

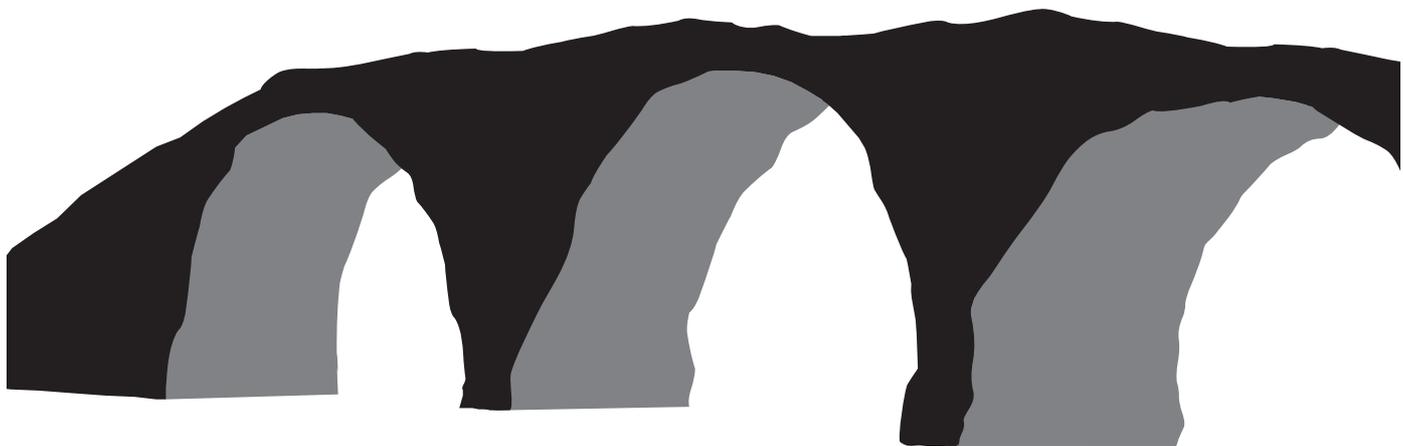
VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica

Volume 4 | Número 2 | Julho – Dezembro 2010

ISSN 1981-5875

**ENCONTROS CULTURAIS E ETNOGÊNESE: O CASO
DAS COMUNIDADES AFRO-BRASILEIRAS DO VALE
DO GUAPORÉ**

Luís Cláudio Pereira Symanski
Paulo Zanettini



ENCONTROS CULTURAIS E ETNOGÊNESE: O CASO DAS COMUNIDADES AFRO-BRASILEIRAS DO VALE DO GUAPORÉ

Luís Cláudio Pereira Symanski¹

Paulo Zanettini²

Resumo

Pretendemos, neste trabalho, discutir o processo de etnogênese da população afro-brasileira que, desde o século XVIII, habita o vale do Guaporé, no Mato Grosso e Rondônia. Essa região foi abandonada pela elite luso-brasileira no começo do século XIX, e o complexo material relacionado ao processo de colonização foi reapropriado pela população africana e afro-descendente, composta, sobretudo, por escravos forros e quilombolas. Essa população conformou um território afro-brasileiro que se estendeu por todo o vale do Guaporé, simultaneamente construindo uma identidade própria, fortemente pautada em referenciais culturais centro-africanos. Com base em registros escritos, tradição oral, estudos etnográficos e dados arqueológicos, discutiremos como ocorreu esse processo de etnogênese afro-guaporeana.

Palavras-chave: Etnogênese, Vale do Guaporé, População afro-brasileira

Resumen

En este trabajo pretendemos discutir el proceso de etno-génesis de la población afro-brasileña que, desde el siglo XVIII, ocupa el valle del río Guaporé. Esta región fue abandonada por la elite luso-brasileña a comienzos del siglo XIX y el complejo material relacionado con el proceso de colonización fue, en gran parte, re-apropiado por la población africana y afro-descendiente, compuesta sobre todo por esclavos libertos y cimarrones que permanecieron en la región. Esta población conformó un territorio afro-brasileño que se extendió por todo el valle del Guaporé, construyendo simultáneamente una identidad propia, fuertemente pautada en referencias culturales centro-africanas. Con base en los registros escritos, tradición oral, estudios etnográficos y datos arqueológicos, discutiremos como ocurrió este proceso de etno-génesis afro-guaporeano.

Palabras-clave: Etnogenesis, Valle del Guaporé, Población afro-brasileña

1 Departamento de Antropologia e Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas. Universidade Federal do Paraná. Email: symanski@ufpr.br

2 Zanettini Arqueologia. Email: arqueoz@uol.com.br

Abstract

It is our goal, in this article, to discuss the process of ethnogenesis of the African-Brazilian population that inhabits the Guaporé valley, between the states of Mato Grosso and Rondônia, since the eighteenth century. In the beginning of the nineteenth century the Portuguese-Brazilian elite abandoned this region, leaving a material complex related to the colonization process that was gradually reappropriated by the local African and African-descent population, composed mostly by freed slaves and maroons. This population conformed an African-Brazilian territory throughout the Guaporé valley. Simultaneous to this territoriality process was the building of a maroon identity, strongly based on central-African cultural references. Based on written records, oral tradition, ethnographic studies, and archaeological data, we discuss how this process of ethnogenesis occurred.

Key-words: Ethnogenesis, Guaporé Valley, AfroBrazilian people

Introdução

Ao visitar o núcleo urbano de Vila Bela em 1845, em sua expedição às regiões centrais da América do Sul, o naturalista francês Francis Castelnau (1949) descreveu um jantar de gala no salão do Palácio dos Capitães-Generais, o mais nobre espaço de poder existente na cidade. Já fazia dez anos que Vila Bela havia perdido o posto de capital da Província de Mato Grosso para Cuiabá, e nesse momento viviam na cidade não mais que mil habitantes, a enorme maioria afro-descendente. Retornando ao jantar, chamou a atenção de Castelnau um capitão africano, que trazia nas maçãs do rosto “os restos da tatuagem que trouxera da terra natal”. Diferentemente de outras regiões do Brasil, participaram do jantar as principais damas da localidade, cerca de doze mulatas, agrupadas em um dos lados da mesa. Porém, não havia proporção entre o número de convidados e o de cadeiras e pratos, “de modo que muitos tiveram que ficar em pé, enquanto outros se assentavam dois no mesmo assento. Três e até mesmo quatro comiam no mesmo prato, ao mesmo tempo que os mesmos copos tinham de fazer a volta e servir a várias pessoas. No que se refere aos garfos, os que não logravam possuí-los sabiam arranjar-se muito bem com os próprios dedos” (Castelnau 1949:365-367).

Este evento, etnocentricamente descrito por Castelnau como uma espécie de “espetáculo” grotesco, em que todas as regras de civilidade burguesas foram burladas pelos mais ilustres moradores da ex-capital da Província, consiste em um dos mais expressivos registros históricos do dinamismo das práticas culturais da população afro-guaporeana. Naquela época, a então nascente comunidade afro-descendente de Vila Bela não somente tinha conquistado importantes cargos públicos, como exemplificado pelo caso do capitão africano, mas havia se reapropriado do principal espaço do poder colonial luso-brasileiro, o Palácio dos Capitães-Generais. Do mesmo modo, as principais solenidades da elite luso-

-brasileira, já há vários anos debandada para Cuiabá, foram impressionantemente africanizadas, conforme demonstra o compartilhamento de pratos, copos, e o consumo de alimentos com as mãos, antes que com talheres, nos moldes das refeições comunais ainda hoje comuns entre as sociedades tradicionais da África sub-saariana (DeCorse 1999:147-148; 2001).

Pretendemos, neste trabalho, discutir o processo de etnogênese da população afro-brasileira que, desde o século XVIII, habita o vale do Guaporé (**figura 1**). Essa região foi abandonada pela elite luso-brasileira no começo do século XIX, e o complexo material relacionado ao processo de colonização foi, em grande medida, reapropriado pela população africana e afro-descendente, composta, sobretudo, por escravos forros e quilombolas que permaneceram na região. Essa população conformou um território afro-brasileiro que se estendeu por todo o vale do Guaporé, simultaneamente construindo uma identidade própria, fortemente pautada em referenciais culturais centro-africanos. Com base em registros escritos, tradição oral, estudos etnográficos e dados arqueológicos, discutiremos como ocorreu esse processo de etnogênese afro-guaporeana.

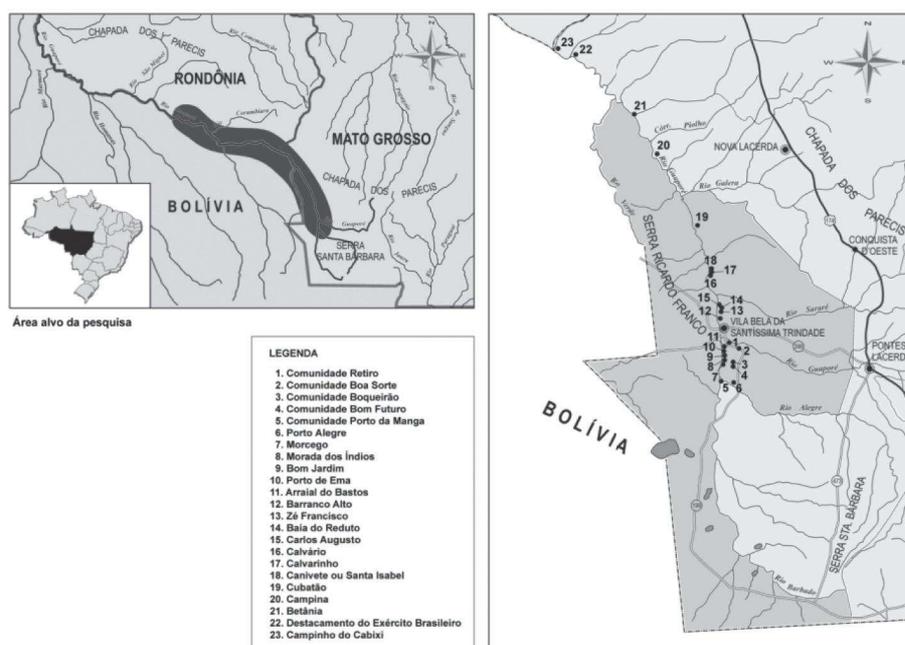


Figura 1: Mapa do Vale do Rio Guaporé. Assentamentos registrados.

