas margens, tornando-se visíveis e estabelecendo-se como pequenos proprietários, agricultores e extrativistas. Em finais do século XIX, essa população negra vinculava-se ao município de Vila Bela da Santíssima Trindade, também marcado pela predominância absoluta de uma população negra, de procedência escrava[9]. Santo Antônio do Guaporé esteve vinculado ao município de Vila Bela até a criação do município de Guajará-Mirim, em 1928 (TEIXEIRA, 2004, p. 41).

A presença dos negros se dá, plenamente, ou seja, há mais visibilidade, a partir de quando o branco começa a abandonar a região, pela decadência da mineração, responsável pelo povoamento do distrito de Mato Grosso. Essa presença contribuiu para que resistissem tanto dentro do corpo social branco, como favoreceu a resistência cultural ao processo de enegrecimento de práticas brancas, isto é, redefinição de formas brancas no domínio de diversas esferas da vida social, para inserção de práticas negras. É caso de, por exemplo, organizações religiosas como irmandades do Rosário e de São Benedito (BANDEIRA, 1988). No caso do Guaporé rondoniense, o festejo está muito mais vinculado ao período da borracha e da poaia do que ao da mineração.

A Ilha das Flores, no rio Guaporé, era o local de realização da festa até 1932, estima-se que desde 1894, apenas este local tenha sido sede dos festejos do Divino. Era nesse ambiente que a posse da Coroa, do Cetro, da Bandeira, do Livro de Atas e Arca de Madeira e o início da prática e devoção à Coroa em Ilha das Flores, no vale do Guaporé. Em 1934, foi para o Distrito de Rolim de Moura. E a partir de 1937 a festa passa a ser realizada em vários locais como Pedras Negras,

---

[9] A presença de negros na região do Guaporé é citada em todos os documentos inerentes à região. Sobre o caso específico de Vila Bela da Santíssima Trindade, o trabalho mais completo, disponível até o momento, é o de Maria de Lurdes Bandeira, intitulado: Território negro em espaço branco, publicado pela Editora Brasiliense em 1988.

Limoeiro, Costa Marques, Pimenteiras, Versalhes (Bolívia), mas sempre passando em todos os povoados do Guaporé que aguardam com ansiedade a “passagem da Coroa do Divino Espírito Santo”. A cada ano é escolhido um local para sediar a festa (CRUZ, 2012).

Esses locais passam a ter convivência das comemorações ao Divino com a religião tradicional, o catolicismo, tem significativa penetração no território guaporeano, notadamente nas comunidades negras e com relativa presença nas comunidades bolivianas, assunto sobre o qual será tratado seção quatro desta dissertação.

Parece ser a missionação do centro-ocidente africano se repetindo em menor escala com prática da festa, organizada pelas irmandades quilombolas, que saem de lugarejo a lugarejo levando a mensagem de fé, ensinamentos, retornando, depois de cumpridos os rituais, no ponto inicial.

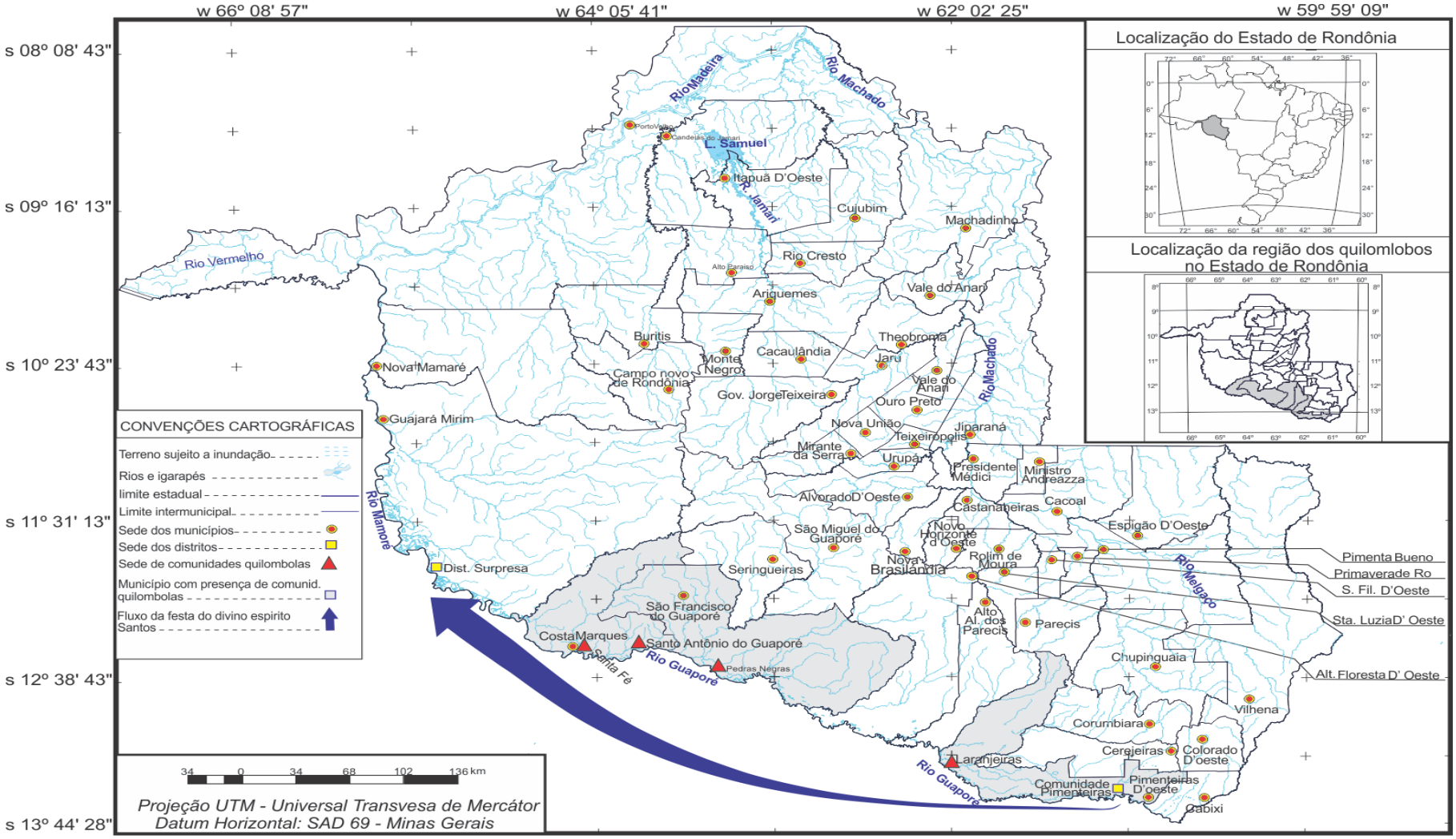
Enquanto os missionários fortaleciam o catolicismo e difundiam a ideias de poder e da cultura branca, a Festa do Divino, no Vale do Guaporé, faz uma contraimitação, retransmitindo ensinamentos missionários, sim, mas acrescentando contribuições particulares, específicas da irmandade negra.

A Festa do Divino se caracterizou andarilha, andando a cada ano num itinerário mutante, ora sobre as águas no Guaporé, ora terrestre, sendo aquele curso o de maior extensão nas águas do rio Guaporé.

2.4 ITINERÁRIOS DA FESTA

O mapa abaixo mostra o trajeto da festa e também as sedes das comunidades quilombolas em Rondônia, marcadas com um triângulo na cor vermelha. Descreveremos no item 3.3 alguns percursos da romaria bem como os lugares de chegada do Batelão.

Figura 5 – Itinerários da Festa do Divino Espírito Santo



Fonte: Martins (2017)

A romaria fluvial do Divino Espirito Santo, venerado no Vale do Guaporé pelas comunidades ribeirinhas do Brasil e Bolívia, passa por vários municípios. É o desfecho da manifestação religiosa que tem a fé como sustentáculo, ao mesmo tempo em que renova a esperança de dias melhores para estes povos remanescentes de quilombolas.

São homens e mulheres que ficam protegidos das eventuais tentações, longe das famílias. Dedicam-se dia e noite às orações e cânticos para que as promessas feitas pelos devotos sejam atendidas pelo Espírito Divino. A romaria fluvial visita as comunidades para renovar a fé e manter a chama da esperança entre os ribeirinhos. A procissão fluvial é a manifestação da fé plena do Divino, uma fé que mune os romeiros de coragem a ponto de ignorarem eventuais riscos oferecidos pelo rio.

Todas as práticas devocionais, os ritos e as tradições são representações, nos termos de Chartier (1990), mencionados anteriormente. Confirmam também a teoria da concepção de territorialidade imaterial, de identidade individual e coletiva, bem como a real e simbólica. É nesse contexto, como diz Maingueneau (2011), não necessariamente um ambiente físico, o momento em que os quilombolas praticam a fé, sentem fortalecidos, escolhem e adotam o lugar de sua enunciação.

O percurso feito pelos membros da romaria do Divino Espírito Santo é hoje com o Batelão, puxado pela Chata (barco).

2.4.1 De Porto Rolim a Pimenteiras

Porto Rolim fica em terras pertencentes ao município de Alta Floresta do Oeste, próximas ao município de Costa Marques, em Rondônia. Em maio de 2015, o jornal online Extra de Rondônia, publicou uma matéria, intitulada “Festa do Divino é comemorada por fiéis em Pimenteiras”, comentando que a cidade de Pimenteiras recebeu centenas de fiéis que estão participando da tradicional festa do Divino Espírito Santo, começou no domingo de Páscoa, depois de ter saído o Batelão do Divino da localidade de Porto Rolim (Rolim de Moura do Guaporé) no Rio Mequéns, rumo à cidade de Pimenteiras D’Oeste.

Silva (2015), quando realizou estudos sobre os festejos do Divino, registrou que após o desembarque da tripulação do Batelão no porto, prontamente ornamentado da ilha de Rolim de Moura do Guaporé, os foliões conduzidos pelo

Mestre saudavam a comissão de organizadores (Imperador, Imperatriz, Capitão do Mastro e Aferes da Bandeira) da festa do Divino Espírito Santo e a multidão de devotos vindos de várias partes de Rondônia e de outros Estados brasileiros, com cânticos e louvores.

Nesse cenário, os símbolos eleitos como sagrados da festa, trazidos pela romaria, recebem a adoração dos devotos que, ajoelhados, vão ao encontro da Coroa, do Cetro e da Bandeira do Divino, para reverenciá-los e receber as bênçãos desejadas.

Figura 6 – Batelão em Pimenteiras D'Oeste

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

O Batelão da imagem ainda era movimentado pela força física, conforme pode ser visto, de homens com vestimentas iguais, confeccionadas especialmente para a celebração daquele ano. É nessa embarcação que estão os símbolos (Coroa, Cetro, e Bandeira) da Festa do Divino, que são conduzidos, em solo, em forma de procissão pelos antigos Imperador, Imperatriz, Alferes da Bandeira e Capitão do Mastro. Salienta-se que o reinado do novo Imperador, Imperatriz, Alferes da Bandeira e do Capitão do Mastro vai durar até acontecer novamente os festejos do Divino na comunidade (SILVA, 2015).

Figura 7 – O mastro

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

Esses símbolos ritualísticos, no universo religioso da festa do Divino celebrada do Vale do Guaporé, pautam-se na simbologia que estes objetos sacros representam para o devoto. “O universo simbólico é sem dúvida o que orienta uma das mais significativas manifestações populares brasileiras que se tem conhecimento até hoje” (CHAVES, 2010, p. 5).

Segundo a reportagem, nesse ano comemorava-se 121 anos da festa, com procissão e missas no calendário da programação religiosa. É um festejo dos mais antigos da Amazônia, sendo superado apenas pelo Círio de Nazaré, em Belém do Pará. Ao contrário de similares que acontecem em vários estados brasileiros, no Guaporé não existe cavalhada ou luta entre “mouros” e “cristãos”, sendo o deslocamento feito todo por via fluvial.

O batelão, nesse sentido, é um elemento importante na festa, é uma embarcação, antigamente sem motor, movimentada por remeiros, em geral jovens, moços e moças cujas famílias fizeram promessas ao Divino.

> Antes de iniciar a viagem, o Imperador manda cobrir o Batelão de folhas de palmeira tenras e pintá-lo de cor amarela. Essa cobertura deverá ser renovada quantas vezes for necessário. O mestre acompanha meninos cantores, chamados “foliões”. Enquanto esses cantam hinos ao Divino, saúdam os que recebem em suas casas a Bandeira, a Coroa e o Cetro (PRATES, 199, p. 21).

O formato da preparação do Batelão segue praticamente os mesmos moldes. O salveiro viaja na proa do barco e tem a missão de anunciar a chegada do Batelão, o que é feito com tiros de canhão. Na popa estão as bandeiras do Divino, do Brasil, do Estado de Rondônia e da Bolívia.

O tamanho do barco comporta mais ou menos 50 pessoas que, durante quarenta dias, enfrentam um sol intenso e, às vezes, muita friagem e desconforto, “tudo por amor ao Divino”. Os viajantes, em certas ocasiões, tomam bebidas alcoólicas, mas se alguém exagera nessa atitude, o encarregado pode cobrar respeito aos romeiros do Batelão e ao Divino e, no próximo povoado, deixar aquele desobediente ao regulamento (PRATES, 1989).

É nos últimos dias da Semana Santa que acontece a reunião para combinar a saída do Batelão. O itinerário e onde o cortejo de cantores, remeiro e participantes passará em busca de donativos. Definido isso, já na viagem, o Batelão percorre localidades ribeirinhas, de gente pobre, casas pequenas nas margens do rio Guaporé.

2.4.2 De Pimenteiras a Porto Murtinho

A Festa do Divino sai do Porto de Rolim a Pimenteiras D’Oeste, logo após a Semana Santa, época em que o Batelão do Divino, equipado, inicia a peregrinação.

Segundo a Secretaria Municipal de Turismo de Pimenteiras do Oeste – *SEMTUR*[10]*, a* verdadeira trajetória do Batelão compreende o percurso Pimenteiras/Guajará-Mirim/Pimenteiras, totalizando mais de dois mil e quinhentos quilômetros de percurso por sobre as águas dos rios Guaporé, Mamoré, São Miguel e Cautário, inclusive o braço de rio que vai dar na localidade boliviana de Piso Firme.

Essa extensão do trecho navegado se adiciona a muitos quilômetros percorridos por terra durante as peregrinações pelas ruas e veredas de todos os povoados ribeirinhos, bem como cidades como Costa Marques, Pimenteiras e Cerejeiras. Os números que envolvem a Festa do Divino do Vale do Guaporé são impressionantes. Em 2013, comemorou-se o 119º desde o início da Tradição, que as

[10] Dados extraídos de http://rondoniatualidades.com.br/festa-do-divino-espirito-santo-no-vale-do-guapore.

Irmandades do Divino cumpriram sua missão e propósito de homenagear o Divino Espírito Santo como Protetor do Vale do Guaporé.

Nesse trecho, devotos e promesseiros acolhem o batelão em todas as localidades do rio, seja na Bolívia ou no Brasil, onde a romaria leva a presença consoladora do Divino, em seus símbolos sagrados da Bandeira, o Cetro e a Coroa que o representam.

São 40 dias de peregrinação e cinco dias de festejo. Cerca de 40 promesseiros fazem 37 paradas em diferentes comunidades às margens do Guaporé, no barco, para levar aos fiéis os símbolos sagrados, como a Coroa de Prata e a Bandeira do Divino.

2.4.3 De Porto Murtinho a Surpresa

A romaria fluvial do Divino Espirito Santo, venerado no Vale do Guaporé pelas comunidades ribeirinhas do Brasil e Bolívia, passou pelo município de Costa Marques e chega à localidade de Porto Murtinho, em São Francisco do Guaporé. É o desfecho da manifestação religiosa que tem a fé como sustentáculo, ao mesmo tempo em que renova a esperança de dias melhores para estes povos.[11]

Em Porto Murtinho, após os atos litúrgicos que expõem o Espírito Santo como caminho para chegar a Deus, o grupo que conduz a romaria no batelão encerra o período de regras rigorosas que foi cumprido nos últimos 40 dias.

Segundo a Secretaria de Comunicação de Rondônia[12], o ponto alto da romaria é Porto Murtinho, de onde o cortejo sai no Domingo de Páscoa, porque é partir desse domingo que se começa a contar os dias de Pentencostes. A localidade fica preparada para a acolhida. As casas são pintadas, bandeirinhas estão em todas as ruas e barracões são preparados para servir como refeitórios e cozinha. É lá que acontece, após cumprida toda a liturgia, a grande festa, com direito a baile, comidas e bebidas.

Rondônia, hoje, possui seis comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares: Santo Antônio, Pedras Negras, Forte Príncipe da Beira, Santa Fé e Laranjeiras e a Comunidade Quilombola de Jesus, situada na

---

[11] Informações disponíveis em: http://www.rondonia.ro.gov.br/2016/05/115762/.

[12] Dados disponíveis em: https://painelpolitico.com/festa-do-divino-fortalece-religiosidade-no-vale-do-guapore/.

beira do Rio São Miguel, acima dos territórios quilombolas de Santo Antônio e vizinho dos indígenas Miquelenos e Puroborá (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES), além de Porto Rolim, Tarumã, Santa Cruz.

A maioria dos festeiros é oriunda de negros das comunidades Quilombolas guaporeanas tem origem em um grande contingente de populações negras que foi “esquecido” no Vale do Guaporé, no século XIX, depois que o ouro ficou escasso. Vieram de Vila Bela de Santíssima Trindade, instalaram-se às margens do Rio Guaporé. Apesar de ainda terem muitas carências devido a um processo histórico, especialmente de infraestrutura, educação e saúde, eles não perdem a alegria de viver. Entre as tradições culturais das Comunidades estão as festas religiosas.

A Festa do Divino Espírito Santo reúne famílias ribeirinhas bolivianas e brasileiras que, em peregrinação, viajam pelos rios Mamoré e Guaporé, os quais fazem a divisa do Brasil e da Bolívia, passando pelas localidades de Surpresa, Costa Marques, Pedras Negras, Rolim de Moura do Guaporé, Pimenteiras, Versalhes, Remanso e Piso Firme, sendo as três últimas na Bolívia. Os devotos vêm passando por todas as comunidades, arrecadando todo tipo de doações, mas, principalmente a de alimentos, para a preparação da festa. A Romaria do Divino envolve ribeirinhos católicos que, nessa época, agradecem as “graças” (milagres) alcançadas. Ora por terem uma cura de familiar doente, ora pela fartura de alimentos, geralmente, peixes e caças, além do sucesso nas vendas de produtos da floresta (essências, raízes, madeira, látex e outros).

SEÇÃO 3

3 OS CAMINHOS METODOLÓGICOS

3.1 TIPO DE PESQUISA

Trata-se de uma pesquisa de natureza exploratória, porque esta proporciona maior familiaridade com o problema e pode envolver levantamento bibliográfico, entrevistas com pessoas experientes no problema pesquisado. É do tipo pesquisa de campo, já que procura o aprofundamento de uma realidade específica. Realizada por meio da observação direta das atividades do grupo estudado e de entrevistas com informantes para captar as explicações e interpretações do ocorrem naquela realidade. É descritiva, cujas peculiaridades estão na utilização de técnicas padronizadas de coleta de dados, no caso, a utilização de entrevista com questões abertas (GIL, 2008).

3.2 CONSIDERAÇÕES ÉTICAS

Tendo em vista as Resoluções do Conselho Nacional de Saúde, de número 466, substituída pela Resolução número 510, do ano de 2016, que regulamentam a realização de pesquisas envolvendo seres humanos, o projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Rondônia no ano de 2015, tendo sido aprovado sob o parecer de número 1.205.919.

3.3 TRABALHO DE CAMPO

O trabalho de campo foi desenvolvido durante três viagens cada uma com duração de 20 dias; realizadas aos municípios de Costa Marques, São Francisco do Guaporé e Pimenteiras. A coleta de dados se deu nos anos 2015, durante a festa, e 2016 durante o mês de fevereiro.

Durante as viagens, foi utilizado um Diário de Campo, no qual eram registrados impressões, informações e descobertas do pesquisador, durante as observações, antes, durante e após as entrevistas.

De acordo com Minayo (1993, p: 100), um Diário de Campo é um instrumento de registro de informações que não sejam o registro das entrevistas formais. Ou seja, observações sobre conversas informais, comportamentos, cerimoniais, festas, instituições, gestos, expressões que digam respeito ao tema da pesquisa. Falas, comportamentos, hábitos, usos, costumes, celebrações e instituições compõem o quadro das representações sociais.

Os encontros com os sujeitos aconteceram nas suas residências, respeitando a disponibilidade de cada um, sendo apresentado o termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE, o qual foi lido pelo pesquisador e pelos sujeitos alfabetizados e, após concordância do sujeito, assinados. (Apêndice 1)

As entrevistas duraram em média 50 minutos, sendo gravadas com autorização dos sujeitos. As perguntas feitas seguiram um roteiro baseado nos objetivos traçados para a investigação.

3.4 A ANÁLISE DE CONTEÚDO DAS ENTREVISTAS

A análise de dados oriundos das entrevistas foi feita através da técnica de análise de conteúdo. Segundo Bardin (2009, p. 38), Análise de Conteúdo é:

> Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos, sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens.

A análise do conteúdo é uma técnica, analisada pelo pesquisador que busca compreender a comunicação e suas características nas mensagens. Ao utilizar esse método, as incertezas serão ultrapassadas. Bardin (2009) destaca três fases importantes para a compreensão e a interpretação dos dados coletados sendo eles: pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados. No caso desta pesquisa, as fases foram organizadas conforme quadro 1.

Na fase de pré-análise, as entrevistas foram transcritas. As anotações de campo também foram organizadas por dia, de modo a constituir o *corpus.* A pré-análise consiste na fase da identificação e organização do objeto de estudo, o que segundo Bardin (2009), estabelece procedimentos específicos na elaboração dos

indicadores que orientarão a interpretação e a preparação formal do material a ser analisado.

Figura 8 - Roteiro para análise de conteúdo

ETAPAS	AÇÕES
1ª fase Pré-análise	• Leitura flutuante: contato com as leituras; • Construção do *corpus* orientado pelos objetivos traçados para a investigação e pelas normas de validade: ✓Exaustividade – cumprimento do planejado; ✓Representatividade – atendimento ao pretendido; ✓Homogeneidade – coerência entre temas, técnicas e interlocutores; ✓Pertinência – adequação do objeto e dos objetivos do estudo.
2ª fase Exploração do Material	• Reorganização das entrevistas em unidades (isolamento dos elementos temáticos); • Reagrupamento das unidades para posterior reanálise – classificação
3ª fase Tratamento dos dados e interpretação	• Inferências com uma abordagem variante/qualitativa (significações e não-inferências).

Fonte: O pesquisador com base em Bardin (1979).

A segunda fase, a de exploração do material e codificação é a elaboração das categorias empíricas para análise. Isso para Bardin (2009) representa as categorias que devem possuir certas qualidades de homogeneidade, possibilitando a interpretação. São elementos indicadores neste trabalho, *a Festa do Divino e as representações identitárias do quilombola*, *as bênçãos recebidas, o rasqueado* e *a Coroa*, bem como assuntos a eles relacionados e tratados perifericamente. Estes indicadores, nomeados por Bardin como unidades temáticas, serviram para a fase analítica em que se estava compreendendo os significados dos símbolos utilizados em todos os rituais da festa.

Para a etapa posterior, em que se pretendeu identificar o quanto a Festa está inserida na identidade dos entrevistados, emergiram do reagrupamento das unidades para reanálise as seguintes categorias de análise: prazer, pertencimento, religiosidade, tradição cultural. Foram essas as unidades temáticas que permitiram desvendar os liames entre a festa e a identidade dos entrevistados. Toda releitura dos depoimentos foi conduzida por estas unidades temáticas.

Após esta fase, que é, segundo Bardin (2009) o momento da intuição, da análise reflexiva e crítica, vislumbrou-se com maior clareza, o quanto o Divino está intrínseco à identidade dos que O festejam.

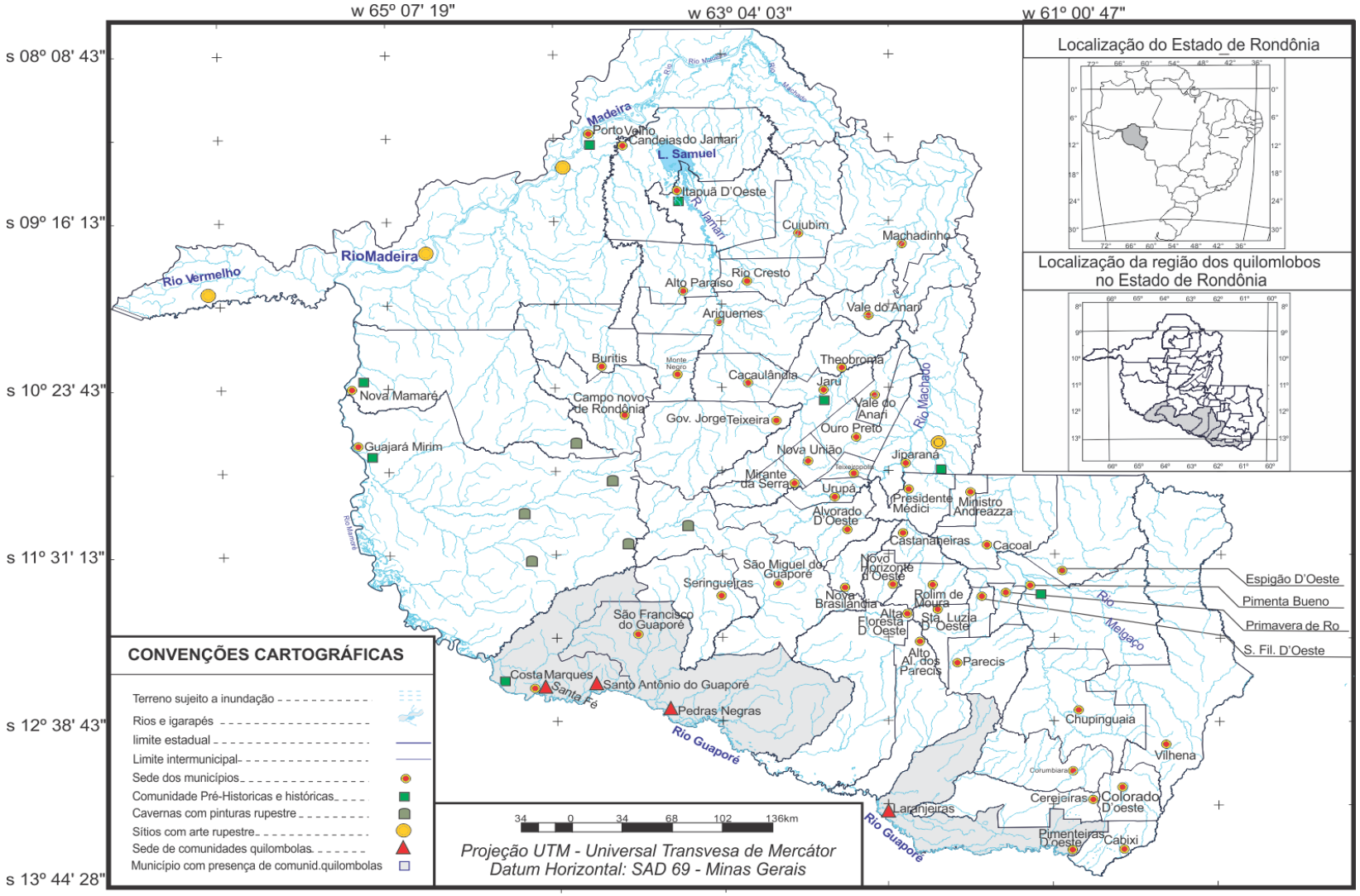
Nesse sentido, a análise de conteúdo não apenas representa um conjunto restrito de técnicas, possibilita ao pesquisador para usar o bom senso e sua intuição visando ao enriquecimento e à fundamentação dos resultados da pesquisa, ao estabelecimento de relação entre a intuição do pesquisador e as hipóteses de pesquisa, de tal modo que conduzam a interpretações conclusivas, sem se afastar do rigor próprio de um trabalho científico.

3.5 *LOCUS* DA PESQUISA

O *locus* da pesquisa é o Vale do Guaporé – RO, onde estão assentadas comunidades de remanescentes quilombolas - Costa Marques, Pimenteiras, Pedras Negras e Laranjeiras-Santa Fé. É uma região de rica biodiversidade, no encontro de dois biomas: Floresta Amazônica e Pantanal matogrossense, somando-se à mistura de cultura caboclas, quilombolas e indígenas.

É nesse espaço onde está o rio Guaporé em cujas margens há grandes áreas de preservação, como o Parque Estadual de Corumbiara e o Parque Nacional Noel Kempff Mercado, na Bolívia, uma das maiores unidades de conservação das Américas, com 1,6 milhões de hectares. A fauna e a flora são das mais diversificadas do planeta. Além disso, o Vale do Guaporé é rico em arqueologia, oferecendo oportunidades de pesca, áreas adequadas às práticas de rapel, parapente, “rally”, trilhas e “camping”. Isso permeado por histórias do Forte Príncipe da Beira, lendas indígenas e ribeirinhas e manifestação populares como a centenária procissão fluvial do Divino Espírito Santo (SETUR-RO).

Figura: Localização da região dos quilombolas no Estado de Rondônia



Fonte: Martins (2017).

3.6 SUJEITOS DO ESTUDO

A amostra da pesquisa constou de fiéis e romeiros do Divino, selecionados antecipadamente pelo critério de inclusão: tempo de participação mínimo de 30 anos, a fim de contemplar os objetivos da investigação. Dessa forma, a pesquisa contou com a participação de oito quilombolas, líderes da festa do Divino, sendo quatro da comunidade quilombola de Pedras Negras e quatro das comunidades do Vale do Guaporé. Os colaboradores foram convidados a aflorar ou fazer emergir as lembranças sobre o Divino, puxando nos fios da memória o contexto, os espaços e as vivências, como se estivessem pretendendo a conservação do passado.

Foram entrevistados oito sujeitos, sendo três mulheres e cinco homems. A escolha dos entrevistados se deu de forma sistematizada, isto é, segundo a relação do sujeito com a Festa do Divino, sendo, portanto, pessoas que detinham maiores informações sobre o Divino, trouxeram a Festa para a Região, ou então eram descendentes daqueles que, por primeiro, festejaram o Divino no Vale do Guaporé.

O quadro de pessoas da comunidade quilombola de Pedras Negras é composto de quatro participantes, sendo dois homens e duas mulheres. Uma representante da comunidade Laranjeiras-Santa Fé, dois de Costa Marques e um de Pimenteiras. A divulgação de seus nomes e imagens foi autorizada no TCLE.

1) Aniceta é uma senhora de 76 anos, nasceu na Ilha das Flores[13], mãe de 9 filhos, trabalha “com a roça, seringa, castanha e poaia[14]” Estudou até a antiga 3ª série do ensino fundamental. Ela conta que já aos 10 anos participava da Festa do Divino. O encontro dela com a Festa foi em Pedras Negras, local onde ela reside hoje, dia em que também aconteceu a inauguração do templo da igreja, a partir dessa data, a entrevistada sempre acompanhou os festejos.

O ingresso definitivo na irmandade se deu quando a Sra Aniceta tinha 23 anos de idade. Segundo ela, os fiéis participavam das orações de pés descalços, ficavam de joelhos na beira do rio, permaneciam de joelhos enquanto o tempo estivesse a meia lua. Os calçados eram postos nos pés, depois que adentrassem na igreja.

---

[13] Esta Ilha pertence ao rio Guaporé.

[14] Segundo Cruz (2012), Poaia é também conhecida como Ipeca, planta cujas raízes é utilizada para fins medicinais. Para Silva *et alii* (2015), é uma planta que tem a finalidade de tratamento da disenteria amebiana, e possui propriedades adstringente, expectorante e anti-inflamatória.

2) Catarina é analfabeta, segundo ela, na época não havia estudo, “era tudo diretão”, pertence a uma família de 12 filhos.

O encontro de Dona Catarina com o Divino ocorreu quando ainda era menina. Nas palavras dela, “Despois já que eu formei. Aí a gente, frequentava, né?, a igreja. O Santo chegava, né?, a gente ia na missa. Sempre tinha padre aqui celebrando missa. Sempre tinha. A gente ia pra missa, a noite ia pra rezá”.

3) O senhor Dionísio nasceu em 9 de outubro de 1934, em Rolim de Moura do Guaporé, hoje Porto Rolim, onde também estudou até o 3º ano do antigo primário. Chegou a ir ao exército, mas lá permaneceu por apenas dois meses. Exerceu a profissão de Agente Policial durante 27 anos, e hoje está aposentado.

Seu encontro com a Festa do Divino ocorreu quando menino, quando era folião e cantou por 4 anos para receber a coroa do Divino, confessa ter remado por 6 anos durante a viagem, a romaria do Divino pelas águas do Guaporé.

4) O quarto entrevistado é o Senhor Ernesto, que nasceu em Pedras Negras, foi criando com a avó. “Acompanhando minha, minha, minha vó”. É casado, oito filhos. Trabalhou na roça no verão, no período do mês de outubro, deixava a seringa, a coleta de castanha e da poaia, esta última, colhia sentado numa cadeira. Isso fez até seus 30 anos, mais ou menos.

5) O Senhor Firmino nasceu no seringal de Santa Cruz em Pimenteiras do Oeste e, ainda adolescente, conheceu o barco Acarité, também conhecido como Batelão do Divino, no rio Guaporé. Ele disse que “fomos fazendo visitas no vilarejo beira do rio Guaporé internacional Brasil e Bolívia, mas é... a gente acompanhou desde criança essa tradição, vindo todo começado em carregado da coroa, em carregado do batelão saiu tudo de Pedras Negras”.

6) Senhor Julião - Este entrevistado declarou que chegou a Pedras Negras, embrulhado em panos, numa referência ao fato de ter nascido em outro lugar, não declarado por ele, e ter vindo para o lugar citado ainda muito pequenino. Isso quer dizer que reside ali praticamente desde que nasceu.

7) O Senhor Lourenço, nascido em Pedras Negras, residente em Costa Marques, o qual declara não ter tido infância, aos 16 anos já passa a viver no Seringal[15], no seu registro de nascimento não consta nome da mãe, situação

[15] Não fez referência a que Seringal passou a viver com esta idade, sendo provavelmente o mais próximo de Pedras Negras.

incomum, vez que, é mais recorrente a ausência do nome paterno em certidões de nascimento, a sua, o entrevistado foi quem providenciou.

8) A Senhora Mafalda natural de Laranjeiras[16], na comunidade de Laranjeiras. Ainda criança, ela se lembra da Festa do Divino, mas esta não era em Pimenteiras. Filha de Seringueiros, cujo pai iniciou os trabalhos em 1944, quando ele tinha 18 anos e sua mãe 19 anos. Foi também nesse lugar que ela cresceu e se criou.

A maioria dos filhos de Dona Mafalda nasceu em Santa Fé[17], onde as pessoas da comunidade saíam para trabalhar no seringal e na extração da castanha. Ela não estudou, ou melhor, apenas “um pouquinho’, a primeira série como falava aquele tempo, né?. Então, era difícil”.

Na sequência, apresenta-se um quadro síntese dos participantes da pesquisa, romeiros da festa do Divino:

[16] Comunidade pertencente a Pimenteiras do Oeste.
[17] Comunidade Quilombola, cujas terras pertencem ao município de Costa Marques/RO.

Figura 9 – Caracterização dos participantes da pesquisa

Participante	Idade	Gênero	Local de nascimento	Quantidade de filhos	Comunidade	Representação na Festa	Idade de início de participação na festa
Aniceta	76 anos	Feminino	Ilha das Flores- RO	9 filhos	Pedras Negras	Imperatriz	10 anos de idade
Catarina	70 anos	Feminino	----------	6 filhos	Pedras Negras	Devota	-
Dionísio	81 anos	Masculino	Rolim de Moura	Só um de criação	Costa Marques	Imperador e Presidente	4 anos de idade
Ernesto	63 anos	Masculino	----------	5 filhos	Pedras Negras	Alferes	-
Firmino	68 anos	Masculino	F. Santa Cruz	-	Pimenteiras	Presidente e Imperador	-
Julião	81 anos	Masculino	Ilha das Flores- RO	7 filhos	Pedras Negras	Imperador	-
Lourenço	80 anos	Masculino	C. Pedras Negras- RO	-	Costa Marques	Alferes	18 anos
Mafalda	64 anos	Feminino	C. Laranjeiras- RO	13 filhos	Laranjeiras- Santa Fé.	Devota	12 anos de idade

Fonte: Elaborado pelo autor (2017).

SEÇÃO 4

4 APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

4.1 INFLUÊNCIA DO CATOLICISMO NA CONFIGURAÇÃO DO FESTEJO DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DO VALE DO GUAPORÉ

As identidades individuais são “construídas” com influências ideológicas vivenciadas pelas sociedades que fazem com que os homens formem entre si um pensamento encarnado nas ações do homem, é como se a pessoa e ideologia passassem a ser inseparáveis. A Festa do Divino é também permeada por ideologias. Dentre elas, a ideologia da cultura branca, do catolicismo que veio de terras europeias e alcançou os confins da Amazônia. Ao trazerem à lembrança imagens da Festa, os entrevistados deixam transparecer a ideologia de um grupo, reconstroem, de modo muito parecido, suas experiências.

A seguir serão registradas e discutidas as categorias de análise, segundo o que entendemos como marcas identitárias da comunidade de remanescentes quilombolas do Vale do Guaporé.