Este estudo foi desenvolvido nos quadros do Projeto Fronteira Ocidental, programa devotado ao reconhecimento, valorização e preservação do patrimônio cultural do vale do Guaporé, a cargo da Zanettini Arqueologia, em interação com a Secretaria de Estado da Cultura do Mato Grosso e subsídios de sua Lei de Incentivo à Cultura (ver Zanettini Arqueologia 2002; 2003; 2004; 2005; 2006; 2007; Zanettini 1989; 1991).

Encontros Culturais e Formação de Identidades

Ao discutir as situações de contato interétnico nas Américas durante a expansão dos Estados coloniais e nacionais, Hill (1998) chama a atenção para a natureza violenta desses encontros, que envolveram colapsos demográficos, relocações forçadas, escravidão, epidemias e recrutamento étnico, de modo que o processo de etnogênese deve ser considerado em termos das lutas políticas e culturais que criaram identidades em contextos de mudança radical (Hill 1998:166). A colonização do vale do Guaporé, localizado no oeste do estado de Mato Grosso, fronteira com a Bolívia, caracterizou-se por apresentar todas essas feições violentas, em decorrência dos encontros culturais entre populações indígenas, européias e africanas. Esses encontros tiveram resultados diversificados, envolvendo a reformulação das identidades dos agentes envolvidos, a manutenção de fronteiras étnicas, e a intensa miscigenação, sobretudo entre indígenas e africanos, a qual, porém, não foi suficiente para homogeneizar a população deste território sob uma única cultura crioula.

Os conceitos correlatos de etnogênese, criouliização e transculturação, são pautados na idéia de que novas identidades compostas surgem em contextos de interação multicultural, como resultado das negociações entre a agência local e as estruturas coloniais (Stein 2005:28). Esses conceitos emergiram nas últimas décadas como produto da insatisfação dos cientistas sociais com os modelos de contato cultural unidirecionais, que adotam somente a perspectiva dos grupos politicamente hegemônicos, como é o caso dos modelos de aculturação e da Teoria dos Sistemas Mundiais (Cusick 1998:126; Gosden 2004:19; Howson 1990:81; Singleton 1998:176; Stein 2005:31). O modelo de criouliização busca incluir o efeito da experiência do Novo Mundo sobre todos os grupos populacionais, incluindo os euro-americanos (Dawdy 2000:01), e tem correspondência com o conceito de transculturação proposto por Fernando Ortiz para a cultura popular cubana (Deagan 1998; Dominguez, 1980). Na arqueologia afro-americana, o processo de criouliização é muitas vezes abordado considerando os modos através dos quais os escravos podem ter se reapropriado da cultura material européia ou euro-americana com base em regras subjacentes, relacionadas a uma gramática que permaneceu essencialmente africana (Ferguson 2000).

Nos últimos anos, contudo, os modelos tradicionais de criouliização têm sido criticados, sobretudo por historiadores focalizados no papel dos agentes africanos na conformação do Mundo Atlântico (Heywood 2002; Lovejoy 2000; Sweet 2003; Thornton 1998). Um dos principais problemas apontados diz respeito à visão de que as culturas afro-americanas foram conformadas como uma mistura de tradições africanas fragmentadas com tradições européias mais coerentes, não sendo dada a devida atenção para o estudo das sociedades matrizes dos escravos

que compulsoriamente migraram para as Américas (Sweet 2003:116). A influência africana tende a ser considerada de uma forma genérica, atuando somente no nível das profundas estruturas mentais -- os princípios gramaticais inconscientes que teriam conformado a adaptação dos escravos africanos ao Novo Mundo -- como é o caso do modelo de crioulização de Mintz e Price (1992). Muitos historiadores do Mundo Atlântico, por outro lado, têm enfatizado a dimensão cultural da agência dos escravos, considerando as estratégias que eles desenvolveram para manter práticas e tradições de suas sociedades originais, sobretudo nas regiões que receberam grupos coerentes, que mantinham afinidades culturais em termos de linguagem, parentesco e religião, como foi o caso dos grupos banto da África Central. Esses estudos colocam os africanos e seus descendentes no centro de suas próprias histórias, buscando entender as culturas escravas através de uma perspectiva que considera suas origens trans-atlânticas, discutindo as continuidades, descontinuidades, invenções e reinvenções das culturas africanas no Novo Mundo (Heywood 2002; Lovejoy 2000; Matory 1999; Slenes 1991, 1999, 2002; Sweet 2003; Thorton 1992).

O processo colonizador europeu no vale do Guaporé teve como consequência mais evidente a gênese de uma identidade afro-guaporeana. Porém, fronteiras étnicas, muitas vezes tensas, foram mantidas entre esse grupo e os grupos indígenas que ocupavam essa região. Esse processo pode ser sumarizado da seguinte forma: 1- até o começo do século XVIII dois principais grupos indígenas (Nambiquara e Pareci) ocupavam a região, tendo raros contatos com a sociedade colonial; 2- a partir da década de 1730 luso-brasileiros começam a se instalar nessa região, para explorar as minas de ouro recém-descobertas, utilizando-se da mão-de-obra escrava indígena e, sobretudo, africana; 3- devido à descoberta do ouro, é rapidamente instalado, com o suporte da Coroa portuguesa, um complexo material colonizador, composto por povoados, fortificações, engenhos, portos e estradas, sendo, em 1752, fundada na região a primeira capital da capitania, Vila Bela; 4- a entrada de mão-de-obra escrava africana é intensificada; 5- a população indígena local é parcialmente incorporada por esse complexo, mas muitos grupos resistem, retirando-se para as margens desse sistema; 6- escravos africanos e afro-descendentes rebeldes fogem desse sistema, também se estabelecendo nas suas margens, onde conformam quilombos nos quais mantêm relações ambivalentes com os grupos indígenas, envolvendo conflitos e miscigenação; 7- no final do século XVIII as minas de ouro começam a exaurir, e a população luso-brasileira dominante abandona a região, desfigurando o sistema colonial implantado; 8- os escravos forros e aqueles velhos e inválidos permanecem na região, reapropriando-se do complexo colonial de acordo com seus referenciais próprios; 9- a população dos quilombos deixa de ser perseguida, intensificando seus laços com os que permaneceram em Vila Bela e nos demais arraiais da região; 10- esses quilombos

dão origem às comunidades rurais que assentam-se nas margens do rio Guaporé, e Vila Bela torna-se o centro de um território afro-descendente.

É a partir da consolidação dessa região como um território africano-afro-descendente, que essa população constrói uma identidade própria, reconhecendo-se como uma entidade diferenciada tanto dos grupos indígenas quanto da sociedade luso-brasileira envolvente. Assim, esse processo de etnogênese afro-guaporeana está estreitamente vinculado com a conformação de um território composto pelos resquícios do complexo material colonizador, reapropriado pelos ex-escravos, ao qual foi adicionada uma periferia correspondente aos assentamentos das comunidades quilombolas. Com relação à população indígena, embora as trocas culturais possam ter sido intensas, também foram mantidas fronteiras entre esses grupos, sendo registrados, até a década de 1960, ataques de índios nas comunidades afro-brasileiras.

A etnogênese afro-guaporeana, portanto, foi produto de trocas culturais e miscigenação entre africanos de origens diversificadas com indígenas, luso-brasileiros e hispano-americanos. Essas trocas ocorreram em contextos violentos, que tinham por principais vítimas os escravos. Contudo, a herança africana, sobretudo aquela referente aos grupos banto da África Central, foi o elemento aglutinador na conformação da identidade afro-guaporeana. Uma passagem da vida cotidiana dos escravos africanos do Forte Príncipe da Beira no ano de 1784, citada por Fernandes (2003:19), é altamente reveladora dessa manutenção de fronteiras culturais:

Achando-se este feitor num fosso trabalhando com uma porção de negros, e estando estes cantando pela sua linguagem, passou a dita negra (Paula) e fez queixa ao feitor que aquela cantiga era achincalhe e que se castigasse o negro que lançava a cantiga.

Estamos, assim, diante de um processo de crioulização em que os referenciais africanos, sobretudo aqueles dos grupos banto da África Central, foram simultaneamente resistentes e permeáveis, agregando grupos africanos de matrizes culturais diversificadas, ao mesmo tempo em que eram adicionadas influências indígenas e européias. Sweet (2003) afirma que os escravos africanos no Brasil mantiveram religiões que não eram sincréticas nem crioulizadas, mas sistemas de pensamento independentes, praticados paralelamente ao catolicismo. Embora a idéia da impermeabilidade desses sistemas de crenças seja questionável, Sweet demonstra que os mesmos foram a principal estratégia de resistência dos escravos à dominação branca, tendo um papel fundamental na reconstrução das identidades africanas no Brasil. No caso do vale do Guaporé, as evidências materiais, documentais e etnográficas sugerem que práticas culturais e cosmologias de origem centro-africana foram elementos que deram coesão aos grupos escravos, servindo de base para a construção da identidade afro-guaporeana.

O Contexto Histórico: Colonização e Multiculturalidade no Vale do Guaporé

O território do atual estado de Mato Grosso começou a ser colonizado em 1718, quando uma bandeira da capitania de São Paulo, que penetrou nesta região para capturar índios, descobriu ouro nas margens do rio Coxipó. No local foi fundada, em 1719, a vila de Cuiabá (Correa Filho 1969:206-207). A mineração do ouro foi a atividade responsável pela colonização deste território. As minas, porém, se exauriam rapidamente, forçando a população a frequentes deslocamentos, em busca de novas minas (Volpato 1987:92). Assim, o povoamento se expandiu para a região do rio Guaporé (**figura 1**), fronteira com o então Vice-Reinado do Peru, onde, a partir de 1734, foram descobertas diversas minas de ouro, sendo estabelecidos, os povoados de São Francisco, Santana, São Vicente, Nossa Senhora do Pilar, Brumado, Ouro Fino, Boa Vista e Lavrinhas (Lenharo 1982:19). Para consolidar a colonização dessa região de fronteira o governo português criou, em 1748, a capitania de Mato Grosso. No ano de 1752, foi instalada, à margem direita do rio Guaporé, a capital, Vila Bela da Santíssima Trindade (Siqueira et al. 1992:20).

Os escravos da região de Vila Bela eram alocados nos trabalhos de mineração, agricultura, pecuária e em obras públicas, como a construção de fortes e núcleos de povoamento fortificados, como o Forte Príncipe da Beira, os destacamentos militares de Coimbra, Jauru, e a fazenda real de Casalvasco, necessários para proteger a zona de fronteira. Era a mineração do ouro, contudo, que mais consumia a mão-de-obra cativa, com alguns mineradores possuindo plantéis que variavam entre vinte a cinquenta escravos (Volpato 1996:215).

Com o declínio da mineração, no final do século XVIII, a camada branca dominante começa a abandonar a cidade. Na década de 1820, as repartições públicas locais mudam-se para Cuiabá e, em 1835, ocorre a mudança definitiva da capital para Cuiabá (Bandeira 1988:108).

A população de Vila Bela foi sempre predominantemente de origem africana. Em 1769, essa população totalizava 3.490 indivíduos, sendo 1.147 livres (dos quais somente 333 brancos) e 2.343 escravos. Em 1800, havia 7.105 habitantes, sendo somente 7,1% brancos (Assis 1988:46-47). Segundo Teixeira (s.d.) em 1800 havia 5.163 escravos em Vila Bela e adjacências. Considerando somente o núcleo urbano, há um acentuado declínio demográfico a partir de 1800, com uma diminuição gradual da população escrava. Assim, em 1800 são 1361 escravos, decaindo para 968 em 1810, 805 em 1820, 470 em 1830, 360 em 1840, e 170 em 1879 (Garcia 2003:136; Siqueira 2000:67).

O número de escravos indígenas na região não foi significativo, sendo registrados em Vila Bela, em 1800, apenas 131 índios nesse regime, o que é explicado pela

proibição da escravidão indígena em 1751 (Teixeira s.d). O vale do Guaporé era ocupado por índios Nambiquara e Pareci, que partilhavam limites de território e que faziam incursões guerreiras entre si (Machado 2006). Índios Chiquitano também ocupavam esse território pelo menos desde o início do século XVIII (Silva 2008:129).

Os Nambiquara, falantes da família linguística Nambiquara, eram conhecidos pela denominação tupi de *cabixi*, que significava inimigo, embora Miller (2008) note que os registros históricos tendiam a fazer uma distinção entre os Cabixi mansos, que seriam os Pareci, e os Cabixi selvagens, que seriam os Nambiquara. Eles habitam o cerrado, a floresta amazônica e a área transicional entre os dois ecossistemas. Em 1912, Roquette-Pinto (citado em Miller 2008) visitou os Nambiquara da Chapada dos Parecis, descrevendo suas aldeias como formadas tipicamente de duas casas, uma em frente da outra, separadas por uma praça central.

Os primeiros registros sobre os Nambiquara datam de 1770. Diferentemente dos Pareci, aqueles tenderam a resistir à ordem colonial, havendo registros de seus ataques aos povoados e assentamentos coloniais da região desde o final do século XVIII até o começo do século XX, quando uma expedição liderada por Rondon estabeleceu relações pacíficas (Miller 2008). Porém, depoimentos de moradores de Vila Bela afirmam que ainda na década de 1960 os Nambiquara atacavam as fazendas da região (ver Zanettini Arqueologia 2007).

Os Pareci, da família linguística Arawak, compartilham uma série de feições culturais com os demais grupos dessa família, as quais incluem grandes aldeias circulares com praças centrais, interligadas por sistemas de caminhos; economia agrícola intensiva, baseada em diversas plantas, mas com ênfase na mandioca; ideologias não ofensivas e estratégias militares defensivas; e organização política local, conhecida por chefia, baseada em hierarquia social interna e ascensão hereditária à condição de chefe (Heckenberguer 2005:60-61). Há registros dos Pareci já na década de 1720 (Heckenberguer 2005:146). No início do século XX, essa população estava reduzida a 340 indivíduos, distribuídos em 12 aldeias, habitando o planalto Parecis, desde o rio Arinos e cabeceiras do Paraguai até as cabeceiras dos rios Guaporé e Juruena (ver <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Pareci/2031>).

Os Chiquitano são resultantes de uma amálgama de povos indígenas que ocupavam desde as margens do rio Guaporé até as planícies bolivianas (Silva 2008). Determinante para a conformação desse povo foi a implantação, em 1691, da Missão de Chiquitos na Bolívia. Na atualidade, a enorme maioria dessa população (cerca de 60 mil indivíduos) vive em território boliviano, e um número estimado de 2000 no sudoeste de Mato Grosso, nos municípios de Cáceres, Porto Espiridião e Vila Bela.

Com relação aos escravos africanos, sua entrada no vale do Guaporé deu-se por

três principais rotas. A mais antiga, denominada Monções do Sul, ligava a capitania de São Paulo a Mato Grosso através de um sistema fluvial que iniciava no rio Tietê e finalizava no rio Cuiabá (Silva 1995:250). Esses escravos desembarcaram no Brasil pelo porto do Rio de Janeiro, sendo a grande maioria proveniente da África Central, sobretudo de Angola (Miller 1988:450). Entre 1755 e 1778, uma rota fluvial conectando Vila Bela a Belém do Pará, sob o monopólio comercial da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, foi amplamente usada, porém introduzindo apenas um reduzido número de escravos (874 entre 1755 e 1772), provenientes de Angola, Bissau e Cacheu (Dias 1970:380; Neto 2001:44; Silva 1995:250, 257). Em 1736, foi aberta uma estrada conectando Cuiabá a Goiás, e dando acesso aos dois principais portos recebedores de escravos no Brasil: Rio de Janeiro e Salvador. Os escravos desembarcados em Salvador provinham predominantemente da Costa da Mina, na África Ocidental (Curtin 1969:208-209). A estrada de Goiás ganhou importância comercial após 1778, com a extinção da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, mantendo-se como a principal rota de comércio até a abertura da navegação no rio da Prata, em 1857 (Lenharo 1982:26).

Os dados disponíveis permitem algumas aproximações sobre as possíveis flutuações da composição africana da região do vale do Guaporé nos séculos XVIII e XIX. Durante a maior parte do século XVIII, a maioria dos escravos era proveniente da região do Congo-Angola, na África Central, com um reduzido número proveniente de Bissau e Cacheu. Após 1778, com a intensificação do uso da estrada para Goiás, é bastante provável que escravos Mina, da África Ocidental, e Benguela, do sul de Angola, tenham sido introduzidos em grandes números nessa região, dado que esses foram os dois grupos africanos majoritários em Chapada dos Guimarães entre 1780 e 1830 (Symanski 2006:133). Nesse período, os escravos do Congo perfizeram o terceiro maior grupo africano em Chapada, tornando-se, entre 1830 e 1870, o grupo majoritário (Symanski 2006:133), de modo que sua presença pode também ter sido significativa no vale do Guaporé. Ao levantar a composição africana dos escravos do Forte Príncipe da Beira, no baixo Guaporé, em 1780, Fernandes (2003:78) verificou preponderância de escravos Mina (14) e Benguela (13), seguidos por Angola (10), Mandinga (7), Cabo Verde (4), Congo (3), Bojagó (2) e Nagô (1).

Os africanos do vale do Guaporé provinham de três macro-regiões da África: a porção norte da África Ocidental; a Costa da Mina, na África Ocidental; e a África Central. Segundo Thornton (1998:186), essas três macro-regiões correspondem a três zonas culturais: a Alta Guiné, entre o rio Senegal e o Cabo Mount (atual Libéria), predominantemente ocupada por falantes das famílias Atlântico Oeste e Mandé, de onde seriam os escravos provenientes de Bissau e Cacheu; a Baixa Guiné, entre Cabo Palmas e Biafra, predominantemente ocupada por falantes da família Kwa, de onde seriam provenientes os escravos Mina; e a costa de Angola,

ocupada por falantes da família banto, de onde seriam provenientes os escravos Angola, Benguela e Congo. De acordo com Thornton (1998:186-191), dentro de cada uma dessas três áreas linguístico-culturais, diferentes grupos étnicos compartilharam muitas crenças, valores e costumes, resultando em entendimentos mútuos tanto na África quanto nas comunidades escravas que esses grupos conformaram nas Américas.

No vale do Guaporé, a predominância demográfica dos centro-africanos sugere que o substrato cultural banto foi o mais representativo. Há quatro principais culturas nessa região da África: Kongo, Mbundu, Ovimbundu e Lunda-Tchokwe (Karasch 2000:58). Segundo Vansina (2002:xi-xii), na África essas culturas estavam em constante interação. Slenes (1991:48-67) sugere que as afinidades culturais entre esses centro-africanos pode ter dado origem a uma “proto-nação” banto no sudeste brasileiro na primeira metade do século XIX.

Os quilombos do século XVIII

A grande presença de escravos no vale do Guaporé gerou a conformação de quilombos já na primeira metade do século XVIII. Esse foi o caso do quilombo do Quariterê, situado ao norte de Vila Bela. Em 1770 esse quilombo foi atacado por uma bandeira, sendo capturados 79 negros e cerca de 30 índias. Era então governado por uma rainha, Tereza Benguela, assistida por um conselheiro, José Piolho. A produção de gêneros alimentícios, fumo e algodão era abundante. Existiam ainda duas tendas de ferreiro. Após o ataque, os quilombolas que conseguiram fugir recompuseram o aldeamento. Este foi novamente atacado em 1795, sendo capturados 54 quilombolas, somente seis dos quais negros, remanescentes do primeiro quilombo, que exerciam as funções de comando. Os demais integrantes eram índios e caburés³ nascidos no próprio aldeamento.