4.1.1 Religiosidade

Nesse item ocupam espaço as ideias relativas à categoria temática *Religiosidade*, com ênfase no discurso dos entrevistados, no que acreditam e sobretudo na manifestação da fé no Divino Espírito Santo. Nesse sentido, destaca-se a fala do Sr. Dionísio, o quinto entrevistado, que traz em seu depoimento o tom misterioso da preparação da festa:

> Mas bonito, era tudo bonito, mais o mais importante são os pontos que... ao menos, o mastro. O mastro tinha um grande segredo, né? O mastro a gente pega ele no sábado, na véspera da Festa, onde ele estiver né? Lá que é preparado lá da mata, a gente vai em procissão pegar ele lá. De lá se traz ele, com os menino cantando, trazendo no braço, assim, na mão. As mulher levantando ele trazia o mastro. Aí, é que eu não sabia, quando eu comecei que que é a significação do mastro do Divino, né?, aí o Padre me ensinou, ensinou nós, ali que... Quando olha o mastro do Divino, aí vocês pensa o que? É um sinal, aí eu disse é um sinal, mais um sinal de quê? Perguntou pra nós

> né?, aí ficamos com o Padre, aí ele disse, é um sinal, é um sinal, mas aonde tem um mastro em pé com aquela bandeira, ali tá a coroa do Divino Espírito Santo, tem que ser com a nossa Santíssima Trindade tá ali, num tem dúvida, tá ali, num dão valor naquela bandeira, naquele quadro. Ficamos sabendo e ficamos explicando também para os outros que não sabia, né? (risos), acho importante isso aí (Dionísio).

No trecho de depoimento, estão evidenciados traços da ideologia religiosa Católica, na descrição da simbologia do mastro, coletado na mata já em clima de cerimonial, com procissão, canto e reverência com participação de todos, mulheres e crianças. O significado permeado de mistérios inexplicáveis para o saber popular, referido pelo seu Dionísio como “um segredo”, é elucidado pela explicação do padre, como sendo representação da Santíssima Trindade, junto com os demais elementos: a coroa e a bandeira no cerimonial. Há também uma certa preocupação em reafirmar a sacralidade dos elementos para os demais, “os outros” que não sabiam, provavelmente para garantir a continuidade destes rituais sagrados pelos que virão depois.

Na fala de Dionísio, percebe-se que parte dos elementos que compõem a manifestação da fé católica das comunidades quilombolas e de outras não quilombolas aflora na mente do entrevistado. Fazer isso é “reconstituir o ambiente de sua lembrança” (BLONDEL, *In*: HALBWACHS, 2006, p. 46), porque a lembrança se apresenta neste mesmo ambiente. O que a memória escolhe como lembrança está mais latente no arquivo mental da pessoa.

Firmino, outro entrevistado, ao se referir à festa seleciona ideias que se referem à devoção, bênçãos e da ligação que tem com o Divino Espírito Santo, o que também denota ideologia religiosa.

> (...) é porque os devoto que recebe as benção eu falo por mim que eu recebi várias benção então, eu trabalho, eu tô aqui atendendo todo mundo, domingo eu tenho um almoço aqui, porque é o dia da festa, eu fiz uma promessa, eu recebi uma benção que eu não podia andar, 5 meses sem andar, fiquei com o osso da minha perna daqui pra fora, esse aqui [apontando para a perna direita]. E eu recebi essa benção, então fiz um pedido que eu vou servir um almoço aqui, simples, aqui em casa, mas de coração, em homenagem a benção que eu recebi, pra dar essa alimentação tanto o pessoal que vem da Romaria quanto as pessoas que tão aqui visitando, né? Porque é uma visita e a gente tá aí nessa missão, eu tô todos esses ano trabalhando, ajudando e, desde 1834, é que vem a missão “a

> missão” daqui do Divino Espírito Santo do Vale do Rio Guaporé (Sr. Firmino).

No trecho, o Senhor Firmino relata, agradecido, a cura pelo Divino Espírito Santo de problema que tivera na perna. Dá a entender em seu depoimento que a continuidade do seu trabalho na festa assegura a presença de outras dádivas para si e sua família. As promessas são características do catolicismo popular (ZALUAR, 1983); em que se pede a intercessão de determinado santo junto a Deus, para fins de obtenção de algo, seja uma transformação de comportamento, como superação de vícios, ou de curas de doenças, ou realizações materiais, como pagamento de dívidas, aquisição de casa própria ou retorno ao mercado de trabalho. Para Tavares (2013, p. 39) “As graças a serem pedidas nas promessas e as formas de pagamento são variadas, mas há certa equivalência entre elas: quanto mais difícil a graça, maior será o sacrifício prestado pelo devoto.”

É nas romarias, uma peregrinação religiosa feita por pessoas da comunidade da igreja para pagar promessas, agradecer ou pedir bênçãos representam um conjunto de rituais e símbolos que fortalecem a imagem do Divino Espírito Santo como o santo de devoção dos quilombolas. Incluem-se nas romarias a peregrinação, que [...] é sobretudo o povo que vai ao encontro do sagrado. Elas se caracterizam pelo seu caráter extramuros […] Faz-se a jornada em espaços abertos, passagem por lugares despovoados, visão alargada por horizontes ampliados. (VILHENA, 2003, p. 22).

Figura 10 – Romeiros de barco no rio Guaporé

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

Ainda em seu relato, Firmino apresenta outro elemento do catolicismo popular: as romarias, como no trecho a seguir:

> A festa, a festa do Divino que eu acho importante é porque é uma tradição que vem tantas pessoas parente, amigos de 20, 30 anos que nós não se vê, hoje mesmo teve um parente meu aqui tinha 30 ano que eu num via ele, se num fosse a festa Do Divino eu num via ele porque ele num vinha pra cá, num aparecia ele foi embora. Então, é uma tradição que a gente tem os amigos, é... a gente tem fé, as bença recebida, a união, que traz aquela união, aquela alimentação aquilo e uma força que a gente vê o povo que vem de fora chega se alimenta dá a paz é amigo e abraçando naquela festa. Então pra mim e uma tradição de conhecimento e organização com os amigos (Sr. Firmino).

Em mais este trecho de depoimento, o Sr. Firmino apresenta os significados de pertencimento, de afeto e solidariedade que marcam a Festa do Divino, ao narrar os reencontros com amigos de longa época. Não deixa de se referir às bênçãos recebidas, junto com a união e a alimentação, esta última que faz parte do seu trabalho na Festa.

Figura 11 – Romeiros do Divino Espírito Santo no rio Guaporé

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

As crenças do indivíduo e o que ele pensa são marcados pela sua condição material de produção e existência na qual ele vive. Essa vivência é que marca o sentido que atribui ao mundo. Uma pessoa que nasce e é criada em uma comunidade quilombola, terá uma visão de mundo com especificidades daquela comunidade, desfrutará da experiência de viver naquelas realidades social, econômica e cultural, completamente diversas.

A participação de Dona Mafalda na Festa do Divino se deu na comunidade, porque segundo ela, “como devota eu não sou mesmo da irmandade como diz do copo, né? sou devota”. A manifestação da fé é o desejo do que se espera da vida, a convicção de realidades que não se veem.

Como a fé acalentou Sara e seu desejo de gerar um filho, a fé no Divino, expressada nas falas sobre o que representam as celebrações desta festa, como atividade humana de dimensão religiosa, transcendental, para além do controle consciente de tal forma que nelas se manifesta a dimensão da “graça”, o “agrado” ao Divino.

A fé católica é o que move as pessoas da Igreja à manutenção da religião baseada no Cristianismo, na crença de Pedro e no Divino Espírito Santo, ainda hoje, com características muito parecidas onde quer que o fiel esteja, seja no Vale do

Guaporé, nos idos da Amazônia, seja em qualquer outra parte do mundo em que esteja uma pessoa que pratique essa fé.

A fé, então, consiste num conjunto de valores, crenças e ações culturais que justificam um determinado *status quo*, servindo de base à comunidade a que se deseja a manutenção ou a mudança desse status. É como se defendesse uma causa ecológica, homossexual, feminista. Pode-se afirmar, nesse sentido, que a ideologia justifica e explica estilos de vida, por isso está presente na cultura das sociedades, seja no âmbito religioso, seja em outra área da vida que exerça maior força no indivíduo.

> Se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes. Não é de surpreender que nem todos tirem o mesmo partido do instrumento comum. Quando tentamos explicar essa diversidade, sempre voltamos a uma combinação de influências que são todas de natureza social (HALBWACHS, 2006, p. 69).

A questão da ideologia perpassa para a própria organização societária da comunidade quilombola que passa a ser regulada pelos critérios necessários para participar dos festejos. De acordo com o relato de Dona Catarina, quando questionada sobre o motivo de não participar da irmandade do festejo, a mesma afirmar que “[...] Não cheguei a ser. Porque eu era amigada sabe, amigada não, não entra no devoto do Divino do Espírito Santo, pessoa amigada” (Senhora Catarina em entrevista concedida a Uílian Nogueira Lima em 20 de maio de 2016).

Cabe considerar que, mesmo não seguindo os preceitos estabelecidos pela Igreja para participar da irmandade, a mesma relata sua devoção e a importância de participar do festejo:

> [...] Aí a gente, frequentava né a igreja. O Santo chegava né, a gente ia na missa. Sempre tinha padre aqui celebrando missa. Sempre tinha. A gente ia pra missa, a noite ia pra reza (Senhora Catarina em entrevista concedida a Uílian Nogueira Lima em 20 de maio de 2016).

Antes mesmo dos festejos, a prática da fé se efetivava com as rezas, a frequência à missa, esses eram sinais de devoção ao Divino, indícios de preparação para o grande episódio de veneração ao Pai, na data de sua subida ao céu. Essa declaração, feita pela entrevistada, relembra costumes ainda hoje praticados por comunidades católicas e não quilombolas.

As festas do Divino traduzem-se em momentos em que os membros mantêm relações com a esfera do Divino, trazerem o passado para o presente, reforçando identidades individuais e coletivas.

As rezas situam-se, portanto, numa verdadeira floresta de costumes que englobam rituais, cânticos, velas, imagens e devoção a santos e ao Divino. É como se elas, as rezas, fossem, aquilo que diz Antonacci (2015) sobre a imagem do corpo, mas, agora, com a licença desta teórica, consideramo-nas, as rezas, refacções de paisagens históricas, preservação do patrimônio imaterial, de festas populares que enlaçam cultura/natureza e propagam, simbolicamente, manifestações de devoção.

A presença de regras na organização do festejo, que fazem alusão à organização societária aceita pela igreja, também é objeto de relato da fala do Senhor Ernesto, ao descrever o preparo para receberem o festejo e os dias que seguem:

> [...] Ah, vocês não pode falar com uma mulher, ah vocês num pode, num pode tá misturado aonde tem menina não, num existia isso é uma festa do Divino, que eu vem significar uma festa, é alegria. Vamos divertir enquanto aquele Senhor ta andando no Vale do Guaporé, vamo acompanhar ele até quando terminar aquele festejo. Mas hoje não, Costa Marques tomou a força. Ai né tem três, quatro, cinco dias de catequese e num sei quanto vocês num misturam com mulher, mas Deus não falou isso antes de deixar o poder pra nós. Ele num falou, se num era pra misturar com mulher, porque todos nós vamos sermos casados, né? (Sr. Ernesto).

As falas trazem parte da memória coletiva e não se confundem com a história dos indivíduos, mas com a memória histórica que consiste na compilação dos fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens (HALBWACHS, 2006).

4.1.2 Tradição da Festa

Acredita-se que os elementos da Festa do Divino em anos anteriores não sejam diferentes no que tange aos símbolos sagrados, tais como a coroa, o mastro, o batelão. No entanto, no aspecto cerimonial, nesses 120 anos de existência, os festejos foram agregando materiais e tecnologias que pudessem deixar ainda mais expressivas as apresentações e rituais, seja pela vestimenta dos romeiros, seja pela ornamentação.

Parte do inventário da cultura imaterial do Estado de Rondônia, a Festa do Divino Espírito Santo do Vale do Guaporé é patrimônio cultural reconhecido nacionalmente, tem a cada ano recebido mais pompa. O que é traço marcante na festa é o fato de ser de piso líquido, isto é, de percorrer as águas do Guaporé ano a ano, mudando muito pouco a trajetória e o percurso.

De certa forma, esse patrimônio coloca numa mesma situação a tradição cultural e a sua tradução, isto é, a sua reconstrução, segundo o que a irmandade acredita. Esse processo ocorreu marcado intensamente por visões “racializadas”, tomando aqui o termo de Michael Banton (1979), oriundas de um passado colonial escravista, eurocêntrico e construído por elites escravocratas.

> Não é que, a festa todo tempo é de um jeito só agora... aí depende da... do pessoal... Sei que agora é bonito, todo tempo, né? foi bonito, só que vai mudando o negócio né, essa gente de hoje não é como de antigo e assim vai indo (Julião).

Segundo os discursos dos entrevistados, a Festa do Divino Espírito Santo modificou-se com a passagem do tempo, somente no que diz respeito ao Batelão ou ou Carité [Igreja flutuante] do Guaporé, uma embarcação pintada com as tradicionais cores do Divino, o vermelho, o branco e o azul, com ornamentação em forma de arco de palhas, uma espécie de cobertura, também chamada pelos romeiros de penteado.

> É eu acho que, tem muita coisa que mudou, mudou porque, primeiramente esse barco no rio, esse barco, de primeiro era no remo. Eu viajei muito, vários anos de remeiro pagando promessa mas era no remo, num é um motorzão desse ai. Que que vai fazer, o motor tira a visão, o motor tira a sua alegria porque primeiro quem chega é o motor, o motor num é pra chegar primeiro, quem é pra chegar primeiro é o Divino, né? Por quê? Porque o Divino tá ali, o

> motor num tem nada. Só tá só o pessoal dentro, às vezes não tem nem ninguém, tão tudo lá no batelão. Quer dizer que, primeiro nós vê o motor, segundo vê o Divino, primeiro tem que chegar o Divino, eu pra mim mudou num era assim de primeiro (Ernesto).

O elemento que mais sofreu mudanças foi o barco, o meio de transporte dos romeiros. A primeira embarcação era movida a remo, agora é movida a motor, embarcação de tamanho médio que transporta os festeiros até o batelão, bem maior e com cobertura.

> Tinha que remar, promessa foi feita pra remar, tinha que remar, só indo assim pra encostar nos portos. E agora, antigamente não tinha nego que chegava encostava o batelão no porto, e o negócio esfriou, o cara tava com uma camisa molhada de suor. É... agora não... agora o motor vai até ali para ai, daí que o batelão vem pra, só fazer a meia lua pra encosta (Julião).

A forma de movimentação do barco também foi mencionada pelo senhor Julião que acrescentou ser a atividade de remar de “molhar a camisa”.

> Ela vai, porque no meu tempo era o remo né, agora remo só na chegada e saia e pronto, botei um motor aí e vão bora. Eu fiz uma viagem de remo ate Rolim de Moura, onde foi a festa até aqui no forte *[inaudível]* e botemo de novo, tinha um motor assim (Lourenço).

Em outras palavras, o Batelão constitui-se em um altar móvel, por excelência, o que, para os romeiros tripulantes, acaba por se tornar um espaço sagrado, em movimento, navegando pelas águas do rio Guaporé e seus afluentes, talvez, por isso, tenham mencionado que hoje a embarcação seja movida a motor.

Uma descarga atmosférica provocou o incêndio na primeira Capela, fazendo com que o festejo fosse desviado de Morrinhos para Ilha das Flores, inaugurando assim, o caráter itinerante da festa:

> Aí a primeira capela, incendiou, o raio queimou, aí teimaram fazer de novo, o raio queimou que não é pra fazer na Bolívia a festa é do Brasil, aí que mudaram lá pra, pra Ilha das Flores, aí onde é Ilha das Flores chamava-se “Morrinho”, a Ilha das Flores mesmo é lá em cima. Tinha mais de 40 famílias ali e tinha capela, tinha sobrado onde eles falam que é apartamento hoje né. Eles davam o nome de sobrado (Aniceta).

Ainda sobre como era a festa:

> Nesse tempo a festa era bonita, era como é agora mesmo, só que o povo daqueles tempo têm um... mais respeito, mais fé, mais católico (Dionísio).

O Senhor Dionísio se refere ao clima mais devocional dos festejos no inicio, antes de se tornar mais profano. Mais adiante este assunto voltará a ser abordado, no subcapitulo 4.3.3.

4.1.3 Rituais de Bênçãos e Curas

Os rituais definem todos os momentos do festejo do Divino no Guaporé. Conforme ressalta Andrade, de modo geral, entende-se o ritual como um sistema cultural e religioso de comunicação simbólica, elaborado com certas sequências ordenadas e padronizadas de silêncio, palavras e atos normalmente expressos por múltiplos meios que possuem conteúdos variados. A noção de ritual veio a se tornar uma categoria de análise no século XIX no âmbito da antropologia e da religião devido às inúmeras pesquisas de campo realizadas pelos antropólogos em diversos continentes[18].

Gestos e práticas litúrgicas recebem grandes cuidados e atenção e, se bem executados asseguram os vínculos entre os humanos e o Sagrado. Esses conjuntos de gestos e práticas, indispensáveis ao aparato religioso recebe o nome de rituais. Guilouski e Costa (2012, p. 1) consideram que “Os rituais são cerimônias constituídas de gestos simbólicos repetitivos, carregados de intencionalidade. Podem ser religiosos e não-religiosos, e estão presentes em todas as culturas. Os rituais religiosos permitem aos adeptos nas diferentes tradições religiosos adentrar no mundo divino e pela fé trazê-lo à realidade humana”[19].

Os rituais são compostos por uma série de gestos, práticas e comportamentos. Guilouski e Costa (2012, pp. 91 a 109) ressaltam que as romarias, procissões, hasteamentos de bandeiras e peregrinações integram rituais de caráter

---

[18] ANDRADE, Joachim. Importância dos rituais nas tradições religiosas. P. 1. Disponível em: http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/simposio2011/importancia_rituais_joachim.pdf

[19] GUILOUSKI, Borris e COSTA, Diná Raquel D. da. Ritos e rituais. Escola Educação e Humanidades, PUCPR, jornada interdisciplinar em Teologia e Humanidades. II JOINTH – Subjetivação contemporânea e religiosidade. 20 E 21 DE AGOSTO DE 2012. Disponível em: file:///C:/Users/positivo/Downloads/2jointh-7577%20(1).pdf.

religioso. “Os rituais fazem parte do universo simbólico na organização das sociedades humanas, portanto da sua expressão cultural.”

Ainda, de acordo com Guilouski e Costa (idem), os rituais religiosos podem ser classificados em rituais de iniciação, litúrgicos, festivos, propiciatórios, de votos, fúnebres, divinatórios e de cura.

O festejo do Divino Espírito Santo abrange diversos desses rituais: cura, liturgia, festividade. Pontos expressivos do festejo incluem as bênçãos e súplicas. A bênção é uma expressão ou invocação proferida oralmente manifestando uma intenção ou votos benignos para uma pessoa ou um grupo de pessoas ou outros seres, como animais, plantações ou estruturas materiais como residências, embarcações, automóveis, etc. A benção pressupõe um efeito no mundo espiritual, de modo a afetar o mundo físico, fazendo com que o desejo se cumpra através da ação sobrenatural de uma entidade divina. Existem variações e especificações conforme a religião. As bênçãos são realizadas pelos clérigos que participam dos rituais, mas podem ser alcançadas também, através da devoção direta aos símbolos sagrados do Divino durante sua exposição pelos encarregados dessas peças (pomba, cetro, coroa, bandeira).