Os seis africanos remanescentes do quilombo original eram, em sua quase totalidade, da região do Congo-Angola: Clemente Congo, José Ganguela, José Materau, José Cabange e José Cabadengo (Rosa e Jezus 2003:213-223). A única exceção foi João Mina.

A capacidade organizativa do quilombo impressionou as autoridades de Vila Bela, que encaminharam os quilombolas capturados novamente ao local para instalar um núcleo de povoação na fronteira, denominado Aldeia Carlota. Essa aldeia, contudo, não se tornou um núcleo produtivo como fora o quilombo anterior (Bandeira 1988:117-121; Volpato 1996:222-227).

Outros dois quilombos dessa região também foram atacados em 1795, os quilombos Pindaituba e Mutuca. O primeiro era composto de dois arranhaamentos, distantes cinquenta passos entre si, um com onze e o outro com dez

3 Termo empregado, em Mato Grosso nos séculos XVIII e XIX, para designar os mestiços de ascendência indígena e africana.

casas. O do Mutuca era também conformado por dois pequenos arraiais, um com quatorze negros, sob o comando de Antônio Brandão, e o outro com 21, sendo sete mulheres e quatorze homens, sob o comando de Joaquim Feliz (Bandeira 1988: 121; Volpato 1996:224).

Tais assentamentos continuaram a existir no vale do Guaporé após a transferência do poder político para Cuiabá, em 1835, pois em 1841 o Presidente da Província ainda destinou verbas para expedições atacarem quilombos na região de Vila Bela, Poconé e Diamantino (Assis 1988:65).

O núcleo urbano de Vila Bela

O entendimento do processo de reapropriação do núcleo urbano de Vila Bela e da área rural ao seu entorno por grupos afro-descendentes é fundamental para a compreensão da natureza, dispersão, e distribuição dos sítios históricos e dos assentamentos atuais levantados no vale do Guaporé.

Segundo Bandeira (1988:127-142), após 1835 o papel de Vila Bela como entreposto comercial foi plenamente debilitado, levando à desarticulação do comércio e à reestruturação econômica, que passou a ser pautada na subsistência. Assim, a agricultura transformou-se de atividade secundária, subsidiária da mineração, para a atividade econômica principal. O dinheiro circulante diminuiu drasticamente, retraindo a demanda de bens e serviços. A terra, que antes o escravo trabalhava para fornecer lucro ao seu senhor, passou a lhe pertencer pelo uso. O vale do Guaporé constituiu-se como território comunitário de Vila Bela, com a vila compondo o seu centro e as terras adjacentes formando a base da coletividade. Cada família se apropriava de uma parcela da terra através do trabalho. À medida que a cidade era abandonada pela elite branca, os negros da área rural passaram a dispor também de espaço na cidade, ocupando as casas vazias. A drástica diminuição da população levou, ainda, a uma intensificação das pressões dos grupos indígenas sobre os moradores da área rural, incentivando o deslocamento dos negros para a cidade. Os negros, assim, começaram a alternar sua residência na área urbana e na área rural. Dessa forma não havia separação entre cidade e área rural, sendo uma complementar à outra, a vila como espaço de ritualização da existência comunitária e a área rural como espaço da produção para subsistência.

Vila Bela transformou-se, assim, no centro das comunidades quilombolas, as quais, não mais reprimidas pelo poder provincial, transformaram-se e/ou agregaram-se às comunidades rurais de afro-descendentes que ocupavam o vale do Guaporé, nos moldes daquelas que serão discutidas a seguir.

As Comunidades Afro-Brasileiras Do Vale Do Guaporé

Foram registradas comunidades afro-descendentes no alto e baixo Guaporé.

No médio Guaporé há vestígios de assentamentos ocupados até o início década de 1970, tendo sido abandonados em decorrência da implantação de grandes fazendas, incentivadas pelo Projeto SUDAM (Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia) (**figura 1**).

As Comunidades do Alto Guaporé

No alto Guaporé foram visitadas as comunidades Retiro, Boqueirão, Bom Futuro, Boa Sorte e Porto da Manga. Essas comunidades apresentam uma série de características em comum, tais como a ênfase nas mesmas atividades de subsistência, predominando a pecuária reduzida e extensiva, o plantio do milho, arroz, mandioca e feijão, e, nos quintais das unidades de habitação, frutas como a banana, manga, e tangerina. Há, também, fortes similaridades na arquitetura doméstica, sendo as casas construídas de pau-a-pique com telhado de folhas de babaçu e a cozinha anexa à casa. Laços de parentesco ligam a grande maioria dos ocupantes dessas comunidades. Por fim, há uma forte conexão dessas comunidades com o núcleo de Vila Bela, no qual vivem muitos familiares dos ocupantes das mesmas.

A comunidade do Retiro, situada a cerca de cinco quilômetros ao sul de Vila Bela, remonta às primeiras décadas do século XX. Atualmente é composta por treze unidades de habitação, doze ocupadas por grupos domésticos que mantêm relações de parentesco entre si. Há uma subdivisão em dois troncos familiares, os Bispo de Oliveira e os Soares de Oliveira. Essa subdivisão é espacialmente demarcada, com os Bispo de Oliveira ocupando a porção norte da comunidade e os Soares de Oliveira a porção sul.

As comunidades Boqueirão e Bom Futuro são espacialmente contíguas. Situam-se a cerca de 18 quilômetros ao sul de Vila Bela. A comunidade Boqueirão, atualmente composta por três unidades de habitação, é constituída por membros da família Frazão de Almeida. A comunidade Bom Futuro, composta por sete unidades de habitação, é constituída predominantemente por membros da família Conceição. A divisão desse assentamento em duas famílias é, como no caso do Retiro, espacialmente delimitada, com a família Frazão de Almeida ocupando a porção norte do assentamento e a família Conceição a porção sul. A ocupação dessa área remonta ao início do século XX. O núcleo inicial situa-se a cerca de dois quilômetros a oeste do assentamento atual, no Porto Boqueirão, margem do rio Alegre. Nesta área há vestígios das habitações dos pais e avós dos atuais membros de ambas as comunidades. Esse núcleo era também dividido entre duas famílias, a de Paulo Vieira e a de João Sacerdote Frazão. Paulo Vieira era natural da comunidade do Porto Alegre, e João Sacerdote da comunidade do Bastos, dois assentamentos oitocentistas do alto Guaporé abandonados em meados do século XX. A comunidade manteve-se no Porto Boqueirão até o final da década de 1960, quando diversas enchentes forçaram seus membros a assentarem-se na

área atual. No começo da década de 1980 a maioria dos ocupantes desse assentamento abandonou a região, em decorrência da pressão exercida por grileiros que demandavam a posse da terra.

A comunidade Boa Sorte situa-se a cerca de 10 quilômetros ao sul de Vila Bela. Ela é composta por moradores majoritariamente descendentes do fundador da comunidade do Retiro, Lino Bispo de Oliveira. Foram registradas somente três casas ainda ocupadas nesse assentamento. A comunidade Porto da Manga está localizada na margem do rio Barbados, sendo ocupada desde o século XIX. No passado, chegaram a viver cerca de 60 famílias nesse assentamento. Hoje, porém, há apenas quatro famílias.

Os Assentamentos Abandonados do Alto Guaporé

Foram levantados seis assentamentos ocupados no século XIX e na primeira metade do século XX, denominados Arraial do Bastos, Porto de Ema, Morada dos Índios, Bom Jardim, Porto Alegre e Morcego.

O sítio Morada dos Índios foi um acampamento de grupos indígenas durante a primeira metade do século XX, destoando, assim, dos demais locais, ocupados por comunidades afro-descendentes. O Arraial do Bastos remonta à primeira metade do século XIX, pois Francis Castelnau lá acampou em 1845 (Castelnau 1949:373). Porto Alegre abrigou a maior comunidade afro-descendente da região na primeira metade do século XX. Apresenta ainda vestígios de um cemitério, no qual foram enterrados os moradores mais antigos das comunidades Boqueirão e Bom Futuro, o que demonstra o forte vínculo histórico das comunidades atuais do alto Guaporé com esta área. O sítio Morcego também abrigou uma grande comunidade afro-descendente.

As Comunidades do Baixo Guaporé

No baixo Guaporé, estado de Rondônia, foram registradas três comunidades: Santo Antônio, Rolim de Moura do Guaporé e Tarumã. Santo Antônio e Tarumã apresentam vestígios do século XIX, tendo como prováveis antecedentes históricos os quilombos setecentistas da região.

Os Assentamentos Abandonados do Médio e Baixo Guaporé

No médio Guaporé, entre Vila Bela (MT) e Pimenteiras (RO), os assentamentos dos grupos afro-descendentes foram abandonados na década de 1970, devido à implantação de grandes fazendas nessa região. Foram registrados doze assentamentos: Baía do Reduto, Zé Francisco, Barranco Alto, Carlos Augusto, Calvário, Calvarinho, Canivete, Cubatão, Campina, Betânia, Destacamento do Exército Brasileiro, Campinho, Cooperativa e Santa Cruz. Esses assentamentos são

testemunhos de diferentes ciclos econômicos pelos quais passou o vale do Guaporé desde o século XVIII. Os assentamentos Baía do Reduto, Zé Francisco, Carlos Augusto, Calvário, Campina, Betânia, Campinho, Cooperativa e Santa Cruz são referentes a meados do século XX, estando relacionados ao ciclo extrativista da poaia e borracha, no qual a população de Vila Bela esteve intensamente envolvida. De acordo com informações orais, muitos desses sítios foram ocupados por vila belenses, sendo indicativos do vasto território de influência dessa população. Já os sítios Barranco Alto, Calvarinho, Canivete, Cubatão e Destacamento do Exército Brasileiro, embora também ocupados em meados do século XX por comunidades quilombolas, apresentaram vestígios dos séculos XVIII e XIX, muitos dos quais associados com o processo de colonização português. Este é o caso de Cubatão, que, de acordo com informações orais, estaria ligado ao arraial de mineração setecentista de São Vicente por uma estrada. Já o Destacamento do Exército Brasileiro foi um provável ponto de parada das embarcações da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, que levavam a Vila Bela escravos e provisões no século XVIII.