A benção advém da súplica e destina-se a atrair boas energias, cura e felicidade ao abençoado. Pode ser considerada de forma especial, também, como uma graça específica e, em geral é o resultado de um trato entre o humano e o Sagrado, estabelecido por meio de uma promessa. Nos festejos do Divino a promessa é um dos mais importantes elementos de devoção. “A promessa é entendida enquanto um voto ou uma declaração feita a uma outra parte, registrando a intenção futura de cumprir com o que foi prometido. Como uma garantia de pagamento, em que uma das partes se vê obrigada a fazer o que prometeu à outra. Na religião cristã, a promessa é um voto feito aos santos ou a Deus. Quando um devoto faz uma promessa a determinado santo, por exemplo, ele normalmente pede por alguma benção, seja de ordem espiritual ou física. O fiel se compromete a pagar uma espécie de penitência caso sua súplica for atendida”[20].

O objeto mais comum da busca pela “bênção” e pela “graça” é a cura, tanto de males físicos, quanto de males espirituais. Entende-se por “graça” diversas expressões tais como mercê, benevolência, favor, perdão. “A graça aparece pela

[20] Disponível em: https://www.significados.com.br/promessa/.

primeira vez descrita por São Paulo na *Epístola aos Romanos*. Santo Agostinho (bispo cristão que viveu entre os séculos III e IV d. C.) também se ocupou da questão da graça e fez dela o centro de toda a sua produção filosófica e teológica”[21].

Minayo (1994, p. 63, 66) afirma que “A procura de milagres, como fonte ordenadora das situações de insegurança e desespero, reproduz-se da mesma forma que na sociedade onde se dão as atitudes de clientelismo, em termos de conseguir privilégios que a aproximação aos ricos ou aos politicamente poderosos dá. Assim, Deus teria seus privilegiados. A cura aqui se refere ao fenômeno pelo qual as pessoas recuperam a saúde física e mental, mas também serve para denominar a recuperação da segurança, do bem-estar, da honra, do prestígio, de tudo aquilo que seja reordenação do caótico, do imprevisível, do negativo em termos religiosos-ideológicos ou pessoais, em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo[22].

A cura é um termo usado para explicar o alcance de uma grande graça, de recuperação da saúde física, mental, espiritual ou de um estado de melhoria mesmo podendo envolver recursos naturais ao alcance do devoto, a cura resulta única e tão somente da intervenção do Divino, situação que é alcançada a partir de uma intermediação de algum santo ou de interferência direta do próprio Deus. O fenômeno da cura associa-se, portanto, à fé e ao sistema de crenças do devoto. Sem a crença humana ou a vontade divina não se pode estabelecer a cura religiosa. Na trajetória das devoções e dos devotos do Divino Espirito Santo do Vale do Guaporé em Rondônia e na Bolívia a cura é a consequência de um pedido de fé, e vinculado a uma promessa que constituiria o centro das práticas religiosas dos devotos do Divino.

A espera e o recebimento de bênçãos também circularam nas conversas com os romeiros do Vale do Guaporé, principalmente as relativas a curas de doenças, à reunião de condições financeiras para agradecer ao Divino as graças recebidas, conforme bem diz o senhor Firmino, quando perguntado, representava para ele.

> Não, é porque os devoto que recebe as benção eu falo por mim que eu recebi várias benção então eu trabalho eu to aqui atendendo todo mundo, domingo eu tenho um almoço aqui porque é o dia da festa eu fiz uma promessa eu recebi uma benção que eu não podia andar 5

[21] Disponível em: https://www.significadosbr.com.br/graca.
[22] MINAYO, Maria Cecilia de Souza. Representações da cura no catolicismo popular. Editora Fiocruz, Scielo Books. Disponível em: http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-05.pdf.

> meses sem andar, fiquei com o osso da minha perna daqui pra fora esse aqui. E eu recebi essa benção, então fiz um pedido que eu vou servir um almoço aqui simples aqui em casa, mas de coração em homenagem a benção que eu recebi pra dar essa alimentação tanto o pessoal que vem da Romaria quanto as pessoas que tão aqui visitando, né?

Pelo que declarou o entrevistado, a forma de agradecimento ao Divino Espírito Santo pela cura de sua perna, pela restituição do osso no lugar, escolhida por ele foi a promessa de que serviria um almoço às pessoas da sua comunidade. A oferta de um "banquete" geralmente é acompanhada de outras formas de agradecimento como as rezas e as cantorias, as quais expressam louvores em retribuição ao Divino Espírito Santo, cuja importância hierárquica está como mediador entre o promesseiro e Deus todo poderoso.

Simbolicamente, oferecer comida implica dar substância ao visitante. Isso também pode remeter a uma prática colonial, lembrando o que fez a rainha D. Izabel de Aragão. A distribuição alimentar é um gesto de caridade e bênção, é parte fundamental da etiqueta e da ética das festas do Espírito Santo, bem como seu vasto consumo, acompanhado, geralmente de vinho, que representa, na fé católica, o sangue de Cristo, o qual foi "derramado em favor de" nós. No IV Concílio de Latrão, em 1215, o pão [aqui entendido como o almoço oferecido por seu Firmino] e o vinho são o próprio Cristo.

> E uma só é a Igreja universal dos fiéis [...] e nela o mesmo sacerdote é sacrifício, Jesus Cristo, cujo corpo e sangue se contém [sic] verdadeiramente no sacramento do altar sob as espécies do pão e vinho, depois de transubstanciados, por virtude divina, o pão no corpo e o vinho no sangue, a fim de que, para completar o mistério da unidade, recebamos nós o que é seu o que Ele recebeu do que é nosso.

A mesa farta, o vinho, os convidados e a família representam o conjunto próprio de agradecimento, de publicação de sentimentos de gratidão, "na presença" de Jesus Cristo, o Divino Espírito Santo, numa imitação de "Santa Ceia", numa semelhança do que diz Lane (1999, p 200-201) "É ensinado entre nós que o verdadeiro corpo e sangue de Cristo estão realmente presentes na Ceia de nosso Senhor sob a forma de pão e vinho e são ali distribuídos e recebidos".

Figura 12 – Composição da mesa

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

Seu Ernesto também se refere a bênçãos recebidas, por sua mulher, através de um pedido seu em oração ao Divino:

> Aí eu pedi na porta, falei: Oh meu Divino! Me dê a saúde pra minha mulher! todo ano eu, quando for chegar na minha casa eu quero dar um almoço ou um café ou uma janta, o que eu puder dar.

Junto com o pedido, ele já fez a promessa de oferecer alimentação, fazendo questão de ressaltar que seria a refeição que ele estivesse em condições de oferecer, o que denota um cuidado de não prometer ao Divino algo que não pudesse cumprir rigorosamente mais adiante.

Ao lembrar sobre bênçãos recebidas, a entrevistada Catarina também menciona pagamento de promessa servindo alimentos à comunidade:

> Aí iam cortar, aí ele... família triste e outros chorando. Ia ser com a menina pra cortar a perna. Tava feia a perna. Aí ele não, não tão chorando. Não chora não. Não vão cortar a perna dele. Aí eles disseram, porque que você sabe que não vão cortar, vai cortar, o médico lá em Porto Velho falou que vai cortar a perna dele. Falei não, não vai não. Aí eu fui, me agarrei com Deus, primeiramente Deus, despois Divino Espírito Santo, não deixasse cortar a perna desse menino.

Foi o “agarrar-se com Deus” determinante para que a perna do seu neto ainda criança não fosse amputada. E mais uma bênção circulasse naquela comunidade

ilustrando mais um produto cultural coletivo, efervescendo ainda mais a fé nos milagres provindos do Divino Espírito Santo. E o alívio, ante a Benção recebida, pela cura do menino:

> Aí foi tranquilo, tomou injeção, compraram tanto remédio, como deram remédio pra ele também. Aí vinheram, chegaram, ah! Priminha num, num foi, cortaram não, ele disse que num precisa não. A ferida vai sarar, assim mesmo, só com remédio tomando e passando em cima, tomando e passando em cima, não vai ser preciso cortar.(Catarina).

Os pedidos de bênçãos e a oferta ao Divino são muito parecidos. A promessa de “dar uma refeição, seja ela café, almoço ou janta de novo lembra a Ceia, a reunião de pessoas, de convidados para compartilhar a graça, para externar gratidão:

> Eu fui e falei, é por isso que eu tenho muita fé. E tenho muito amor no Divino eu sou católico e se eu digo pra vocês pode existir quinhentas ou um bilhão de igrejas crente que eu não entro eu sigo meu catolicismo até morrer (Ernesto).

Os exemplos de bênçãos, mencionados pelos entrevistados remetem à ideia de pertencimento a um grupo, de um fazer coletivo, de adoção da cultura de ancestrais, de manifestação da fé e da expressão de agradecimento. Num processo de evocação da memória e de costumes, de subsistência de formas de vida, de manutenção das lembranças:

A forma de agradecer ao Divino, santo de devoção da comunidade quilombola, em âmbito maior, é a Festa. E a certeza de receber suas bênçãos vem exatamente de participar da Festa, trabalhando para o Divino, seja como Imperador, Imperatriz, cozinheiro, folião, salveiro, remeiro ou cavaleiro. É a partir deste lugar que se realiza a densa troca simbólica entre o Divino Espírito Santo e seus devotos. A fé explica a devoção ao Divino e, por conseguinte, explica a Festa, a qual se constitui um elemento principal da identidade.

O poder da fé da Senhora Catarina foi tamanho que a perna do menino “foi melhorando, começou a desinchar e a ferida desaparecendo, ficando seca”. Essa história ela sempre conta como se fosse um troféu da sua fé, como confirmação de que a prática da bênção de proteção contra males está incorporada na Cristianismo , lembra certo magismo que prevalece nas comunidades tradicionais. Delumeau

(1989) já falou de bênçãos, em 1779, quando se reportou a exorcismos, aqui entendido como expulsão do mal.

Como já mencionado, a publicidade das bênçãos é feita em comunidade e, para o Senhor Firmino:

> o papel da igreja que ela é a casa de oração, da gente todos os devotos, os católico, né. E porque aonde se reune os amigo, os parente, a fé de pessoas que vão lá divulgar suas promessa, benção recebida e é a casa onde Deus deixou pra nós se Unir, esse que eu acho que a igreja é a casa de oração.

Outra forma de tornar os agradecimentos públicos era embarcar no Batelão e lá, junto com os demais romeiros, pagar as promessas pelas bênçãos recebidas.

> Quando o Barco do Divino chega há uma grande expressividade de fé demonstrada pelas pessoas que ali estão para pagar promessas e agradecer pelas graças alcançadas. Os fiéis pagadores de promessas percorrem o trajeto que separa o porto do local de morada da Coroa. Alguns entram no rio segurando velas acesas rezando ou chorando com a água na altura dos ombros. Numa demonstração de muita emoção e fé (TEIXEIRA, 2004, p. 329).

Teixeira está se reportando à romaria fluvial do Divino Espirito Santo, venerado no Vale do Guaporé pelas comunidades ribeirinhas do Brasil e Bolívia, que às vezes sai do município de Costa Marques, chega a localidades, como Porto Murtinho, em São Francisco do Guaporé, em algumas de suas versões. É a manifestação religiosa que tem a fé como sustentáculo.

É a Casa de Deus e a casa do promesseiro e abençoado os espaços que, com a “a presença do Divino Espírito Santo” estruturam todo o cerimonial que faz parte dos agradecimentos. A comida quente é preparada e servida, em abundância, em grandes panelas, tabuleiros, assadeiras e bacias; em geral, copos, pratos e talheres são descartáveis. Não só a comida é abundante, como também as preciosas bênçãos que circulam com ela.

As bênçãos são sinais sensíveis recebidos, elas significam e realizam, cada uma a seu modo, a santificação dos homens em Cristo, e a glorificação de Deus, que é o fim para o qual se orientam todas as outras ações da Igreja e das pessoas que praticam a fé. Isso lembra o que Hall (2009) entende por cultura popular, sobre a aceitação e a recusa, sobre a capitulação que transforma o campo da cultura,

como bem disse Domingues (2011), a cultura popular é espaço de consentimentos, e isso os negros quilombolas se permitem, quando pedem ao Divino alguma graça.

> O marcador de diferenciação dentro das formas da cultura popular repousa no significante "negro", da expressão "cultura popular negra". Com efeito, o que essa expressão significa? O agenciamento das experiências e tradições próprias das populações negras, as quais se traduzem no seu estilo, seu corpo, sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica produção de contra narrativas. Para o intelectual jamaicano, a cultura popular negra nunca pode ser reduzida ou explicada pelo viés das oposições binárias normalmente utilizadas para caracterizá-la: alto ou baixo, resistência versus cooptação, autêntico versus inautêntico, experiencial versus formal. Ela é um espaço ambivalente, paradoxal, local de intersecções, consentimentos, insurgências e contestações táticas (DOMINGUES, 2011, p. 415).

Considerando a "história da idéia de que cultura é a história do modo por que reagimos em pensamento e em sentimento à mudança de condições por que passou nossa vida" (WILLIAMS, 1969, p. 305), então, cultura é história.

4.2. O PERTENCIMENTO À FESTA

A participação, o encontro dos entrevistados com a Festa ocorreu de maneira distinta um do outro. Para Catarina, isso aconteceu quando ela era menina.

> [...] Não a gente era... menina. Despois já que eu formei. Aí a gente, frequentava né a igreja. O Santo chegava né, a gente ia na missa. Sempre tinha padre aqui celebrando missa. Sempre tinha. A gente ia pra missa, a noite ia pra reza...]
> [...] Não cheguei a ser. Porque eu era amigada sabe, amigada não, não entra no devoto do Divino do Espírito Santo, pessoa amigada.

No seu depoimento, Catarina ressalta sua condição de "amigada", isto é, não ter contraído núpcias na Igreja católica, o que a impedia de pertencer ao Divino Espírito Santo. Vê-se que o matrimônio era condição para o ingresso na comunidade de romeiros, de fiéis do Divino, de receber e carregar a coroa, pagar promessas. O casamento religioso era uma espécie de passaporte de pertencimento à comunidade.

Dom Rey, finalmente, também é citado nas entrevistas. Selecionou-se a do Sr Julião que diz: "[...] Dom Rey viajou muito aqui no Guaporé, ele que fez, fez essa...

as igrejas, essas professoras antigas, tudo foi estudado na gestão dele, tinha muitas professoras dessas formada que tem aí nessas antigo, que é de Dom Rey". Esse Bispo exerceu forte influência na fé, na região, porque além de promover a fé católica, preparou meninas para o exercício do magistério, nas comunidades ribeirinhas, num projeto conhecido como "As Filhas de Dom Rey".

> [...] Que o Dom Rey, meus pais eu não lembro, mas meus pai conta né que foram casado por eles por ele. E ele chegou aqui na região em 1934, e foi a partir dele que, que deu, começou dar assistência pras comunidades daqui do Guaporé né, na questão de saúde, de educação né. Que inclusive as primeiras professoras formada negra daqui do Vale do Guaporé foi através dele né (Mafalda).

Foi Dom Rey o primeiro a valorizar o ser ribeirinho e a cultura ribeirinha, por ter investido nas pessoas do local, nas mulheres negras para prepará-las para que ensinassem, alfabetizassem as crianças ao longo do rio Guaporé, rio simbólico para a Festa do Divino, mas também local de outras vivências e de elementos aglutinadores das culturas ribeirinhas. Não se pode negar que ele, Dom Rey, tenha sido o primeiro romanizador da cultura do lugar.

A relação de Dom Rey com um dos entrevistados foi ainda mais forte, pois:

> [...] Conheci, fui aluno dele, eu estudei 2 meses em Guajará-Mirim, nós fomos lá a passeio eu com a finada mãe, e tinha uma irmã minha que era, que estudava no colégio né. Aí, nós fomos lá fazer uma visita, passemos lá 2 meses, 2 meses passei lá estudando com Dom Rey é o bispo. Naquela época tinha Dom Rey, Padre Máximo, Padre Gumino, Padre Elias, eu esqueci o nome do outro padre tinha uma faixa de 6 ou era 8 padre em Guajará (Lourenço).

O sistema de ensino implantado por ele, a partir da sede da Prelazia em Guajará- Mirim, coincide com o tempo de recomeço das estratégias adotadas pela Igreja Católica para concretizar sua influência na educação brasileira (MARCHI, 1989).

A pesquisa com quilombolas, membros dos festejos do Divino Espírito Santo, apontou que cada um deles se sente pertencente à comunidade religiosa e à cerimônia da Festa, num espírito de integração e de envolvimento como irmandade que ultrapassa ao sentido da etnia do grupo, alcançando o espírito de formação de família cristã, que guarda traços identitários que se diluem na prática da fé e no louvor ao Divino Espírito Santo com outros traços socioculturais.

A aproximação da irmandade, a liberdade de circulação, o ser quilombola e o tempo de pertencimento ao grupo devem ter sido fatores fundamentais entre as possibilidades de ingresso na comunidade. Os irmãos sentem-se completamente livres e ao mesmo tempo integrados, quando dos festejos que, entre eles, parece não haver diferença alguma, conseguem administrar, fazer negociações com seus respectivos pares, criando e fortalecendo laços de socialização e solidariedade.

4.3 CARACTERIZAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA

A relação festa e identidade se configura, na comunidade quilombola, porque ainda que os festejos do Divino Espírito Santo se realizem por ocasião de Pentencostes, a imaginação povoa o tempo todo os festeiros, que pensam nos preparativos da festa, nas unidades que comporão a próxima romaria.

> Festa é, portanto, sempre uma produção do cotidiano, uma ação coletiva, que se dá num tempo e lugar definidos e especiais, implicando a concentração de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado e cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de uma determinada identidade. Festa é um ponto de confluência das ações sociais cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes (GUARINELLO, pp. 972, 2001).

Reuniões para definir roteiros do cortejo do Divino, locais de paradas, a passagem da coroa, os personagens fazem parte do cotidiano das comunidades quilombolas. Como a festa é um evento coletivo, os elementos nucleares: o formal (o objeto da festa) e o material (os ingredientes) são pensados logo depois do término dos festejos. Toda a festa é cerimônia e festividade e todo o ano o pensamento fica inundado pela festa.

Esse agir contribui para que se pense no conceito ontológico de identidade, que assume aqui um sentido antropológico dinâmico, um ato na construção social das identidades. Com efeito, entendida na sua relação com a festa, a identidade deixa-se colher mais nos processos comunitários de identificação do que num modelo estático, extrinsecamente proposto. Tais processos identificativos pressupõem estruturas antropológicas transculturais constantes, reveladoras da “essência fenomenológica” da festa (tema da antropologia filosófica e da filosofia da

cultura), sem a qual o discurso sobre festa e identidade corre um risco de empastelamento (TEIXEIRA, 2010).

> Festa, portanto, produz identidade. Mas que tipo de identidade? Trata-se de uma questão crucial e da resposta que dermos a ela dependerá nossa capacidade de falar da festa em geral. Há, na verdade, indiferentes níveis ou formas nas identidades produzidas pelas festas. Podem ser identidades fortes, ou seja pode dar-se que a festa seja apenas mais um elemento, um reforço, dentro de uma identidade mais ampla, que a produz como festa, e que parece ser o caso nas chamadas sociedades comunitárias, face a face, o que os alemães chamam de Gemeinschaft; podem ser identidades segmentárias, ou grupais , que expressam sua singularidade em meio ao corpo social, através de festas que lhes são próprias(GUARINELLO, 2001, p. 972).

A festa tem, sobretudo, função identitária, propiciada pelo ajuntamento maciço gerador de exaltação. Nesse sentido, a festa, ainda que pareça produção espontânea da sociedade, restauração periódica das fontes do tecido social, é controle clerical. Há proporção direta entre densidade social e estado de efervescência e hiperatividade. Ou seja, as representações e as ações que identificam a sociedade produzem-se espontaneamente. A identidade de um grupo, mais que efeito espontâneo da sociedade, deve ser, antes, sua condição. É verdade, então, que as pessoas se juntam por já estarem identificadas, não é menos certo que o ajuntamento celebrativo favorece a identificação.

Os traços identitários coletivos dessas comunidades mesclam-se na vida dos membros, tanto que na fala do Senhor Lourenço, ele disse que pertence (pertenceu) ao mesmo tempo às duas populações. À quilombola, quando do nascimento até os 16 anos e, a partir daí, à comunidade seringueira. São dois ambientes culturais, com traços que se assemelham – espaço geográfico, a alimentação, retirada boa parte da natureza, como a caça, [tartaruga e tracajá], o peixe e a castanha, a utilização terapêutica de plantas e a fé no Divino. Uma questão que é importante registrar e é diferente nas duas comunidades é a relação com o trabalho nos seringais.

A irmandade remete-nos aos termos remanescente e quilombola, presentes na Constituição Federal de 1988, colocando em questão as comunidades, os grupos de pessoas, as organizações sociais que têm necessidade e que devem estar ocupando suas terras, merecem ser respeitadas pela historicidade do que representam à composição humana da região (ARRUTI, 2008).

> As chamadas terras de preto emergem como a desagregação da plantação açucareira, significando a autonomia do grupo face à direção imprimida pela plantation. A autonomia no processo produtivo e o não reconhecimento da autoridade do “dono”, sem pagar renda, foro ou meia, sem acatar a autoridade histórica recoloca a força da identidade emergente, antes mesmo da abolição formal em 1888, enunciadora de um campesinato livre, que enquanto subordinada conhecera situações diversas, tantos da experiência no quilombo, quanto da captura e do retorno a senzala nas proximidades da casa grande (ALMEIDA,2011, p. 44).

Segundo Teixeira (2004), os quilombolas atuavam nos seringais, de modo autônomo, não se sujeitavam ao regime imposto pelo seringalista.

Por outro lado, a festa, como ocupante do tempo do ano inteiro, é um excesso permitido a todos os fiéis, é “violação” solene de um interdito. A explicação da festa em termos de catarse coletiva, apesar de muito antiga esquece o alcance das representações e crenças.

> [...] Ah aí já fica todo mundo né, fica já é, se preparando né pra esperar né. Por que aqui teve, num tô lembrada agorinha né, teve um ano que a, a o Divino a romaria não visitou a comunidade, e aí foi feito um documento né, pra o Dom Geraldo na época era o bispo né, que atuava no Vale todo. E aí foi trazido novamente, né? que não poderia ficar sem a visita aqui na comunidade, até porque né professor eu acredito que a maioria das pessoas aqui sabem que aqui no Vale do Guaporé, em primeiro lugar a da, ter dado tanta assistência pras família, pra os negros aqui, que se refugiaram aqui pro Vale do Guaporé, é foi a igreja, né? (Mafalda).

Entre os participantes da festa, ou seja, entre os incluídos, a identidade criada não é homogênea, nem uniforme, portanto, são identidades. A festa não apaga as diferenças que existem entre eles, antes une os diferentes. De um lado está a festa que era de “cor branca” e de outro a tentativa de enegrecer a festa nestes rincões amazônicos. O que, de alguma forma, é contrastante.

> A identidade que cria é uma unidade diferenciada e, na medida em que as diferenças representem ou gerem conflitos, uma identidade conflituosa, que une os dois extremos contrastantes e, aparentemente, contraditórios, da cooperação e da competição. Toda festa, como vimos, implica uma determinada estrutura de produção e de consumo e, portanto, uma estrutura de poder, passível de controle diferenciado. Controle que se estende da produção material da festa, de seus objetos, vestimentas, instrumentos, bens de consumo até,

> de modo mais amplo, à definição do sentido da própria identidade que produz (GUARINELLO, 2001, p. 973).

Se a festa não é unívoca, é síntese do heterogêneo, então, festa oscila entre a identidade e as identidades. Estão implicadas nos festejos do Divino questões de fé e consumismo, de produção e poder, de liberdade e controle, enfim, questões que auxiliam na construção das identidades desse comunidades negras, remanescentes de quilombolas e promesseiras do Divino Espírito Santo.

4.3.1 Hibridismo Cultural

Faz parte da festividade, o rasqueado que, segundo o entrevistado Ernesto,

> "é uma composição negra da população da comunidade de Pedras Negras na metade do século XX. A convivência com os bolivianos, os casamentos entre os bolivianos e quilombolas são comuns".

Para o Sr. Ernesto, há diferença da execução do rasqueado da sua juventude, e da atualidade, e a rigidez da conduta do romeiro, e qual o significado da festa para comunidade no passado e presente.

> É herança dos negros do Vale do Guaporé" (Mafalda).

Considerado um legado de gerações, o rasqueado se relaciona com os outros tipos de músicas afro-brasileiras:

> [...] É, em primeiro lugar, é muito antigo, né? Que ficou na nossa... Que ficou parte da dança dos negro né? O rasqueado aqui no Vale do Guaporé, né? e pra outros Maranhão outros lugares é o Pagode né, essas coisas também é dança do negro, né? (Mafalda)

Como a festa se tornou negra e porquê

> Era Negra, a descendência aqui todo tempo foi de quilombola, aqui não teve nenhum branco, se teve um branco aqui morou aqui foi um Boliviano mas era da Bolívia. Mas veio morar aqui né, construiu família aqui, teve filho" natural que a música também fosse "negra" (Ernesto).

Para o Senhor Julião, o Rasqueado,

> De primeiro, num é como agora que é o cantor ao vivo porquê de primeiro não, era sanfoneiro é... chamar é... pé de bode, né. Aquela sanfoninha pequenininha aí é o... O povo dançava mesmo, num brincava não. Agora hoje é o modernismo depois que a coroa passou pra Costa Marques (Ernesto).
> Antigamente eu... o pessoal que viajava no batelão, pegava, por exemplo, numa localidade dessa, tinha festa. Hoje a gente não tem, mas antigamente tinha, aí nego dançava aí que enjoava. Quando era no dia da festa eu, tava cansado de dançar (Julião).

O Senhor Ernesto relata que o rasqueado era um ritmo apenas instrumental, sem presença de cantores. Uma sanfona pequena fazia todos dançarem. Reclama das mudanças ocorridas após a ida da coroa para Costa Marques, quando o rasqueado foi modernizado com a presença de bandas com cantores se apresentando. Para Arruda,

> O rasqueado é uma importante manifestação cultural de Mato Grosso , que remonta aos fins do século XIX. Esteve presente em todas as festividades da comunidade,desde as festas religiosas e profanas,nas procissões petitórias,bem como em eventos populares e saraus familiares (ARRUDA, 2007, p. 36).

Vale salientar que o rasqueado continua sendo o principal ritmo do baile do Divino, só que em sua versão mais moderna, com instrumentos de corda, teclado e vocais, além da sanfona.

4.3.2 A coroa

Quando a Rainha Dona Isabel de Portugal, no ano de 1296, convidou o clero, a nobreza e o povo para assistirem a Missa de Pentecostes e, durante a cerimônia, convidou, dentre os pobres, o mais pobre para ocupar o lugar do rei, no trono, na capela do palácio, a voz do hino “Vinde Espírito Criador”, o bispo presente colocou-lhe sobre a cabeça a coroa real (SOUZA, 1994). Com este gesto, estava selada a associação entre a coroa e o poder. Em uma festa como a do Divino, a coroa ocupa um lugar de destaque e reverência.

A importância da coroa está relacionada ao fato de permanecer na igreja, em Villa Bela, ou de ser carregada pelos romeiros durante parte da viagem do Divino.

> O que é a de... que é de Villa Bella mesmo é grande não é, ela fica na igreja todo tempo, e essa que veio pra cá não, essa é normal, o pessoal que andava com ela carregava ela tranquilo e carrega até agora (Lourenço).

O Senhor Lourenço explica que a coroa que se encontra em Vila Bella é a coroa dos adultos, que tem dimensões maiores do que a coroa que pertence ao Divino de Guaporé, que é a coroa das crianças, também referida no depoimento da Dona Aniceta:

> Essa coroa é das crianças de Vila Bela. Essa coroa ai. Aí acharam bonito aí e foi. Ele foi pra Cuiabá, tirar permissão pra receber essa coroa em Vila Bela, e nessa ida dele pra Cuiabá ele achou uma Nossa Senhora da Conceição na calçada essa Santa que a gente festeja (Aniceta).

As mulheres poderiam alcançar o posto de Imperatriz da Festa e D. Aniceta foi imperatriz, em 1993. Esse feito ocupa um lugar privilegiado na memória da entrevistada que, ao declarar o fato, mostra-se satisfeita por ter tido a experiência, agora, ao relembrá-la, parece ter experimentado a recriação, o significado daquela vivência.

O que declara a entrevistada é parte da memória local e de outras mulheres que também conquistaram o posto de imperatriz nos festejos. Esta referência sobre a Festa do Divino coloca a mulher num lugar “empoderado”, numa condição de personagem nobre, na figuração da mulher em traje de império, dando a ela destaque e reconhecimento no grupo de festeiros.

Não se trata de um empoderamento coletivo, de consciência coletiva, expressado por ações de fortalecimento das mulheres e de desenvolver a equidade de gênero, mas individual, simbólico, representado pela coroa.

Lembrar-se de que havia sido imperatriz representa um movimento do passado ao presente, é a reativação do ontem, do vivido, das lembranças que insistem em não serem esquecidas. Pode-se dizer que essas lembranças representam também o movimento que a festa do Divino tem vivido nos últimos anos, movimento de elaboração de elementos que foram positivos à memória coletiva.

O caráter simbólico dessa representação remete aos tempos do Brasil Império, à chegada da família real ao Brasil, quando a imperatriz Leopoldina era

cortejada pelos que a rodeavam, como bem disse Oberacker Jr (1973), a imperatriz chegou ao Brasil com, além das três damas, um secretário particular, o seu bibliotecário e mineralogista Roque Schuch, seu médico João Kammerlacher que também era naturalista, o professor de pintura de Leopoldina e pintor de flores, plantas e paisagens, Frick e ainda Franz J. Frubeck, pintor e auxiliar do dr. Schuch.

Essa cerimônia se repete ainda hoje, escolhe-se uma imperatriz a cada Festa do Divino. Quando falou da coroa, Dona Aniceta disse que “Essa coroa é das crianças de Vila Bela. Acharam bonita e foram a Cuiabá tirar permissão para receber essa coroa em Vila Bela”. A coroa está diretamente ligada ao império, lembra o próprio imperador, tanto que na festa, há também um imperador, este é o personagem mais importante da Festa, como diria Bandeira (1988) na Vila Bela dos Pretos.

A simbologia da coroa pode ser ampliada como a autorização para iniciar a Festa, a autoridade e o poder de comemorar Pentecostes, à ascensão do Senhor aos céus. A coroa é parte indissociável da Festa, é elemento do imaginário dessa tão grande manifestação cultural.

A tradição da coroa, da coroação de imperador e imperatriz, entre os escravos e libertos, na diáspora africana, vai além da experiência escravocrata portuguesa. Para Reginaldo (2015), desde o século XV, cidades como Lisboa e Sevilha começaram a se deparar como o problema do controle da população escrava de origem africana, residente ou em trânsito, já que estes centros se tornaram grandes entrepostos escravistas (REGINALDO, 2015, p. 208).

No começo, a coroa era considerada das crianças, ou seja, a inserção da coroa como parte da Festa foi delegada às crianças, que deveriam dela cuidar, assumir o porte, a guarda, o papel e alferes, aquele que carrega e deve ter o cuidado durante e depois dos festejos. A coroa de hoje não é a mesma do início da festa, a geometria, o tamanho, a dimensão é outra. Há a desconfiança de que tenha sido substituída.

A atuação, o papel de personagens dos que viajam no Batelão e se aproximam da coroa também pode ser a de remeiro. Durante o ritual da festa, há a escolha o imperador para comandar a próxima festa.

> Que a coroa eram duas que tinham ali, essa que veio pra cá, era das criança e a dos adultos mesmo tá lá, aquela não viaja, era só madeira era grande e não dava, e essa outra era pequena que era

> das criança e eles foram lá com Militão conseguiram e trouxe pra Ilha das Flores, e dali ela saia, dava só uma voltinha por ali mesmo, e aí era festa, num num viajava não (Lourenço).

A coroa é um dos símbolos mais reverenciados pelos festeiros. Em qualquer lugar a que chegue e permaneça, os fiéis do Divino Espírito Santo dispõem de cuidados, porque ela (a coroa) acrescenta na biografia do indivíduo, daquele que a exibe no alto da cabeça a experiência de ter sido “coroado” imperador. A coroa é uma espécie de batismo. Este é assunto que diz respeito à Igreja, aquela diz respeito à irmandade (LEAL, 1994).

> Não se contesta que essas festividades de devoção ao Divino Espírito Santo são de origem afro-brasileira, tendo sido levadas para o Vale do Guaporé, no século XIX, por alguns escravizados católicos foragidos das senzalas de Mato Grosso. É indiscutível a beleza cultural e o fervor dos hinos, cantos e ritos vindos de Portugal e burilados pela religiosidade popular da Amazônia, tendo por acompanhamento a visita da Coroa, do cetro e da bandeira do Divino (DUTRA, 2010, p. 53).

A tradição da coroa, da coroação de imperador e imperatriz entre os escravos e libertos na diáspora africana vai além da experiência escravocrata portuguesa.

> Pra escolher o imperador e a imperatriz, é escolhido na comunidade, pessoal da diretoria com a igreja escolhido os nomes casado na igreja é que seja casado ou que seja solteiro livre sem compromisso com a pessoa, que tem uma boa conduta na comunidade, num pode se apegar com qualquer uma pessoa porque no sorteio vai que ele cai de imperador é uma pessoa que não tenha representação é uma pessoa que tenha um problema na justiça em todo lugar, então não pode ser, então é feito um sorteio né, são doze homem e doze mulher, são 24 pessoa, essas doze pessoa são ao primeiro representante, e tem mais 24 pessoa que são irmão de roda (Firmino).

Observe-se no depoimento do Senhor Firmino, o rigor dos critérios morais para a escolha do Imperador e da Imperatriz. Os candidatos e candidatas precisam gozar de boa conduta e ter o respeito da comunidade, para que possam participar do sorteio.

A importância da coroa se manifesta também nos cuidados prestados após os festejos, quando é lavada e mantida guardada pela Dona Niceta, que herdou da mãe

ensinamentos sobre o processo de lavagem da coroa e das fitas, em um ritual cuidadosamente seguido até hoje.

> (...) terminava a festa onde ficava a coroa, lá eles lavava de novo daí já ficou permanente aqui quando eu comecei lavar [a coroa]. Aniceta. (...) só cuida da coroa e aí paramos de trabalhar só pra cuidar da coroa, só voltamos depois que a coroa saísse... (Dionísio).

A coroa é mencionada nas conversas com membros das irmandades do Divino, como representação de poder, de exuberância e cores, representadas pelo imperador e pela imperatriz, os quais têm a honra de carregar a coroa, irradiando a riqueza simbolizada na festa, constituindo os elementos que perduram ao longo do ano nos espaços dos festejos.

> A exemplo de outras tantas festividades populares no Brasil, esse conjunto apresenta um ostensivo apelo estético. Mas como distinguir nesse universo plástico entre o que é propriamente estético, o que é técnica, o que é magia, religião e moralidade? (SANTOS e CONTINS, 2008).

A exuberância plástica ou performática é típica de outras festas populares do Brasil, as festas do Divino conseguem demonstrar bem isso. A coroa é o ponto alto e permanece com as famílias sorteadas para ficar, ao longo de todo o ano, com a coroa se preparando para a celebração do Espírito Santo em sua semana e, para celebrarem nas semanas seguintes com a irmandade. Principalmente a coroação das crianças, no contexto do tempo vertical das festas, quando se intensificam os contatos com o Espírito Santo (SANTOS e CONTINS, 2008). No caso do festejo do Divino do Guaporé, a família guardiã é a da dona Aniceta.

Nesse sentido, o momento formal mais importante da festa é expresso na entrega da coroa ao Imperador, momento em que se estabelece um vínculo mais forte entre o Espírito Santo e aquele indivíduo marcado, simbolicamente, a partir do alto e sobre sua cabeça, toda sua existência, de ora em diante sob o domínio do Divino (SANTOS e CONTINS, 2008).

Ao se reportar à Festa do Divino, Julião, outro entrevistado declara ter sido ela que o retirou do Seringal, para onde nunca mais voltou, permanecendo em Costa Marques para viajar com a coroa de Vila Bela a Rolim[23]. Passar a Festa e não

[23] Essa referência é a Rolim de Moura do Guaporé, um distrito do município de Alta Floresta D'Oeste.

retornar, a pedido da mãe; quer dizer respeito à matriarca da família e à ética da obediência e remete a Êxodo 20:12 e o 4° mandamento da lei e Deus “Honra teu pai e tua mãe, para que tenhas vida longa na terra que o Senhor teu Deus te dá”.

O envolvimento com a Festa exigia viagens de Pedras Negras, no Batelão do Divino. “E vinha até por aqui[24]”. Em Rolim de Moura seguia, para a Ilha das Flores, nessa embarcação, além da coroa[25], seguiam os romeiros, entre os quais o Senhor Lourenço, que ficava com a coroa, depois do término da viagem. Numa dessas viagens, aconteceu de o proprietário da fazenda, Senhor Militão, o qual recebia a coroa vir a falecer e sua esposa passar aí[26] uns dias e viajar a Villa Bella e levar a coroa.

Figura 13 – A coroa sobre a mesa

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

A devoção, a dedicação está presente em todos os momentos, e nem a morte de um dos participantes mais ativos impede a Romaria. A coroa foi entregue à esposa e esta a levou ao destino.

[24] Aqui se refere a Costa Marques, local onde reside o informante.
[25] A coroa é um dos símbolos da Festa do Divino. É construída toda em prata.

4.3.3 Prazer e relevância da festa na atualidade

Questionados sobre a relevância da festa, uma das entrevistadas mencionou a fé como o que substitui não ter estudado, ajuda na compreensão do passado e da não desistência quando passar por algum sofrimento.

> Então, né, professor, eu acredito que seja é... por uma questão de muita fé. Assim, pra mim é muito difícil, né, pra falar da minha história né? É a falta do conhecimento, né, de num ter estudado, né? Dessa oportunidade, mas eu acredito que, que é por se ter a fé, uma fé muito forte pelo sofrimento, né, que os antepassados passaram e eles nunca desistiram sempre buscando a fé, né? (Mafalda).

Venerado no Vale do Guaporé pelas comunidades ribeirinhas do Brasil e Bolívia, o cortejo da Festa do Divino Espirito Santo é uma forma de manifestação religiosa tradicional, com atos litúrgicos durante a viagem e também em terra firme, em casas de famílias promesseiras que o recebe, com mesa farta e doação de esmolas.

> Eu acho assim que, a gente já tá acostumado com essa tradição né. Depois que nasce, vendo, acompanhando e a gente tem aquela fé com a gente quando chega o tempo a gente já tá esperando. Aquela chegada, aquela harmonia. Vichi Maria é muito bonito (Aniceta).