Os vestígios levantados demonstram a ampla dispersão dos ocupantes da região de Vila Bela ao longo do médio e baixo Guaporé, sendo referentes a um processo de ocupação iniciado há cerca de 250 anos.

O Processo Diacrônico de Conformação de um Território Afro-Descendente

As informações levantadas em campo permitem discutir o processo de conformação de um território quilombola no Vale do Guaporé a partir do século XVIII.

Em primeiro lugar, observa-se que as comunidades atuais do alto Guaporé foram compostas pelos membros de outros assentamentos mais antigos, que tiveram que abandonar suas comunidades originais à medida que as grandes propriedades rurais se expandiam na região. Este processo foi iniciado na década de 1960, quando o governo militar criou políticas de incentivo à exploração econômica da Amazônia. Assim, as comunidades Boqueirão e Bom Futuro foram majoritariamente formadas por membros da comunidade Porto Alegre, e a comunidade Boa Sorte, por membros das comunidades Retiro e Bom Futuro. As comunidades mais antigas, por sua vez, foram conformadas ainda no século XIX, em um processo de expansão de comunidades rurais cuja gênese remonta aos quilombos situados ao norte de Vila Bela no século XVIII, tais como o Quariterê, Pindaítuba e Mutuca. Nesse sentido, é importante observar que as atividades de subsistência dos quilombos setecentistas, com ênfase na produção de mandioca, milho, feijão e frutas como a banana, são bastante similares às daquelas das atuais comunidades estudadas.

As similaridades entre os quilombos setecentistas do vale do Guaporé e as comunidades quilombolas contemporâneas compreendem também a organização sócio-espacial desses assentamentos. As descrições dos quilombos Pindaítuba e

Mutuca, ambos compostos por dois grupos de casas, cada qual comandado por um chefe, apresentam uma notável similaridade com a organização espacial das comunidades do alto Guaporé, Retiro e Boqueirão-Bom Futuro. Conforme descrito, esses assentamentos são subdivididos em duas porções, cada qual ocupada pelas casas de uma família, a qual é chefiada pelo membro mais velho ou de maior prestígio. No caso do assentamento Boqueirão-Bom Futuro, as informações orais indicam que essa divisão já existia no momento inicial do assentamento, quando este estava situado no Porto Boqueirão. Essas evidências sugerem que a estrutura interna dessas comunidades teve como base histórica os quilombos setecentistas do vale do Guaporé.

Essa organização sócio-espacial não foi exclusiva dos quilombos e comunidades quilombolas do vale do Guaporé, mas também existente em quilombos de outras regiões do Brasil, como o quilombo Buraco do Tatu (BA), descrito por Schwartz (2001:240-241), e o Quilombo do Bacaxá (RJ), descrito por Amantino (2003:238).

É possível que tal organização tenha uma influência dos grupos banto da África Central, a exemplo das aldeias Mbundu de Angola, que podem conter diversos compostos residenciais, sendo que nas aldeias maiores esses são agrupados em porções (Urquhart 1968:62). Munanga (1996:61) observa que entre os grupos banto da África Central a aldeia pode ser composta por uma ou mais linhagens. Porém, cabe ressaltar que este tipo de organização também apresenta certas analogias com aquele das sociedades Arawak, como os Pareci, que podem ter um ou dois chefes primários (Heckenberguer 2005:63).

Embora a presença desse tipo de organização sócio-espacial em quilombos de outras regiões do Brasil sugira que influências não-indígenas, provavelmente centro-africanas, tenham sido determinantes, no vale do Guaporé as similaridades com as formas de organização dos Pareci pode ter propiciado entendimentos mútuos, levando à criação de alternativas que fossem compatíveis com os referenciais culturais básicos de ambos os grupos, que compartilhavam a opressão do sistema colonizador. Tais analogias não se esgotam na divisão político-espacial da aldeia, mas incluem outras feições, tais como a disposição circular das casas, a qual consiste no tipo de assentamento mais comum entre os grupos de Angola, e a presença da casa dos homens em algumas dessas sociedades centro-africanas, como os Mbundu (Urquhart 1968:62, 64).

Muitos dos membros de idade mais avançada das comunidades do alto Guaporé reconhecem as áreas de origem de seus pais e avós como sendo os núcleos abandonados a partir da década de 1960, sobretudo os portos do Bastos e Alegre. Os membros desses assentamentos abandonados mantinham um contato intenso com os núcleos do médio e baixo Guaporé, onde proliferaram os quilombos setecentistas. Este é o caso de seu Lino Frisão de Almeida, da comunidade Bo-

queirão, que passava, com seu pai, temporadas na região do Guaporé rondoniense coletando poaia e caçando animais silvestres para comercializar suas peles.

A história familiar de base oral mais recuada entre os membros das comunidades estudadas é justamente a de seu Lino Frasão, cujo bisavô era natural do arraial de São Vicente. São Vicente era o mais setentrional dos arraiais de mineração que circundavam Vila Bela. Há notícias de que, no século XVIII, os quilombolas mantinham uma rede de contatos com os moradores, possivelmente escravos, daquele arraial (Volpato 1996), o que remete, novamente, às interconexões históricas de longo termo entre os grupos afro-descendentes do médio e baixo Guaporé e as comunidades do alto Guaporé.

Após o declínio da mineração, esses arraiais tiveram a mesma sorte que Vila Bela, tornando-se núcleos quase que exclusivamente afro-brasileiros, como foi o caso dos arraiais de São Vicente e Pilar, descritos por Castelnau em 1845. Segundo Castelnau (1949:368), essas duas povoações eram continuamente atacadas pelos Pareci e Cabixi (Nambiquaras), demonstrando as fricções inter-étnicas entre a população afro-brasileira e a indígena, que prosseguiram na região até a década de 1960.

A formação de laços de parentesco das comunidades do alto Guaporé com aquelas do médio e baixo Guaporé manteve-se comum durante a primeira metade do século XX, como atesta o exemplo de Dona Eduarda Leite Ribeiro, da comunidade Boa Sorte, nascida em Rondônia, no porto Santa Cruz, rio Guaporé, segundo ela nas proximidades do antigo quilombo do Quariterê. Constatou-se, assim, que o vale do Guaporé, em toda a sua extensão, consistiu em um território afro-brasileiro cujas comunidades, desde o século XVIII, estavam vinculadas por laços históricos e familiares.

Com o abandono da região pela camada político-administrativa nas primeiras décadas do século XIX, a repressão aos quilombos diminuiu intensamente, cabendo à população dos mesmos duas alternativas: continuar estabelecida na região dos quilombos ou retornar para a região mais populosa de Vila Bela e dos povoados mineradores. Aqueles que se mantiveram na região dos quilombos deram origem aos núcleos de ocupação afro-brasileira do médio e baixo Guaporé, enquanto que os que retornaram para a região de Vila Bela foram incorporados pelas comunidades autônomas estabelecidas no núcleo urbano e em seu entorno. Vila Bela tornou-se, assim, o centro de um território afro-brasileiro que estendia-se por todo o vale do Guaporé. O processo de conformação desse território foi, em muitos aspectos, análogo ao das sociedades angolanas que resistiram à exploração colonial portuguesa. Ao discutir a organização política e os laços de solidariedade entre aquelas sociedades, Caley (1996:212) destaca a importância que tiveram os centros políticos e culturais tradicionais nessa resistência:

Observando atentamente a história de Angola, ao longo dos tempos, verificam-se acontecimentos que reflectem a persistência de laços de solidariedade que levaram as chefias a promover coligações militares na luta contra os portugueses ou na procura de soluções para os problemas comuns nos momentos de crise política, práticas que se foram perdendo à medida que o sistema colonial criava raízes. Contudo, parece-nos que alguns reflexos desta prática ancestral persistem nos dias de hoje. As populações continuam, à revelia das autoridades, a afluir aos seus centros políticos e culturais para se consultarem sobre os momentos críticos que atravessam.

No vale do Guaporé, apesar de todo o processo desagregador desencadeado pelas frentes de colonização a partir da década de 1960, as comunidades remanescentes ainda têm Vila Bela como seu lugar central, ao qual afluem sobretudo nos períodos das celebrações religiosas. Assim procedendo, reproduzem uma prática ancestral típica das sociedades centro-africanas das quais a maior parte dessa população é descendente.

As comunidades afro-brasileiras do vale do Guaporé, portanto, representam o momento atual de um processo de conformação de um território quilombola que teve início na primeira metade do século XVIII, quando escravos fugitivos conformaram os primeiros quilombos ao norte de Vila Bela. Esses quilombos representaram uma forte manifestação de resistência dos escravos à dominação da elite senhorial, composta por mineiros e senhores de engenho. Nas comunidades quilombolas do século XXI essa resistência manifesta-se novamente, agora contra a expansão das grandes fazendas de gado, que são as responsáveis pelo abandono da grande maioria dos assentamentos afro-descendentes por todo o vale do Guaporé.

Cultura Material, Práticas e Cosmologias do Passado e do Presente

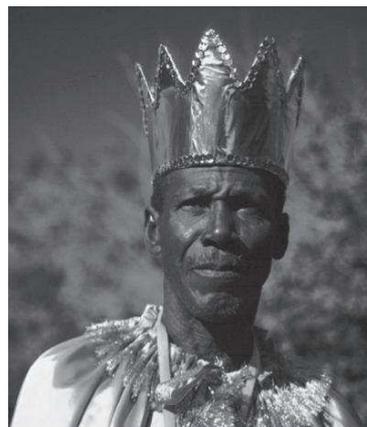
Práticas Religiosas e Cosmologias

A herança cultural dos africanos que compulsoriamente migraram para o vale do Guaporé nos séculos XVIII e XIX ainda está presente em uma série de práticas tanto de caráter ritual quanto cotidiano.

A mais representativa prática tradicional é a Festa do Congo, realizada no mês de julho, como parte das celebrações do dia de São Benedito, o santo negro que é padroeiro da comunidade. Em Vila Bela, o Congo consiste em uma representação da luta entre os reinados do Congo e Bamba, correspondendo aos reinos africanos de N' Congo e Matamba. Nesta representação, o embaixador de Matamba se apresenta ao Rei do Congo exigindo o casamento da princesa do Congo com o Rei de Bamba. O Rei do Congo, injuriado, manda prender o embaixador e declara guerra ao reino rival, terminando com a rendição do partido do



1.



2.

Figura 2 - 1. Rei e rainha de São Benedito durante a Festa de Vila Bela (foto de Mário Friedlander); 2. O rei do Congo Joaquim Poeta (foto de Mário Friedlander).

Rei de Bamba (Bandeira 1988:233-239). Festas de coroação de reis negros foram comuns em Portugal e nas Américas desde o século XVI (Souza 2006:164-179).

A religiosidade da população afro-guaporeana, embora pautada no cristianismo, apresenta uma série de elementos relacionados aos sistemas religiosos centro-africanos. Comum a esses sistemas é a divisão do universo entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, que são separados por um largo corpo da água que os mortos têm que atravessar para alcançar o mundo espiritual. Não há, contudo, um isolamento entre esses dois mundos, pois os espíritos ancestrais permanecem engajados na vida cotidiana de seus parentes (Sweet 2003:103-106). Entre os Bakongo, a união entre esses dois mundos é representada por um cosmograma, uma cruz inserida em um círculo, alusiva aos quatro momentos do sol: nascente, pico, poente e noite. A divindade suprema, Nzambi Mpungu, é referenciada pelo topo, e o mundo dos mortos, Kalunga, pela base. O traço horizontal da cruz representa a água que separa esses mundos (Thompson 1984:109). Nos cantos da Festa do Congo de Vila Bela, a palavra Kalunga ainda é mantida, sendo referenciada justamente na hora da matança dos inimigos do Rei do Congo, conforme transcrito por Bandeira (1988:207): “Galalá mutém, galalá mutém. Calunga, galalá mutém”. Do mesmo modo, a relação da água com o mundo dos mortos é ainda mantida na região, conforme relatos coletados pelos integrantes do Projeto Guyagrofor (Projeto Guyagrofor 2006:52). Segundo os moradores da região, o porto do Bastos, no rio Alegre, é encantado. No local teria desaparecido, no tempo da escravidão, uma carruagem cheia de bois. Um escravo teria sido obrigado a mergulhar no local, para descobrir o que aconteceu, encontrando, no fundo do rio, uma cidade, cujos habitantes lhe pediram para guardar segredo sobre a sua existência. Ao voltar à margem o escravo, por insistência do senhor, acabou revelando o segredo, tendo morrido logo em seguida. Desde então os

moradores da região fazem silêncio quando passam de barco sobre esse local.

Na cosmologia centro-africana, o complexo fortuna-infortúnio tem um papel central. A ordem natural do universo é vista como benevolente, com o infortúnio sendo causado pela ação maléfica de espíritos ou de pessoas que manipulam o mundo espiritual através de feitiços. Os rituais são atos simbólicos que enfatizam a música, dança e o transe, sendo focalizados em amuletos que incorporam os símbolos religiosos mais poderosos. Esses amuletos são colocados em santuários, visando proteger a comunidade dos infortúnios. Outra feição dessas religiões é a falta de conservadorismo, de modo que elementos externos podem ser incorporados, porém sendo sempre encaixados nos preceitos do complexo fortuna-infortúnio (Craemer, Vansina, and Fox 1976; Karash 2000:354-356; Slenes 1991:58; Sweet 2003:103-106). Há, assim, um constante diálogo entre o mundo espiritual e o mundo material (Mbiti 1990).

Na visão de mundo religiosa tradicional de Vila Bela, o universo é dividido nesses dois mundos, que são vistos como antagônicos, mas complementares: o mundo material dos vivos e o mundo dos mortos e das entidades sobrenaturais. De acordo com Bandeira (1988:184-187), há uma tensão permanente entre esses dois mundos, de modo que o controle do sobrenatural, através de ritos e práticas mágicas, é considerado essencial para a manutenção da vida da comunidade. Do mesmo modo, o feitiço é tido como o mais poderoso agente de infortúnios, a ele se atribuindo a quase totalidade das doenças, perdas e males que atingem uma pessoa.

Um dos principais elementos da religiosidade tradicional do vale do Guaporé é o culto aos santos de casa, com cada família tendo seu santo de devoção, cuja imagem é cuidadosamente mantida em um altar no interior do espaço de habitação. Os santos são tidos como entidades benéficas, as quais é necessário cultuar para obter sua proteção (Bandeira 1988:207). Essa concepção de santos domésticos protetores, por sua vez, encontra seu correlato nos cultos centro-africanos relacionados à adoração dos espíritos ancestrais, os quais são cultuados e revestidos dos mesmos poderes que os santos de casa (Sweet 2003:206).

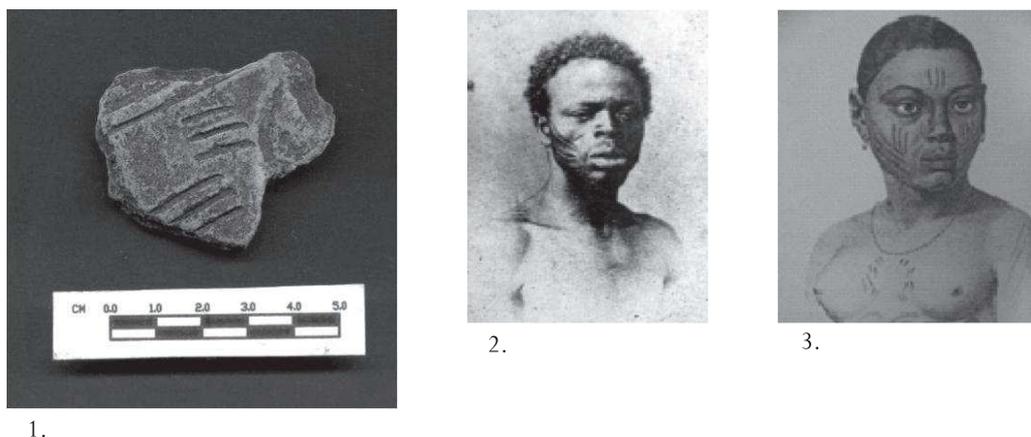
Cerâmicas e Cosmologias

Nas sociedades africanas a cerâmica tem uma significância especial. Em muitos mitos de origem, os seres humanos foram criados a partir de vasilhames cerâmicos, sendo ainda comum, por toda a África sub-saariana, uma identificação conceitual desses vasilhames com os corpos humanos (Darish, 1990:11-12; David et al, 1988; Gosselain 1999; Pikirayi, 1993:145-14; Posnanski, 1999:27-28; 6). Na grande maioria dessas sociedades, a produção de cerâmica é ofício exclusivo das mulheres, o que está relacionado ao seu papel na reprodução biológica da

sociedade, através da gestação e da criação das crianças (Gosselain 1999:214). Esta associação dos vasilhames cerâmicos com as mulheres, que são também as responsáveis pelo cultivo da terra e pela preparação dos alimentos, é particularmente forte entre os grupos banto da África Central (Angola – Culturas Tradicionais 1976:20), os quais também consideram esses objetos como ideais para a comunhão com os espíritos, dada a associação da terra com o infra-mundo espiritual (Darish 1990:11).

No vale do Guaporé, esse fundamento cosmológico das funções de gênero foi mantido pelas comunidades afro-brasileiras, sendo as mulheres as responsáveis pela produção cerâmica e também pelo plantio e colheita dos produtos agrícolas (Bandeira 1988:158). Symanski (2006) verificou que nos engenhos de açúcar de Chapada dos Guimarães, os vasilhames cerâmicos tiveram um papel fundamental como suporte de práticas e cosmologias de origem africana, tendo sido mantida entre os grupos escravos a concepção antropomórfica associada a esses vasilhames, particularmente através da reprodução de escarificações corporais nos mesmos. No vale do Guaporé, algumas evidências sugerem que essa concepção antropomórfica foi também mantida, como é o caso dos fragmentos de vasilhames coletados no sítio Dona Maria, uma unidade doméstica rural oitocentista. Esses fragmentos são decorados com linhas curtas triplas, incisadas, geralmente expostas em vasilhames sem outros elementos decorativos (**figura 3**). Esse motivo é associado a populações específicas do Oeste da África, sobretudo os Yorubá, tratando-se de um motivo de escarificação que foi comum entre esses grupos. No contexto do Mato Grosso, os Yorubá estavam inseridos na chamada nação Mina (**figura 3 – 2 e 3**). Para o caso de Chapada dos Guimarães, esse motivo está presente em contextos datados entre o final do século XVIII e meados do século XIX, período em que os escravos Mina compuseram um dos grupos africanos majoritários nessa região (Symanski 2006:224-225).

A significância simbólica associada aos vasilhames cerâmicos prosseguiu no vale do Guaporé até, pelo menos, meados do século XX, conforme atesta um vasilhame atualmente exposto no Museu de Vila Bela (**figura 4**). A peça em questão é decorada com quatro apliques na porção superior do bojo em forma de espiral dupla. Entre esses apliques interpõem-se combinações de desenhos pintados em amarelo. Um desses desenhos (**figura 4 – 1**) apresenta um círculo de cujo centro irradia, para a sua porção superior, a representação de três sóis antropomorfizados, com as prováveis pernas representadas na porção inferior do círculo. Há uma clara analogia deste desenho com o cosmograma Bakongo acima referido, com os três momentos do sol (nascer, pico e poente) representados, enquanto as pernas podem representar a noite e o mundo sobrenatural. No lado oposto do vasilhame destaca-se o desenho de um quadrado, do centro do qual irradiam cinco flechas, todas apontando para o alto (**figura 4 – 3**), com



1.

2.

3.

Figura 3 - 1. Cerâmica com incisões triplas. Sítio Dona Maria, Vila Bela. Datada da primeira metade do século XIX; 2. Escravo Mina (foto de Christiano Júnior, segunda metade do século XIX); 3. Escrava Mina (gravura de Rugendas, começo do século XIX).