A fala mais significativa sobre a importância da Festa do Divino foi a do Senhor Firmino. Na concepção dele, a manutenção dos festejos dependerá de pesquisadores, dos que estão se formando, que levarão a mensagem:

> Aí vai depender de vocês que estão estudando, se formando pra levar essa mensagem das nossas entrevistas pra vocês, lá vocês vão estudar, vão elaborar, vocês vão cortar muita coisa dessa que as vezes que num entra dentro do regulamento, né? E pra vocês fazer um estudo, né? pra ajudar nós, organizar cada vez melhor, né? Porque cada vez que passa o festejo esse ano é 2015, 2016 lá em Porto Murtinho já tem, outra cultura do povo de lá que vai ter um conhecimento (Firmino).

Naturalmente, que pesquisas ajudam na propagação e manutenção de culturas, mas a herança cultural mais eficiente é a deixada de geração a geração. Se depender da Programação da 122ª Romaria e Festejos de 2016 que

encontramos[27], desenvolvida já no final de 2015, os festejos não cessarão tão cedo. São 38 comunidades que receberam a visita e as bênçãos da comitiva do Batelão.

Todo o cerimonial é importante, desde quando o barco aporta, o encarregado da Coroa sai do barco acompanhado dos foliões, do Mestre dos foliões (todos entoam cânticos), do encarregado da Bandeira e os demais tripulantes. Todos são recebidos pelo Imperador e/ou Imperatriz do local. A Imperatriz recebe o Cetro de Prata, e o Imperador a Coroa, das mãos do encarregado da Coroa.

Todo esse cerimonial é seguido pelos fiéis que se ajoelham e beijam a Bandeira e o Cetro e têm a Coroa posta em suas cabeças por breve instante. É a bênção do Divino, que todos recebem. As esmolas são, então, colocadas na bandeja de prata que suporta a coroa.

O Cortejo dirige-se para a igreja da localidade, por breve período, seguindo depois para o local onde se dará a alvorada do Divino, (que acontece durante todos os dias em que a coroa permanecer na povoação).

Figura 14 – Programação da 122ª Romaria do Divino Espírito Santo

Programação da 122ª Romaria do Senhor Divi o Espírito Santo
No vale do Guaporé no Ano de 2016
Período de Catequese 23 /03 a 26 /03 de 2016
Saída de Pimenteiras 29/ 03 /2016

Localidades	Chegada	Horas	Permanência	Saída	Horas
Pimenteira			27, 28,29/03	29/03	09:00
Santa Cruz	29/03	11:00	29/03	29/03	13:00
Carlinhos	29/03	15:00	29/03	29/03	17:00
Faz. 4 Irmãos	29/03	18:30	29,30/03	30/03	09:00
Bella Vista	30/03	11:30	30,31/03	31/03	09:00
Piso Firme	31/03	14:00	31/03 01, 02,03/04	03/04	09:00
Remanso	03/04	16:30	03, 04, 05,06/04	06/04	09:00
Cafetal	06/04	10:00	06, 07,08/04	08/04	09:00
Valle Itenez	08/04	10:00	08/04	08/04	13:00
Laranjeiras	08/04	18:00	08,09/04	09/04	09:00
As Cruzes	09/04	12:00	09/04	09/04	15:00
Pacuzal	09/04	16:30	09,10/04	10/04	09:00
Porto Rolim	10/04	14:00	10, 11, 12,13/04	13/04	09:00
Ilha das Flores	13/04	14:00	13/04	13/04	16:00
Metegua	13/04	19:00	13,14/04	14/04	09:00
Matrinchã	14/04	11:00	14/04	14/04	14:00
Pedras Negras	14/04	16:00	14, 15, 16,17/04	17/04	14:00
Porto Frederico	17/04	17:00	17,18/04	18/04	09:00
Versalhes	18/04	16:00	18, 19,/04	19/04	09:00
Santo Antonio	19/04	16:00	19,20/04	20/04	08:00
Surpresa	21/04	09:00	21, 22,23/04	23/04	16:00
Sagarana	23/04	17:00	23,24/04	24/04	08:00
Baia da Coca	24/04	09:30	24/04	24/04	13:00
Ricardo Franco	24/04	19:00	24,25/04	25/04	09:00
Baia das Onças	25/04	16:00	25,26/04	26/04	09:00
Porto Acre	26/04	18:00	26,27/04	27/04	09:00
Forte Principe	27/04	16:00	27,28/04	28/04	16:00
Lamego	28/04	18:00	28,29/04	29/04	09:00
Bella Vista	30/04	15:00	30/04, 01/05	01/05	13:00
Nova Brema	02/05	08:00	02,03/05	03/05	14:00
Costa Marques	03/05	16:00	03,04,05,06,07,08,09/05	09/05	15:00
Buena Vista	09/05	15:30	09/05	09/05	16:30
Santa Fe	09/05	18:00	09,10/05	10/05	08:00
Santa Izabel	10/05	09:00	10/05	10/05	13:00
Santa Fé	10/05	14:00	10/05	10/05	15:00
Baia de Santa Luzia	10/05	15:30	10/05	10/05	18:00
Eco Vale	11/05	07:00	11/05	11/05	08:30
Porto Murtinho	11/05	17:00	11, 12, 13, 14,15	Pentecoste	

Então, soprou sobre eles e falou: "Recebei o Espírito Santo." Jo. 20,22

Fonte: Irmandade do Divino Espírito Santo de Pedras Negras.

[27] Disponível em: http://divinodoguapore.blogspot.com.br/. Acesso em 23de abril de 2017.

Essa programação, de alguma forma, representa a permanência das honrarias ao Divino Espírito Santo e dá a ideia da dimensão do esforço e do tamanho da fé de uma comunidade que crê na união dos povos, na fartura e na fortaleza com as bênçãos divinas.

4.3.4 Tradição cultural e hibridismo cultural-religioso

A relevância da festa fica evidente na fala dos entrevistados e na manutenção dela, durante os anos todos de permanência do quilombola no Guaporé.

> É duas coisas que (...) é importante você ver, é a chegada do batelão e a suspendida do mastro (Ernesto)
> Eu acho assim que, a gente já tá acostumado com essa tradição, né?. Depois que nasce, vendo, acompanhando e a gente tem aquela fé com a gente quando chega o tempo a gente já tá esperando. (Aniceta)
> Ah, o povo de Pimenteiras 100% da comunidade hoje eles tem um prazer porque a preparação, que a gente se prepara pra receber uma festa pra esse tanto de pessoa que tão aqui participando, se não tiver reunião, palestra, pra organizar (Firmino)
> (...) tudo agora só que eu viajei no batelão 6 anos como remeiro, foram 7 anos junto como alfere daí eu num quis mais né, eu remei 6 anos. (Lourenço)
> (...) hoje, a gente fala hoje mais romaria do Divino, mas na nossa, realmente na nossa tradição, na nossa cultura irmandade do Divino né. Então, sempre visitar a comunidade (Mafalda).

Os trechos dos depoimentos acima se referem aos costumes e à cultura que envolve o preparo e o gozo da festa, ora aparecem implícitos, na descrição da espera pela festa, ora aparecem na descrição do que vale a pena ver como momentos de beleza e grande significado cultural, ora na descrição permeada por orgulho, das tarefas desenvolvidas durante a festa. O pertencimento segue junto ao prazer, também posto nestes trechos e em outros, sempre envolto nas descrições das características que mais tocam cada entrevistado, em alguns momentos a necessidade de organização, o fortalecimento dos laços de amizade e de família e no orgulho de fazer parte de tão importante acontecimento na comunidade.

A religiosidade como expressão identitária na referência à irmandade, que os remete à tradição cultural da Festa. Também está clara nos depoimentos, importância do festejo para as comunidades, ressaltando a dimensão vultosa da festa, o que justifica a preocupação expressa no depoimento do Senhor Firmino, que

se refere a estratégias de gestão, como reuniões e palestras para que tudo corra dentro do esperado.

Figura 15 – Levantamento do mastro

Fonte: Arquivo pessoal do pesquisador.

Para alguns entrevistados, a Festa do Divino pode estar comprometida, pois os jovens têm se manifestado que não prosseguirão com a fé.

> Os jovens, olha, o meu ver, era o seguinte: os jovens nem todo eles se interessam, nem todos, os jovens tão bem dividido, tem jovens tem influência danada pra essas coisas, muito, querem fazer tudo por ela, mas tem jovens que não ligam, eu acho que esses que não ligam não vai continuar, né?, não vão continuar, agora só que cair não cai, aqueles que segurarem ele não vai deixar cair, mas o interessante era a juventude toda era o interessante, num é toda não, não é toda (Dionísio).

Na opinião do entrevistado, o jovem que “segurar” a fé no Divino, na Festa, nas rezas e nos seus rituais, “não vai deixar cair”, isto é, seguirá a tradição da família como romeiro, como um dos festeiros, poderá assumir cargos na organização da Festa, ser um imperador, quem sabe? Ele, o Senhor Dionísio, acredita e insiste que não é toda a juventude que não segue a fé dos pais, embora acentue: “o interessante era a juventude toda” participar, seguir a tradição. O sentimento de pertencimento à Festa parece não ser propriedade do jovem e nem os adultos têm muita confiança na prática futura da fé no Divino Espírito Santo pela juventude.

> Com certeza né. Que eu acredito também que tenha jovens, né? que, hoje tão aí, né? nascendo e, mais que as pessoas que realmente tem a fé, né? Vai continuar (Mafalda).

A esperança na continuidade da tradição da festa pelas mãos dos jovens também surge no depoimento da Senhora Mafalda, que por ter a Festa tão agregada a sua identidade, não vê outra saída para quem tem “a fé” no Divino, que não seja dar continuidade à Festa. Para alguém que não esteja profundamente identificado com o Festejo, a fé no Divino não necessariamente implicaria na realização da Festa. Por que continuam realizando Romaria, Celebrações, Rituais de escolha dos personagens principais, sorteio entre os “irmãos de copo” das tarefas a realizar por cada um, a despeito de todos os obstáculos e desafios?

A análise das categorias empíricas aponta como explicação para esta sobrevivência, a impregnação do Divino na identidade dos entrevistados. Seu jeito de ser, de viver o tempo comum, ou seja, entre uma Festa e outra, se encontra profundamente marcado pela presença da Festa e tudo o que lhe diz respeito.

A defesa pela manutenção dos festejos, pelo exercício da fé católica no Divino, a sobrevivência da irmandade, fez com que o Sr Dionísio comprasse um violão e uma sanfona em Porto Velho e convidasse jovens a ir a sua casa para aprenderem a tocar os instrumentos para juntos fazerem a romaria.

> (...) mais o que tem aparecido é muito pouco, não querem aprender, então eu tô preocupado com isso, eu falei pra minha esposa, esses dias, eu acho que eu vou vender esse violão, porque os jovens não tão querendo nada, ninguém quer aprender, esses... esses... esses... mestre que sai todo ano é difícil de encontrar, num é todo lugar que tem, então, é isso aí que eu tô achando (Sr Dionísio).

É latente a preocupação com a possível “morte” da Festa do Divino Espírito Santo neste trecho da entrevista. A juventude parece querer maior liberdade para manifestar a sua fé religiosa, ou mesmo não manifestá-la. Para o Sr Dionísio a possibilidade de não continuidade da Festa é tão assustadora por já fazer parte de sua identidade. Procura meios de inserir os mais jovens nos cânticos próprios da Festa, como para salvaguardar esta memória.

Em se tratando da fé, no presente não é irredutível, e a tradição e a mudança, tão presentes na fala do Senhor Dionísio, são mutuamente dependentes, duas faces

de uma mesma moeda. “A tradição não persiste se morta, imutável, e as mudança busca formas tradicionais, conhecidas para se implantar” (SOUZA, 1994, p. 18).

> [...] Continua, pra mim ela não pode acabar não. Não, ela não pode acabar. Que são origem dos nossos troncos né. Por que sempre tem reunião aqui, eu falo que não termine, sigam pra frente, porque nós, nós amanhã ou depois Deus pode nós tirar né. Como tirou nossos troncos, hoje só resta só já, a você diz o outro a rapinha, né. Mas tem os vindosos que podem seguindo pra frente, que é uma é uma tradição muito bonita... (Ernesto).

A Festa do Divino Espírito Santo é vista pelo entrevistado sob dois ângulos, com o auxílio da lupa do tempo, entendido por ele como o antigamente e o hoje, a tradição e a modernidade, os jovens e os velhos participantes da festa.

> Quando eu já tava meio rapazinho foi um... um... uma festa que teve aqui em Pedras Negras, aí a minha vó falava pra nós vai ter a festa do Divino, mais aí já nós era franguinho, já rapazinho, aí você ficava emocionado de ver a o Divino chegar, o povo ficava tudo reunido no Porto. Que coisa linda! Como é até hoje, é uma emoção, é gente fazendo promessa e dentro d’agua outro dando aquele, aquele lanche na sua casa (Sr Ernesto).

A fala de Seu Ernesto é carregada de nostalgia, de emoção e de ação simbólica de um passado inescapável. Tudo era muito lindo, “Como é até hoje”!, nesse discurso de beleza da festa percebe-se uma fusão de tradição e modernidade. Sobre a beleza da festa, esta declaração contraria o que Souza (1994) pensa. Para ela, a pompa da festa não é mais a mesma, ainda que considere a crença mais forte do que antigamente.

> A fé religiosa, expressa em certas crenças e comportamentos com relação à divindade, está entre os elementos do último grupo[28]. As procissões perderam a pompa característica dos primeiros séculos da colonização, de acordo com as transformações por que a sociedade passou, mas a crença na possibilidade de comunicação com os santos através de promessas, numa força sobrenatural deles emanada e que pode atuar sobre a vida e os homens, é da mesma qualidade da existente no passado, independentemente da época em que vive, o sentimento que inspira o fiel ao voltar seu coração e seu pensamento para a esfera divina é semelhante ao que estava

[28] Aqui a autora faz referência às festas religiosas que têm seus significados praticamente os mesmos, isto é, ao longo dos séculos, não sofreram alterações. Ela faz referência a grupos de festas religiosas, que tiveram seus componentes completamente desaparecidos, outros sofreram alteração e, o último, o que tem seus componentes inalterados.

> presente em seus antepassados. Filha de uma colonização onde Coroa e Igreja andaram sempre juntas, sendo a religião forma privilegiada de domesticação do Novo Continente (...) (SOUZA, 1994, p. 212).

Tradição e modernidade são dois polos pertencentes à mesma dinâmica, ao mesmo processo, que é o da história acontecendo (SOUZA, 1994, p. 18). As modificações dos significados dos elementos de uma cultura, de uma tradição estão ligadas às ações dos indivíduos, orientar os jovens na fé, por exemplo, e às determinações da natureza, à sensibilidade do grupo e às circunstâncias históricas que o cercam:

> Nos sistemas simbólicos elaborados pelas coletividades há um empenho constante de integração da novidade tradicional, recriando as solidariedades. A cultura é algo sempre vivo, em movimento, nunca encerrado. "Apesar da inércia relativa das formas de pensar e dos comportamentos sociais, toda sociedade é um lugar de enfrentamento entre fatores de permanência e os fatores de mudança (9[29]. As manifestações culturais permanecem e são alteradas no processo de modificação dos conceitos constantemente levado a cabo quando entram em contato com a empiria.

O processo de mudança de comportamentos sociais é mais sensível das concepções de mudança. Isso, para os mais velhos da irmandade, é mesmo difícil compreender e aceitar. Até a forma de organização da Festa parece ser a mesma do século passado. É, segundo o Senhor Ernesto, mantida a tradição no que diz respeito à estrutura de administração:

> a diretoria, que organiza tudo, "tem presidente, vice-presidente, tem tesoureiro, tem fiscal, tem é..., tem coordenador, então, ele..., nós vamos ajuntar pra organizar, tudinho, desde a alimentação".

O trajeto da festa do Guaporé era feito de barco a remo, hoje não, hoje o barco é a motor, "uma mordomia. Hoje só fazem a meia luinha ali, chegou lá no lago o motorzão atraca [imitando o ruído de motor], vai embora" (Ernesto).

O que o entrevistado traz à lembrança denota que sua memória opera com liberdade escolhendo acontecimentos – mais relacionados à alegria da Festa - no espaço e no tempo, de modo não arbitrário, que se relacionam através de índices

---

[29] Freddy Raphael, "Le traval de la mémoire et les limites de l'histoire orale" *In*: **Annales**, já./fev. 1980, p. 137.

comuns. Essas lembranças funcionam como “configurações mais intensas quando sobre elas incide o brilho de um significado coletivo” (BOSI, 2003, p. 31).

Lembra-se ainda da história de uma santa que fora dada a sua avó, Dona Madalena, quando esta era mocinha. Esse presente tem a mesma idade da Festa na região do Vale do Guaporé:

> Ali na Ilha das Flores, fizeram a primeira festa, hoje é aí onde é essa fazendona, não é mais lá em cima (Sr Ernesto).

Depois da primeira festa, da instalação da comunidade com uma casinha de palha dentro da mata, os fiéis fizeram uma, nas palavras de Seu Ernesto “canoinha com toldinha” e foram a Rolim de Moura, festejaram “já em Rolim de Moura, quando foi no outro ano aí já fizeram votação Rolim de Moura com Pedras Negras” (Sr Ernesto).

A lembrança do Imperador ocorre com o uso do adjetivo branco, que é empregado duas vezes, como se o locutor quisesse reforçar a ideia da cor e ainda no diminutivo, sugerindo certo tom carinhoso:

> Branquinho, branquinho, né”. “(...) naquele tempo, o imperador ia pegar nome do remeiro, seis remeiro, a imperatriz mais seis. (...) De primeiro era os imperador, imperador e imperatriz. Eles que comandavam a festa”.

Antigamente, disse Seu Firmino: “eu... o pessoal que viajava no batelão, pegava, por exemplo, numa localidade dessa, tinha festa. Hoje, a gente não tem, mas antigamente tinha, aí nego dançava, aí que enjoava. Quando era no dia da festa eu tava cansado de dançar”.

> As culturas fundamentadas nas tradições herdadas dos antepassados vinculam o tempo ao lugar, constituindo-se em uma das bases da vida cotidiana. Porém, é no presente que os sujeitos sociais acionam o passado. Assim se processa nas comunidades remanescentes de quilombo: espaço e tempo coincidem amplamente. A historicidade das comunidades quilombolas é assinaladas por diversos eventos que ressignificam e dinamizam as suas estruturas sociais e territoriais, sobretudo no que se refere aos conflitos fundiários. Tais conflitos quase sempre acarretam uma perda de espaço de território, que redefine a estrutura social do grupo. Esses movimentos culturais vivenciados pelo grupo se mantem vivos no tempo e são imortalizados na memória coletiva por meio da lembrança (DUTRA, 2015, p. 102).

O tempo é o principal responsável pela diferença entre a Festa de antigamente, daquele tempo para este.