Figura 4 - Vasilhame cerâmico de Vila Bela, produzido em meados do século XX.

a mesma ordem estrutural da figura 3.1. De acordo com Robert Thompson (com. pessoal) esses desenhos assemelham-se aos pontos riscados da umbanda, a religião afro-brasileira fortemente influenciada pelas religiões curativas de Angola (Karasch 2000:354). Os pontos riscados são cosmogramas feitos a giz, no chão, que refletem influências do Congo e da religião católica, também sendo aplicados em vasilhames, para consagrar líquidos para os espíritos (Thompson 1984:113). Com o passar do tempo foram adicionados a esses pontos a iconografia associada

às entidades Yoruba e aos santos católicos vinculados a essas entidades, além de espíritos ameríndios e pretos velhos (Thompson 1984:114-115). Thompson (com. pessoal), porém, vê uma maior similaridade dos sinais presentes nesse vasilhame com as *firmas* (assinaturas) congas, como são chamados os pontos riscados, feitos na base de caldeiras de ferro, dos adoradores da religião Kongo de Cuba, onde os discos solares são substituídos por flechas que representam os quatro ventos do universo. Ele observa também que o signo espiralado duplo, representado na forma de aplique no vasilhame em questão, é comum em vasilhames cerâmicos e também em passos de dança das regiões que tiveram influência Bakongo.

Enquanto que a iconografia presente na peça em questão fortemente sugere seu uso em contextos associados com práticas religiosas de matriz centro-africana na Vila Bela de meados do século XX, há um registro para Mato Grosso colonial, datado de 1785, que descreve o uso de uma panela de barro por um feiticeiro africano ou afro-brasileiro, chamado Pai Miguel, em um ritual divinatório. Pai Miguel, visando descobrir quem roubou uma barra de ouro de um cliente, "...começara a rosnar tendo na mão uma panelinha de barro, que a tirara de dentro de um saco, na qual panela mostrava ter dentro um óleo ou azeite, e ajuntando a panelinha a boca estivera batendo-lhe com as mãos..." (Sá Junior 2008:242-243). Conforme observa Sá Junior, é provável que aquilo que o denunciante de Pai Miguel chamou de rosnar fosse, na realidade, o uso de sua língua nativa.

O uso de vasilhames cerâmicos na comunhão com o mundo espiritual, portanto, constitui outra faceta da cultura afro-brasileira do vale do Guaporé que foi derivada das práticas e sistemas de crença centro-africanos.

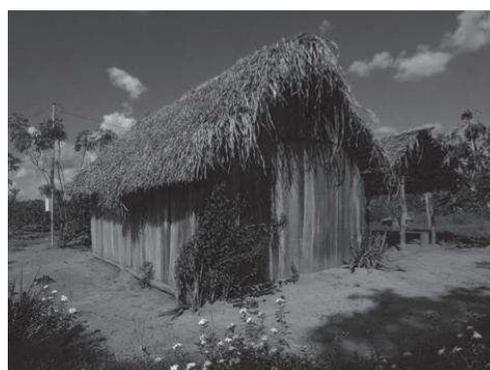
Quintais e Práticas Cotidianas

Há uma forte similaridade entre o tratamento e o uso dados aos quintais das casas nas comunidades do Vale do Guaporé e aquele registrado tanto nas habitações de populações tradicionais da África sub-Sahariana nos séculos XVIII e XIX, quanto nas habitações rurais de afro-descendentes nos Estados Unidos e no Caribe (Heath e Bennett 2000).

No vale do Guaporé, os quintais das casas atendem a uma diversidade de funções, operando como extensões da cozinha, como locais de atividades domésticas, de cultivo de hortas e árvores frutíferas, e de criação de animais. Esses espaços são ainda utilizados para recreação e sociabilidade, com as pessoas vivendo fora e em volta de suas casas tanto quanto dentro das mesmas, a exemplo da África sub-Sahariana (Ferguson 1992:71). Os quintais são mantidos limpos através de frequentes varreduras, sendo embelezados com flores e plantas ornamentais diversas (**figura 5 – 1 e 2**).



1.



2.



3.

Figura 5 - 1,2 e 3: Casas de afro-descendentes das comunidades do vale do alto Guaporé. Note-se o cuidado com os pátios. Observa-se, nas figuras 2 e 3 a presença do sisal (*agave sisalana*), também comum nas vivendas rurais afro-americanas do estado de Virginia, Estados Unidos, no século XIX (Heath e Bennett 2000:41).

Discutindo os quintais e jardins afro-americanos do século XIX, Martin, Parsons e Shackell (1997:163) notam que eles expressavam a identidade desses grupos e a manutenção de tradições, aparentes no uso do espaço, nas construções e na cultura material. Esses quintais atendiam a mesma diversidade de funções daqueles do Vale do Guaporé. Nos Estados Unidos e no Caribe esses espaços eram simultaneamente ornamentais e utilitários, contendo plantas ornamentais, flores, plantas medicinais, verduras e árvores frutíferas. Nesse sentido, é interessante observar que uma das plantas comuns de serem encontradas nos quintais das comunidades do Vale do Guaporé é o sisal, popularmente conhecido por piteira, o qual também parece ter sido uma planta comum nos quintais afro-americanos, conforme demonstra a fotografia de uma habitação rural de afro-americanos em Virginia, datada de 1888 (ver Heath e Bennett 2000:41) (**figura 5 – 3**). Finalmente, o ato de manter esses espaços bem limpos através de frequentes varreduras constitui outro ponto em comum com o Vale do Guaporé. O ato de varrer é carregado de forte conteúdo espiritual e social na África Central. Entre os Bakongo, essa atividade constitui um gesto ritual para limpar o lugar de espíritos indesejáveis

(Heath e Bennett 2000:41-43), uma prática que mantém significados análogos em Vila Bela, onde as casas são imediatamente varridas após o velório de algum membro da família, como forma de purificar o espaço (Bandeira 1992:198).

Em uma das casas da comunidade Bom Futuro, no alto Guaporé, verificou-se a presença de um buraco circular escavado na argila, de cerca de 3 metros de diâmetro por 1 metro de profundidade, a cerca de cinco metros da unidade de habitação. A argila foi utilizada para aterrar a área da casa, e o buraco passou a ser utilizado para a deposição do refugo doméstico (**figura 6**). Esse tipo de estrutura, servindo aos mesmos propósitos de extração de argila e subsequente deposição de refugo, é ainda hoje encontrado no Oeste da África, em países como Sierra Leone (Marcos Souza, com. pes.). Sítios Afro-Americanos nos Estados Unidos e Caribe também revelaram esse mesmo tipo de estrutura, denominada “clay pit”, sendo a argila utilizada na construção das paredes das casas de pau-a-pique e os buracos usados para a deposição de lixo (Ferguson 1992:64). Em Mato Grosso esse tipo de estrutura foi também evidenciado em Chapada dos Guimarães, em um pequeno quilombo da segunda metade do século XIX (Symanski e Souza 2001). Estamos, assim, diante de práticas tradicionais de descarte de refugo dos africanos na diáspora que, no caso do Vale do Guaporé, são mantidas até a atualidade.

As representações coletivas, que têm sua expressão máxima na Festa do Congo; a visão de mundo religiosa, centrada no culto aos santos domésticos, na crença do poder da magia, e na divisão entre o mundo dos vivos e o dos mortos; o papel dos vasilhames cerâmicos na comunhão com o mundo espiritual; e os cuidados com os quintais e com o descarte de refugo, são elementos que fazem parte de um universo cultural que conferiu uma identidade única à população afro-guaporeana. Conforme discutido, essa identidade começou a ser forjada

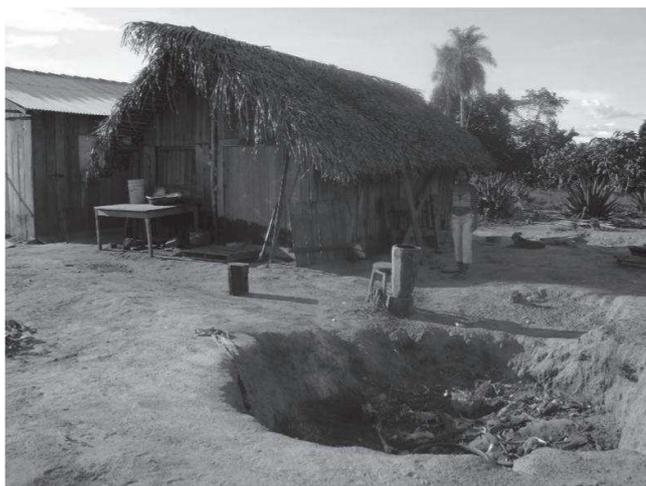


Figura 6 - Buraco circular destinado à deposição de lixo. A terra retirada do local foi utilizada para nivelar o piso da área da habitação. Comunidade Bom Futuro, alto Guaporé.

ainda no século XVIII, nos violentos contextos do processo colonizador luso-brasileiro. A violência a que foram submetidos os escravos nessa região, contudo, não foi suficiente para solapar seus referenciais culturais africanos. Antes, aqueles elementos fundamentais da visão de mundo das populações banto da África Central, foram criativamente manipulados por esses agentes, servindo, assim, para dar coesão a uma comunidade afro-brasileira emergente. A visão de mundo centro-africana constituiu, portanto, no núcleo a partir do qual foi conformada a identidade afro-guaporeana que resiste até a atualidade.