> Tem muita diferença daquele tempo para agora. Agora tá mais fácil, porque o governo ajuda, aí é mais fácil né pro imperador com a imperatriz, aquele tempo não, era nesses que fazia a festa. (Julião)

Durante o trabalho de campo apurou-se que há colaboração do Governo Estadual, embora que de maneira precária, uma vez que o entendimento do Ministério Público Estadual é que, para ser realmente subsidiada, a Festa do Divino deveria ser alçada à categoria de Patrimônio Imaterial pelo Instituto de Patrimônio Histórico Nacional – IPHAN.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, buscou-se investigar os processos identitários e as representações da Festa do Divino Espírito Santo realizada no Vale do Guaporé, com foco nos traços que identificam a comunidade quilombola promesseira e praticante da fé no Divino.

Os dados colhidos em campo, por meio de entrevistas, com oito fiéis e veteranos dos festejos, evidenciaram que a Festa sofreu mudanças, ao longo do tempo, e é uma manifestação cultural que contribuiu e contribui com a formação da identidade quilombola guaporeana.

Pode-se afirmar, então, que a Festa tem função identitária, marcada pelo ajuntamento maciço gerador de exaltação ao Divino Espírito Santo, pela espontaneidade da sociedade, isto é, pela condição e efeito dessa manifestação da cultura, e pela restauração periódica das fontes do tecido social. A identidade do quilombola, que é membro da comunidade do Divino, é reconhecida na manifestação da fé religiosa de maneira coletiva e cheia de simbologia peculiar da região guaporeana, com o colorido próprio do lugar e o elo à Igreja Católica.

O trabalho de campo e a análise do conteúdo dos materiais oriundos das entrevistas e observações, através das definições das unidades temáticas fizeram emergir os traços constituintes da identidade dos sujeitos marcados pela festa; sendo esses traços expressos de diferentes formas, posto que cada sujeito experimentou a inserção na festa de maneira distinta. Firmino apresentou em seus depoimentos a experiência – limite que viveu, quando esteve a ponto de ter sua perna amputada ou até mesmo de morrer. Em desespero, recorreu a sua religiosidade popular e atribui seu pleno restabelecimento à promessa que fizera ao Divino. Daquele momento em diante, Firmino internalizou a festa definitivamente, prestando o serviço aos romeiros, pelo preparo do almoço às próprias expensas.

Já Aniceta internalizou a festa pelo prazer, desde menina envolvida nos preparos, na ansiedade da espera do grande momento, tendo sido imperatriz e ainda hoje desenvolve trabalho de destaque, já que é a responsável pela lavagem e conservação da coroa e das fitas que a ornamentam.

A experiência de trabalhar nos mais diferentes personagens e respectivos afazeres, desde remeiro a Alferes, fez Firmino transitar entre o destaque social

perante as comunidades participantes que, certamente, lhe trouxe realização pessoal e a prestação do serviço que cada um dos personagens exige durante a festa. Esta imersão confirma sua identidade individual e também como parte da coletividade.

Nesse sentido, os traços identitários juntam tradição e modernidade numa mesma dinâmica, em que os elementos de uma cultura, de uma tradição influenciam na vida dos indivíduos e estes constroem a identidade coletiva, segundo as determinações da natureza, a sensibilidade do grupo e as circunstâncias históricas que o cercam.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. *Cultura popular, um conceito e várias histórias. In*: Abreu, Martha e Soihet, Rachel. **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

_____. **O Império do Divino**: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ADAMY, Amilcar. (Org.) **Geodiversidade do estado de Rondônia**. Porto Velho: CPRM, 2010. 337 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: Uea Edições,2011.

ANDRADE, Joachim. **Importância dos rituais nas tradições religiosas**. Disponível em: http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/simposio2011/importancia_rituais_joachim.pdf. Acesso em 30 de agosto de 2017.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2. ed. São Paulo: Educ, 2015.

ARRUTI, José Maurício. “Quilombos”. *In*: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo Araújo. (Orgs.). **Raça**: novas perspectivas antropológicas. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**. Brasiliense: Brasília-DF: 1988.

BANTON, Michael. A racialização do Ocidente. *In*: **A idéia de raça**. Lisboa: Edições 70, 1979

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa, Portugal; Edições 70, LDA, 2009.

BARTH, Fredrik.Grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART,Jocelyne.**Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.** Trad. Élcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp.2011.p.187-227.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOSI, Eléia. **Memória e Sociedade**: Lembranças de Velho. 9. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. BOSI, Ecléia. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. Tradução Heloisa Pezza Cintrão. 4. ed. 6. São Paulo: Edusp, 2003.
DOMINGUES, Petrônio. **Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica**. História (São Paulo) v.30, n.2, p. 401-419, ago/dez 2011.

GOMES, Maria Eugenia Reis. **Contribuição ao estudo da festa no Antigo Regime**. Lisboa: Iped,1985.

CEVASCO, Maria Eliza. **As Dez Lições Sobre os Estudos Culturais**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CHARTIER, Roger. Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. *In*: _____. **A História Cultural entre práticas e representações**. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CANOVA, Loiva. **Antônio Rolim de Moura e as representações da paisagem no interior da colônia portuguesa na América** (1751-1764). Curitiba: UFPR, 2011. (Tese de Doutorado).

CHAVES, Otávio Ribeiro. **Política de povoamento e constituição da fronteira oeste do império** Português: A Capitania de Mato Grosso na segunda metade do século XVIII.Curitiba:Ufpr.2008 (Tese de Doutorado).

CHAVES, Robson Belchior. **Festa do Divino em Mogi das Cruzes**. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nures/revista15/RobsonChaves.pdf>. Acesso em 9 de março de 2017.

COUTO, Edilece Souza. **Tempo de festas**: homenagens a Santa Barbara, Nossa Senhora da Conceição e Santa' Ana em Salvador (1860-1940). Salvador: Edufba, 2010.

CRUZ, Tereza Almeida. **Um estudo comparado das relações ambientais de mulheres da floresta do Vale do Guaporé (Brasil) e Mayombe (Angola) 1980-2010** (Tese de Doutorado) Santa Catarina: Pós-graduação em História da UFSC, 2012.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo e identidades. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DUTRA, Nivaldo Osvaldo. **Retalhos da Memóri**a: Os negros de Mangal/Barro Vermelho-comunidade quilombola do Médio São Franscisco-Bahia. (Tese de doutorado em Historia Social). São Paulo: PUC, 2015.

FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. **Territórios quilombolas em linhas de** fronteira: quilombolas do Forte Príncipe da Beira. **Ciência e Cultura**.(online) São Paulo: Jan. 2013.

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

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/. Acesso em 30 de março de 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUILOUSKI, Borris e COSTA, Diná Raquel D. da. **Ritos e rituais**. Escola Educação e Humanidades, PUCPR, jornada interdisciplinar em Teologia e Humanidades. II JOINTH – Subjetivação contemporânea e religiosidade. 20 E 21 DE AGOSTO DE 2012. Disponível em: file:///C:/Users/positivo/Downloads/2jointh-7577%20(1).pdf. Acesso em 30 de agosto de 2017.

GUARINELLO, Norberto. Festa, trabalho e cotidiano. In JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Orgs.). **Festa**: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec, 2000. p. 969-975.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAESBAERT, Rogério. “Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade” *In*: BARTHE-DELOIZY, F.; SERPA, A. (Orgs.) **Visões do Brasil**: estudos culturais em Geografia [online]. Salvador: EDUFBA, 2012.

https://www.significados.com.br/promessa/. Acesso em 30 de agosto de 2017.

https://www.significadosbr.com.br/graca. Acesso em 30 de agosto de 2017.

LANE, T. **Pensamento cristão**: dos primórdios à Idade Média. São Paulo: Editora Abba Press, 1999. v. 1

LEAL, João. **As festas do Divino ES nos Açores**: um estudo de antropologia social. Lisboa: PDQ, 1994.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. **O Carnaval de Romans**: Da Candelária à quarta-feira de cinzas,1579-1580.Trad.Maria Lucia Machado.São Paulo:Companhia das letras.2002.

MAC CORD, Marcelo. **O rosário de D. Antônio**: irmandades negras, alianças e conflitos na historia social do Recife, 1848-1872. Recife: Ed. Universitária da Ufpe, 2005.

MARIANO, Fabiene Passamani. **A simbologia do Divino Espírito Santo**. II Colóquio de Artes e Pesquisas do PPGa/UFES, 2012. Disponível em: file:///C:/Users/positivo/Downloads/7752-17926-1-PB%20(1).pdf. Acesso em 30 de agosto de 2017.

MENDES, Marcos Amaral. **De capela filial a matriz paroquial**: irmandades, jesuítas e territórios na Igreja do Rosário em Cuiabá-MT. Tese (Doutorado) em História. Universidade Federal de Mato Grosso, 2014.

MESSIAS, Noeci Carvalho. **Religiosidade e devoção**: As festas do divino e do Rosário em Monte do Carmo e em Natividade-TO. Goiás: UFG. 2010. (Tese de doutorado).

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O Desafio do Conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde**. 2. ed. SP: HUCITEC/ RJ: ABRASCO, 1993.

_____. **Representações da cura no catolicismo popular**. Editora Fiocruz, Scielo Books. Disponível em: http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-05.pdf. Acesso em 30 de agosto de 2017.

MOSS, Gérad; MOSS, Margi. **Projeto Brasil das Águas** - Sete Rios. Brasília/DF, 2006.

OBERACKER JR, C. **A imperatriz Leopoldina**: sua vida e sua época. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1973.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. **Devoção Negra**: santos pretos e catequese no Brasil Colonial.Rio de Janeiro:Quartet:FAPERJ,2008.

POUTIGNAT, Phillipe;STREIFF-FENART,Jocelyne.**Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**.Trad. Élcio Fernandes.2.ed.São Paulo:Editora Unesp.2011.

PRIORE, Mary del. **Festas e utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

MARTINS, William de Souza; SANGLARD, Gisele. (Orgs.) **História Cultural**: Ensaio sobre linguagens, identidades e práticas de poder. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. **Festividades Cíclicas em Portugal**. Lisboa, Dom Quixote, 1984.

PRATES, Laura dos Santos. A festa do Divino Espírito Santo em Rondônia. Tese (Doutorado em Artes). Escola de Comunicação e Artes. São Paulo: USP, 1989.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos Angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2015.

REIS, João Jose. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras,1991.

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

SANTOS, Carlos. **A Fronteira do Guaporé**. Porto Velho: EDUFRO, 2001.

SANTOS, José Reginaldo; CONTINS, Marcia. Entre o Divino e os homens: a arte nas festas do Divino Espírito Santo. Horizontes Antropológicos. vol. 14 no.29. Porto Alegre: Jan./Jun. 2008.

SEMTUR - **Secretaria Municipal de Turismo**. Disponível em: http://rondoniatualidades.com.br/festa-do-divino-espirito-santo-no-vale-do-guapore. Acesso em 5 de março de 2017.

SILVA, Avacir Gomes dos Santos. "Vale do Guaporé: território das espacialidades das culturas". *In*: **Revista Labirinto** – Ano LXII, nº 16 – junho de 2012.

SILVA, Jovam Vilela. **Mistura da Cores** (Politica de povoamento e a população da Capitania de Mato Grosso- Século XVIII).Cuiabá: EDUFMT.1995.

SILVA, Gilian Evaristo França**. Espaço, poder e Devoção**: irmandades religiosas na fronteira oeste da América Portuguesa.Curitiba.Tese de Doutorado.UFPR. 2015.

SILVA, José Willians Simplicio da. A festa do Divino Espírito Santo em Rondônia, uma manifestação da cultura popular em rolim de moura do guaporé (1834-2014). **Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR**. Juiz de Fora, MG: 2015.

SILVA, Patrícia Campos *et alii*. *Poaia*: o "ouro" preto do Mato Grosso. **Revista MT/Horticultura**. Tangará da Serra/MT. Nº 1/ vol. 1. pp. 32-34. 2015.

SILVA, Mônica Martins da. **A Festa do Divino**: romanização, patrimônio & tradição em Pirinópolis (1890-1998). Goiânia: s/e, 2001.

SILVA, Emanuel Natã da e AOSANI, Tânia Regina. **A simbologia em conjunto com a trajetória dos arquétipos, história e definições em psicologia**. Pp. 2,3,4. Disponível em: http://www.symbolon.com.br/artigos/O-SIMBOLO.pdf. Acesso em 30 de agosto de 2017.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso**: Estudos sobre o carnaval carioca, da Belle Époque ao tempo de Vargas. Uberlândia:UFU, 2008.

SOUSA, Jessie Jane Vieira de**. Da transcendência à disciplina**: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. **Parati**: a cidade e as festas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,1994.

_____. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

TAVARES, Thiago R. A religião vivida: expressões populares de religiosidade. **Sacrilegens**. Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF. Juiz de Fora, v. 10, n.2, p. 35-47, jul-dez/2013. Disponível em:

http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/07/10-2-4.pdf>46. Acesso em 21 de fevereiro de 2017.

TEIXEIRA, Carlos Corrêa. **Servidão Humana**: O aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia. Manaus: Editora Valer/Edua, 2009.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. **Festa e identidade**. Portugal: Universidade da Beira Interior Covilhã, 2010.

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

VILHENA, Maria Ângela. **O Peregrinar**: Caminhada Para a Vida. In ABUMANSSUR, Edin Sued (Org.). Turismo Religioso: Ensaios Antropológicos sobre Religião e turismo. Campinas/SP:Papirus, 2003. p. 11-27.

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

_____. **A Conquista da terra no universo da pobreza**: formação da fronteira oeste do Brasil,1719-1819.São Paulo:Hucitec;1987.
_____. "Quilombos em Mato Grosso: Resistencia Negra em área de fronteira". I*n*: **Liberdade por um fio**: história dos quilombos do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

WILLIAMS, R. **Cultura e sociedade (1780-1950)**. Tradução de Leônidas H. B. Hegenberg, Octanny Silveira da Mota e Anísio Teixeira. São Paulo: Nacional, 1969.

ZALUAR, Alba. "Promessas e Milagres dos Santos". *In*: O**s homens de deus**. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de janeiro, Zahar Editores, 1983.

ANEXOS

ANEXO 1 - ROTEIRO DA ENTREVISTA

Nome:

Idade:

Profissão:

Cargo:

a) Há quanto nesse cargo ou tempo ?

b) Como se inseriu na irmandade?

c) O que é a sua função? Qualo seu papel?

d) Qual a importância?

e) Participa de outras formas? Como?

f) Tempo de participação?

g) É associado?

h) Como o senhor (a) define o ritual da Festa do Divino ?

i) Como o senhor acha que a comunidade em geral percebe o ritual da Festa do Divino ?

j) Como senhor participa do planejamento e execução da Festa ,? A partir quando ?

k) O que voce acha da participação do poder publico na Festa do Divino ?

l) Qual é o papel da Igreja ?

m) Qual é o significado da Festa do Divino para senhor(a)? Quem mais da sua familia participa ? Como ? Por quê ?

n)Para você,qual é relação entre a Festa do Divino e a cultura?

o) Há aumento no número de visitantes durante festividade.Isso contribui para a manutenção ? De que forma ?Isso é bom ou ruim ?

p) Existem mudanças a cada ano que passa no processo da Festa do Divino ?

q) Em sua opinião , o que é preciso fazer para que essa Festa ou tradição não desapareça.

r) Existem muitos conflitos durante a preparação da Festa? Qual sua opinião ?

s) Alguma observação a fazer ?

ANEXO 2 – CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

52
E

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a ***Comunidade de Pedras Negras,*** localizada no município de São Francisco do Guaporé, Estado de Rôndonia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 003, Registro n. 250, f. 56, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, ***É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.***

Declarante(s): Processo nº 01420.001.295/2005-76

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **29** de **junho** de 2005.

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTILO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
E-mail:chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

Setor de Expedição e Protocolo
Fls. 03
Rub.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a ***Comunidade de Forte Príncipe da Beira,*** localizada no município de Costa Marques, Estado de Rondônia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 003, Registro n. 252, f. 58, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, ***É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.***

Declarante(s): Processo nº 01420.001.406./2005-44

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **29** de **junho** de 2005.

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
E-mail chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

Setor de Expedição e Protocolo
Fls. 03
Rub.
SR - MT

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Laranjeiras,** localizada no município de Pimenteiras d´Oeste, Estado de Rondônia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 005, Registro n. 442, fl. 50, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, ***É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.***

Declarante(s):

Luiz Gardo Fernando de Souza – R.G. nº 000923320-SSP/RO
Adelson Tapioci Gonçalves – R.G. nº 441061 – SSP/RO
Amarildo Morais da Silva – R.G. nº 000757558 – SSP/RO
Soberto Gonçalves da Silva – R.G. nº 307673 – SSP/RO

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.).....Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, 12 de dezembro de 2005.

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
E-mail:chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

"A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira" (Wally Salomão)

Setor de Expedição e Protocolo
Fls. 19
Rub.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Santa Fé**, localizada no município de Casta Marques, Estado de Rondônia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 08, Registro n. 843, fl. 55, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, ***É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.***

Declarante(s):

Processo nº 01420.002941/2006-01

Eu, Maria Bernadete Lopes da Silva (Ass.).....Diretora de **Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, 05 de dezembro de 2006.**

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
Fone: (0 XX 61) 3424-0108 (0 XX 61) 3424-0137 – Fax: (0 XX 61) 3326-0242
E-mail:chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

"A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira" (Wally Salomão)

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação nº 0.1420.001480/2007-22 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE *SANTA CRUZ,*** localizada no município de Pimenteiras D´Oeste/RO, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 017, Registro nº 2.234, fl.054, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, ***SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO.***

Eu, **Igor Correia dos Prazeres**, (Ass.),....., Diretor Substituto de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, **18 de Novembro de 2015**.

O referido é verdade e dou fé.

Maria Aparecida da Silva Abreu
Presidente
Fundação Cultural Palmares - FCP

31

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a ***COMUNIDADE SANTO ANTÔNIO***, situada as margens do Rio Guaporé, no município de São Francisco do Guaporé, no Estado de Rondônia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 001, Registro n. 017, f. 18, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43 de 04 de março de 2004, Seção 1, f 07, e com fulcro no art.3º § 1º, desta mesma portaria. ***É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.***

Processo n. **01420.000359/2003-50**

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva (Ass.)**....., **Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro**, a lavrei e a extraí. **Brasília, DF, 16 de abril de 2004.**

O referido é verdade e dou fé.

SELO DE FISCALIZAÇÃO
TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE RONDÔNIA
CORREGEDORIA GERAL DA JUSTIÇA
CARTÓRIO DO OFÍCIO ÚNICO DE NOTAS E PROTESTOS DE TÍTULOS
TAIÚ 05-01-226/001-49
Nº H7AD56112
AUTENTICAÇÃO
Certifico que a presente fotocópia é autêntica a original. O referido é verdade e dou fé.
C. Marques/RO, 31 de 05 de 05
Marilene F. A. C. Justino
Tabeliã
Cad. 203973-7

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
E-mail:chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

ANEXO 3 – TERMOS DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE

Eu, Aniceta Mendes, brasileiro (a), portador (a) do RG: _____, residente à Rua _____, Bairro Pedras Negras, Cidade de São Francisco, Estado de Rondônia, AUTORIZO o uso das minhas entrevistas, fotos ou outros documentos referentes à minha família, amigos ou da minha Comunidade para o trabalho científico, (Mestrado em História e Estudos Culturais) intitulado: O Império do Divino no Vale do Guaporé -História, Identidade e Representações: A Face Negra de um festejo branco de Uílian Nogueira Lima , mestrando (a) do Curso de Mestrado em História e Estudos Culturais na Universidade Federal de Rondônia . Outro assim, declaro para os devidos fins, que disponibilizo o referido material, sem acarretar ônus ou qualquer valor numérico, visto que estou colaborando com a História Regional.

Aniceta Mendes

São Francisco do Guaporé, RO, 21 de Fevereiro de 2016.

TERMO CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE

Eu, Julião azevedo, brasileiro (a), portador (a) do RG: _____, residente à Rua _____, Bairro_____, Cidade de _____, Estado de Rondônia, AUTORIZO o uso das minhas entrevistas, fotos ou outros documentos referentes à minha família, amigos ou da minha Comunidade para o trabalho científico, (Mestrado em História e Estudos Culturais) intitulado: O Império do Divino no Vale do Guaporé -História, Identidade e Representações: A Face Negra de um festejo branco de Uílian Nogueira Lima , mestrando (a) do Curso de Mestrado em História e Estudos Culturais na Universidade Federal de Rondônia . Outro assim, declaro para os devidos fins, que disponibilizo o referido material, sem acarretar ônus ou qualquer valor numérico, visto que estou colaborando com a História Regional.

Julião azevedo

, RO, de Fevereiro de 2016.

TERMO CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE

Eu, Mafalda da Silva Gomes, brasileiro (a), portador (a) do RG:_____, residente à Rua _____, Bairro_____, Cidade de _____, Estado de Rondônia, AUTORIZO o uso das minhas entrevistas, fotos ou outros documentos referentes à minha família, amigos ou da minha Comunidade para o trabalho científico, (Mestrado em História e Estudos Culturais) intitulado: O Império do Divino no Vale do Guaporé -História, Identidade e Representações: A Face Negra de um festejo branco de Uílian Nogueira Lima , mestrando (a) do Curso de Mestrado em História e Estudos Culturais na Universidade Federal de Rondônia . Outro assim, declaro para os devidos fins, que disponibilizo o referido material, sem acarretar ônus ou qualquer valor numérico, visto que estou colaborando com a História Regional.

Mafalda da Silva Gomes

, RO, de Fevereiro de 2016.

TERMO CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE

Eu, Ernesto coelho macedo, brasileiro (a), portador (a) do RG:_____, residente à Rua _____, Bairro_____, Cidade de _____, Estado de Rondônia, AUTORIZO o uso das minhas entrevistas, fotos ou outros documentos referentes à minha família, amigos ou da minha Comunidade para o trabalho científico, (Mestrado em História e Estudos Culturais) intitulado: O Império do Divino no Vale do Guaporé -História, Identidade e Representações: A Face Negra de um festejo branco de Uílian Nogueira Lima , mestrando (a) do Curso de Mestrado em História e Estudos Culturais na Universidade Federal de Rondônia . Outro assim, declaro para os devidos fins, que disponibilizo o referido material, sem acarretar ônus ou qualquer valor numérico, visto que estou colaborando com a História Regional.

Ernesto coelho macedo

, RO, de Fevereiro de 2016.

TERMO CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE

Eu, Catarina Santonza **, brasileiro (a), portador (a) do RG:_____, residente à Rua _____, Bairro_____, Cidade de _____, Estado de Rondônia, AUTORIZO o uso das minhas entrevistas, fotos ou outros documentos referentes à minha família, amigos ou da minha Comunidade para o trabalho científico, (Mestrado em História e Estudos Culturais) intitulado: O Império do Divino no Vale do Guaporé -História, Identidade e Representações: A Face Negra de um festejo branco de Uílian Nogueira Lima , mestrando (a) do Curso de Mestrado em História e Estudos Culturais na Universidade Federal de Rondônia . Outro assim, declaro para os devidos fins, que disponibilizo o referido material, sem acarretar ônus ou qualquer valor numérico, visto que estou colaborando com a História Regional.**

Catarina

, RO, de Fevereiro de 2016.

AUTORIZAÇÃO

Eu, Lourenço Rodrigues **, brasileiro (a), portador (a) do RG:** 44801 **, residente à Rua** Mamoréne 1629**, Bairro** Setor 2 **, Cidade de** Costa Marques **, Estado de Rondônia, AUTORIZO o uso das minhas entrevistas, fotos ou outros documentos referentes à minha família, amigos ou da minha Comunidade para o trabalho científico, (Mestrado em História e Estudos Culturais) intitulado:**

_____

_____de_____, mestrando (a) do Curso de Mestrado em História e Estudos Culturais na Universidade Federal de Rondônia . Outrossim, declaro para os devidos fins, que disponibilizo o referido material, sem acarretar ônus ou qualquer valor numérico, visto que estou colaborando com a História Regional.

_____

Costas Marques, RO, 19 **de Abril de 2014.**

AUTORIZAÇÃO

Eu, Dionisio Fructuoso **, brasileiro (a), portador (a) do RG:** 000030516 **, residente à Rua** Demetrio Melo **, Bairro** Setor 02 **, Cidade de** Costas Marques **, Estado de Rondônia, AUTORIZO o uso das minhas entrevistas, fotos ou outros documentos referentes à minha família, amigos ou da minha Comunidade para o trabalho científico, (Mestrado em História e Estudos Culturais) intitulado:**

_____

_____de_____, mestrando (a) do Curso de Mestrado em História e Estudos Culturais na Universidade Federal de Rondônia . Outrossim, declaro para os devidos fins, que disponibilizo o referido material, sem acarretar ônus ou qualquer valor numérico, visto que estou colaborando com a História Regional.

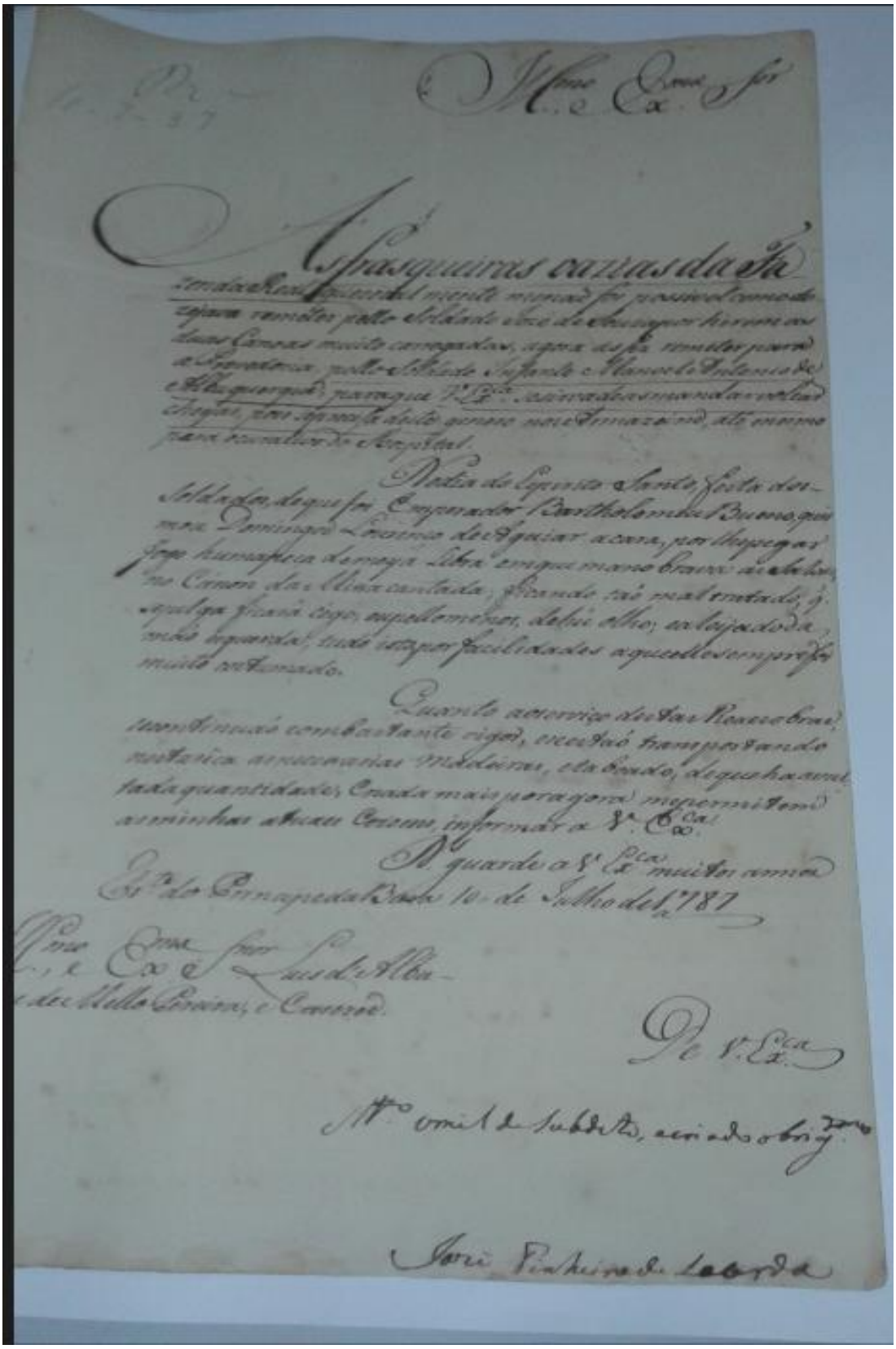
Dionisio Fructuoso

AUTORIZAÇÃO

Eu, Firmino de Brito, **brasileiro (a), portador (a) do RG:** 000027752, **residente à Rua** Santa Catarina, **Bairro** Centro nº882, **Cidade de** Pimenteiras, **Estado de Rondônia, AUTORIZO o uso das minhas entrevistas, fotos ou outros documentos referentes à minha família, amigos ou da minha Comunidade para o trabalho científico, (Mestrado em História e Estudos Culturais) intitulado:** O Império do Divino no Vale Guaporé: História, Identidade e Representações **de** Vitiane Nogueira Lima, **mestrando (a) do Curso de Mestrado em História e Estudos Culturais na Universidade Federal de Rondônia . Outrossim, declaro para os devidos fins, que disponibilizo o referido material, sem acarretar ônus ou qualquer valor numérico, visto que estou colaborando com a História Regional.**

Firmino de Brito

ANEXO 4 – CARTA DE 1787



Ill.mo Ex.mo Snr

As frasqueiras cazas da Fazenda Real, que ordinariamente menão foi possivel como dezejava remeter pello Soldado José de Souza por hirem as duas Canoas muito carregadas, agora as fez remeter para a Provedoria pello Soldado Infante Manoel Antonio de Albuquerque, para que V. Ex.ca se sirva de as mandar voltar chegar, pois se precisa deste genero no Armazem, até mesmo para o curativo do Hospital.

Nedia do Espirito Santo, feita dos Soldados, de que foi Emperador Bartholomeu Bueno, que mou Domingos Lourenço de Aguiar a cara, por lhe pegar fogo huma peça de meya Libra em que mano brava ao Salvo no Canon da Mina cantada, ficando tão mal tratado, q. se pulga ficará cego, ou pello menos, de hũ olho; e aleijado da mão esquerda, tudo isto por facilidades a que elles sempre foi muito costumado.

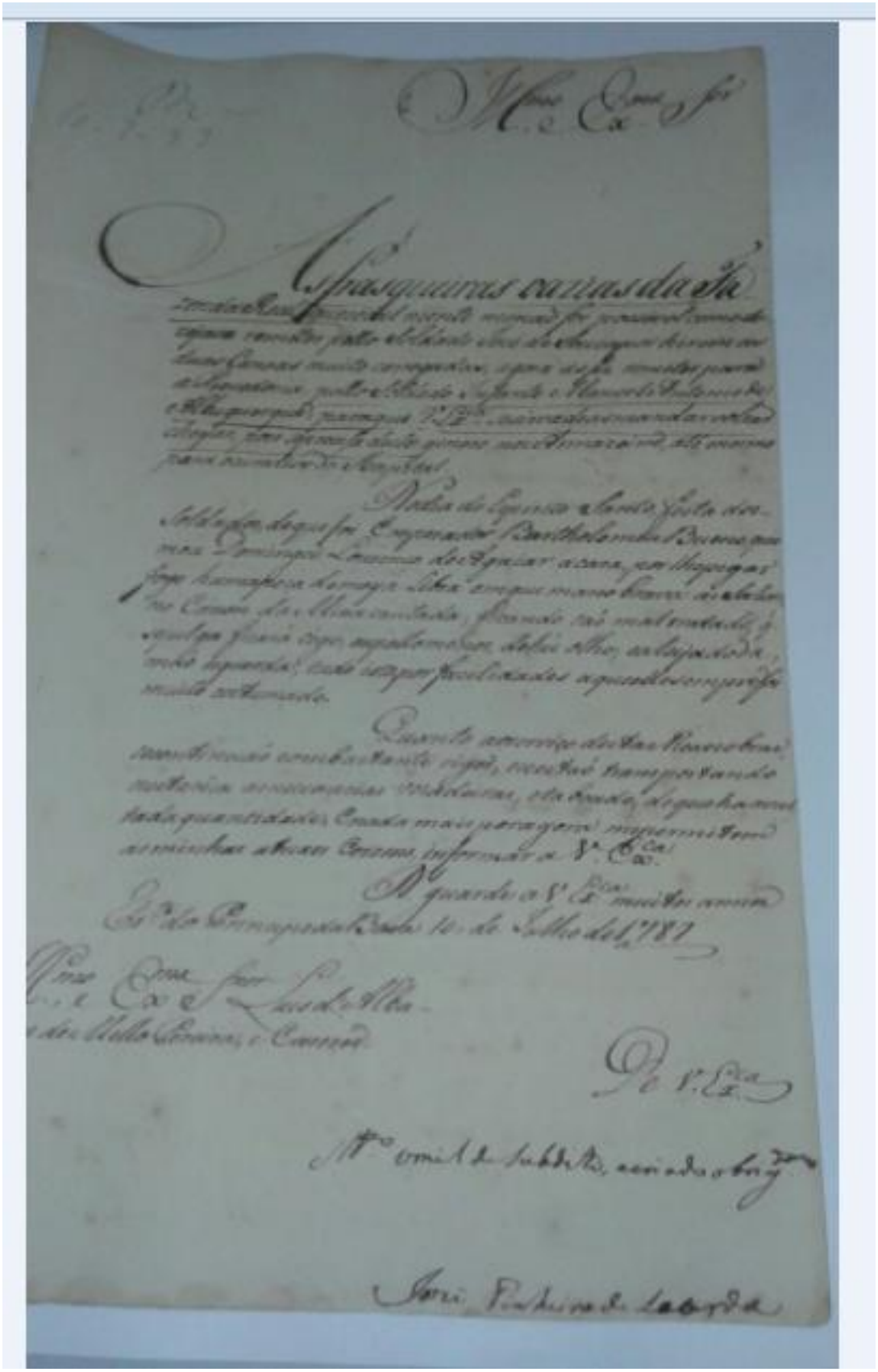
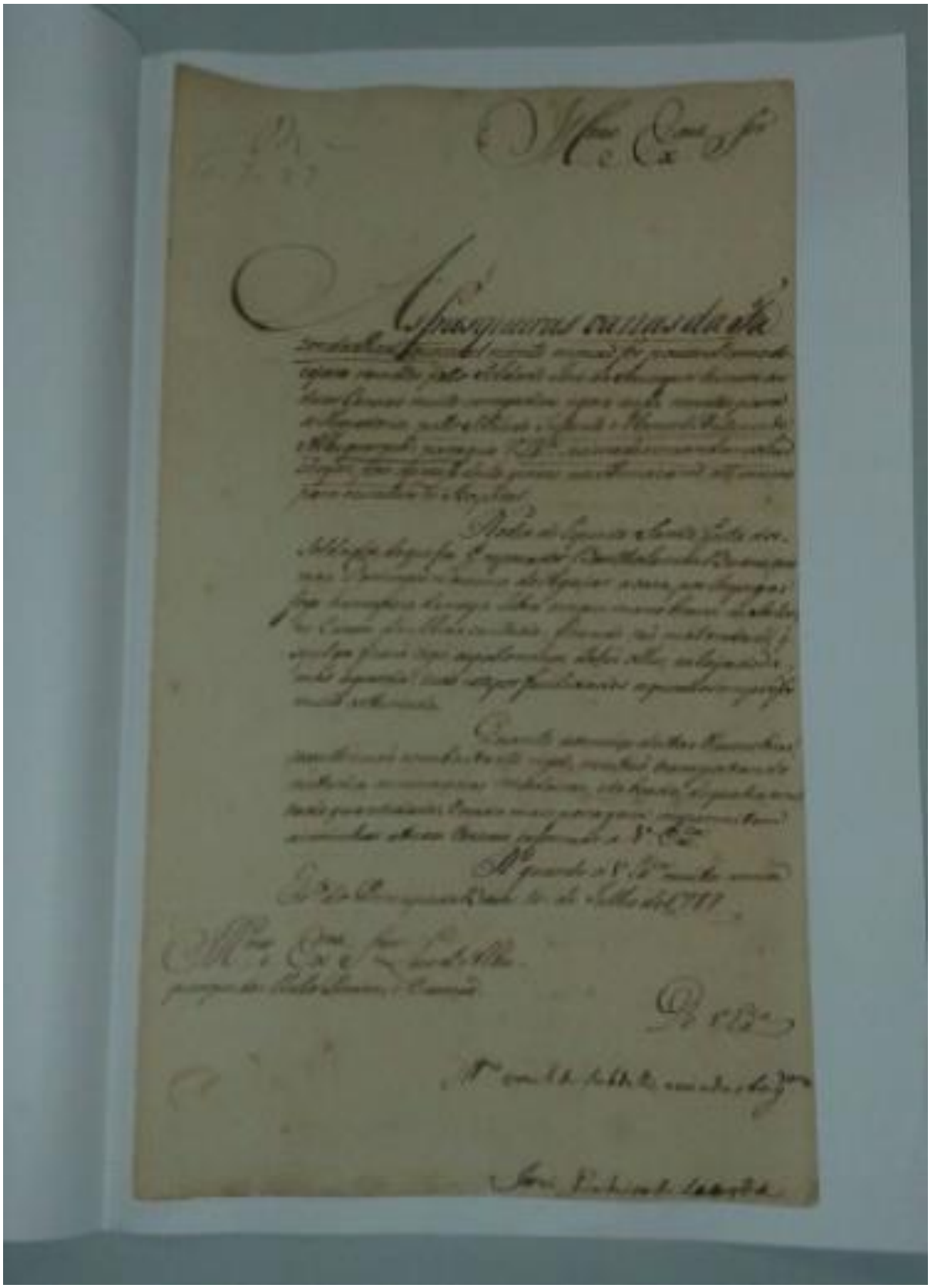
Quanto ao serviço destas Reaes obras, se continuão com bastante rigor, e se estão transportando nestas ricas necessarias Madeiras, e tabuado, de que ha avultada quantidade, e nada mais por agora me permitem as minhas atuaes Cozeiras, informar a V. Ex.ca

Ds. guarde a V. Ex.ca muitos annos

Est.a do Principe da Bara 10 de Julho de 1787

Ill.mo e Ex.mo Snr Luis d'Alba-
de Mello Pereira, e Caseiro.

De V. Ex.ca

M.to Umil de Subdito, e criado obrig.mo

José Pinheiro de Lacerda