Considerações Finais

Como bem assevera Scham (2001:188), o mais claro fator no empreendimento colonialista é a substituição do passado do(s) grupo(s) excluído(s) por uma narrativa que enfatiza a cultura do grupo dominante. A perda dos referenciais históricos por esses grupos pode levar a um sentimento de impotência e consequente aceitação de uma ordem social arbitrariamente estabelecida, fundamentada em uma história que realça o papel dos grupos dominantes e omite a capacidade de agência dos grupos subordinados. No Vale do Guaporé, a população de origem africana, embora demograficamente dominante, foi sempre desconsiderada nas narrativas oficiais. Sua exclusão é particularmente evidente naquele que é um dos principais documentos sobre Mato Grosso colonial, os *Anais de Vila Bela*. Nos *Anais*, o verbete “escravos” aparece 44 vezes, quase sempre aludindo apenas à qualidade de mercadoria desses indivíduos ou considerando-os como elementos de pouca significância frente aos acontecimentos mais importantes relatados. O único momento em que lhes é dada atenção mais detalhada é no ano de 1770, quando é descrita a expedição que conquistou o Quilombo do Quariterê e outros quilombos das cabeceiras do rio Guaporé.

A arqueologia histórica, por basear sua produção de conhecimento nas evidências materiais das práticas cotidianas dos diversos grupos que compuseram uma sociedade, antes do que somente nos documentos escritos pelos grupos dominantes, encontra-se em uma posição privilegiada para resgatar a agência dos grupos excluídos, e assim construir uma história mais inclusiva. Conforme afirma Singleton (1997:151), a arqueologia pode oferecer uma associação tangível entre lugares reais, como quilombos e senzalas, e as pessoas que viveram nesses lugares no passado, revelando, assim, histórias não contidas nos registros documentais. Buscamos, neste trabalho, abordar o processo de etnogênese da população afro-descendente do vale do Guaporé como produto da agência desses grupos. Conforme discutido, embora as trocas culturais dos africanos com indígenas, luso-brasileiros e hispano-americanos tenham sido importantes, a herança africana, sobretudo aquela referente aos grupos banto da África Central, foi o elemento aglutinador na conformação da identidade afro-guaporeana, sendo, ao

mesmo tempo, suficientemente permeável para incorporar elementos das tradições indígenas e européias. Conforme apontam as diversas fontes levantadas, esses grupos conseguiram resistir a um regime opressivo que os coisificava; construir uma identidade cultural inclusiva, pautada em uma visão de mundo predominantemente centro-africana; e se aproveitar das trocas culturais com outros grupos para garantir a sua sobrevivência nesse ambiente hostil. Assim, eles preservaram uma rica herança africana que se mantém até a atualidade.

Agradecimentos

Ao fotógrafo e produtor cultural Mario Friedlander, profundo conhecedor da região e responsável pela infra-estrutura e logística da Expedição ao Território Quilombola do Vale do Guaporé. A Robert Thompson, pelas informações valiosas sobre parte do material aqui discutido. Aos colegas da Zanettini Arqueologia, Camila Moraes, Gabriela Farias, Louis Van Sluys e José Q. S. Júnior, pelo apoio logístico. Por fim, mas não menos importante, a um revisor anônimo, pelas boas sugestões.

Referências Bibliográficas

- AMANTINO, M. 2003. Sobre os quilombos no sudeste brasileiro nos séculos XVIII e XIX. In FLORENTINO, M & MACHADO, C. (Org.) *Ensaio sobre a Escravidão*. Editora UFMG, Belo Horizonte. Pp.235-262.
- Anais de Vila Bela (1734-1789)*. 2006. Volume organizado por J. Amado e L. Anzai. Editora da UFMT, Cuiabá.
- Angola – Culturas Tradicionais. 1976. Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- ASSIS, E. 1988. *Contribuição para o Estudo do Negro em Mato Grosso*. Editora da UFMT, Cuiabá.
- BANDEIRA, M. L. 1988. *Território Negro em Espaço Branco: Estudo antropológico de Vila Bela*. Brasiliense, São Paulo.
- CALEY, C. 1996. Angola nos séculos XV-XVIII: populações, espaços políticos e relações de complementaridade. In MEDENA, J. e HENRIQUES, I. (Org.), *A Rota dos Escravos – Angola e a rede do comércio negreiro*. Cegia, Lisboa. Pp. 207-220.
- CASTELNAU, F. 1949. *Expedição às Regiões Centrais da América do Sul*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- CHAVES, O. R. 2000. *Escravidão, fronteira e liberdade: Resistência escrava em Mato Grosso (1752-1850)*. Dissertação de Mestrado em História, PPGH, Dep. de História, FFCH, UFBA, Salvador.
- CORRÊA FILHO, V. 1969. *História de Mato Grosso*. Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro
- CRAEMER, W.; VANSINA, J.; FOX, R. 1976. Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, Vol.:18, N.:4:458-475.
- CURTIN, P. D. 1969. *The Atlantic Slave Trade. A Census*. The University of Wisconsin Press, Wiscosin.
- CUSICK, J. 1998. Historiography of Acculturation: An Evaluation of Concepts and Their Application in Archaeology. In CUSICK, J. (Org.) *Studies in Culture Contact – Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Center for Archaeological Investigations, Carbondale. Pp. 126-145.

- DARISH, P. 1990. *Fired Brilliance: Ceramic Vessels from Zaire*. University of Missouri, Kansas City.
- DAVID, N; STERNER, J.; GAVUA, K. 1988. Why pots are decorated. *Current Anthropology*, N.:29:365-89.
- DAWDY, S. 2000. Creolization – Preface. *Historical Archaeology*, Vol.:34, N.:3:1-4.
- DEAGAN, K. 1998. Transculturation and Spanish-American Ethnogenesis: The Archaeological Legacy of the Quincentenary. In CUSICK, J. (Org.) *Studies in Culture Contact – Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Center for Archaeological Investigations, Carbondale. Pp.23-43.
- DECORSE, C. 1999. Oceans Apart: Africanist Perspectives on Diaspora Archaeology. In SINGLETON, T. (Org.) *“I, too, Am America”: Archaeological Studies of African-American Life*. University Press of Virginia, Charlottesville. Pp. 132-158.
- DECORSE, C. 2001. *An Archaeology of Elmina*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- DIAS, M. N. 1970. *A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)*. Universidade Federal do Pará, Belém.
- DOMINGUEZ, L. 1980. Cerámica transcultural en el sitio colonial Casa de la Obrapia. *Cuba Arqueológica II*. Edit. Oriente, Santiago de Cuba. Pp.15-26.
- FERGUSON, L. 1992. *Uncommon Ground: Archaeology and Early African America, 1650-1800*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.
- FERGUSON, L. 2000. Creolization – Introduction. *Historical Archaeology*, Vol.:34, N.:3:5-9.
- FERNANDES, S. E. 2003. *O Forte Príncipe da Beira e a Fronteira Noroeste da América Portuguesa (1776-1796)*. Dissertação de mestrado em história, UFMT, Cuiabá.
- GARCIA, R. C. 2003. *Mato Grosso: Crise e Estagnação do Projeto Colonial*. Tese de Doutorado em História. USP, São Paulo.
- GOSDEN, C. 2004. *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*. Cambridge University Press, Cambridge.

- GOSSELAIN, O. 1999. In *Pots We Trust. The Processing of Clay and Symbols in Sub-Saharan Africa*. *Journal of Material Culture*, N.:4(2):205-230.
- HEATH, B. & BENNETT, A. 2000. “The little spots allow ‘d them”: The archaeological study of African-American yards. *Historical Archaeology*, Vol.:34, N.:2:38-55.
- HECKENBERGUER, M. 2005. *The Ecology of Power: culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. Routledge, New York.
- HEYWOOD, L. 2002. Introduction. In HEYWOOD, L. (Org.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge University Press, Cambridge. Pp.1-20.
- HILL, J. 1998. Violent Encounters: Ethnogenesis and Ethnocide in Long Term Contact Situations. In CUSICK, J. (Org.) *Studies in Culture Contact – Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Center for Archaeological Investigations, Carbondale. Pp.146-171.
- HOWSON, J. 1990. Social Relations and Material Culture: a Critique of the Archaeology of Plantation Slavery. *Historical Archaeology*, Vol.: 34, N.:2:78-91.
- KARASCH, M. 2000. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro*. Companhia das Letras, São Paulo.
- LENHARO, A. 1982. *Crise e Mudança na Frente Oeste de Colonização*. Editora UFMT, Cuiabá.
- LOVEJOY, P. 2000. Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora. In LOVEJOY, P. (Org.) *Identity in the Shadow of Slavery*. Continuum, London.
- MACHADO, M. 2006. Quilombos, Cabixis e Caburés: Índios e negros em Mato Grosso. *Anais da 25ª Associação Brasileira de Antropologia*, Goiânia, 24p.
- MARTIN, E., M. PARSONS, P. SHACKEL. 1997. Commemorating a Rural African-American Family at a National Battlefield Park. *International Journal of Historical Archaeology*, Vol.:1, N.:2:157-170.
- MATORY, J. L. 1999. The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation. *Society for Comparative Study of Society and History*, Vol.:41, N.:1:72-103.
- MBITI, J. 1990. *African Religions and Philosophy*. Heinemann, New Hampshire.

- MILLER, J. 2008. *Nambikwara*. In <http://pib.socioambiental.org/en/povo/nambikwara/print>.
- MILLER, J. C. 1988. *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- MINTZ, S. W & PRICE, R. 1992. *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Bacon Press, Boston.
- MUNANGA, K. 1996. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, N.:28:56-63.
- NETO, J. M. 2001. *Escravidão Negra no Grão-Pará*. Editora Paka-Tatu, Belém.
- PIKIRAY, I. 1993. *The Archaeological Identity of the Mutapa State*. Uppsala University, Uppsala, Sweden.
- POSNANSKI, M. 1999. West Africanist Reflections on African-American Archaeology. In SINGLETON, T. (Org.) *"I, too, Am America": Archaeological Studies of African-American Life*. University Press of Virginia, Charlottesville. Pp.21-38.
- PROJETO GUYAGROFOR - Desenvolvimento de Sistemas Agroflorestais Sustentáveis Baseado nos Conhecimentos de Populações Indígenas e Quilombolas na Região do Escudo das Guianas. 2006. *Os Quilombolas do Vale do Alto Guaporé – Relatório Técnico*. Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá. 221p.
- ROSA, C. A. & JESUS, N. M. (Org.). 2003. *A Terra da Conquista: história de Mato Grosso colonial*. Editora Adriana, Cuiabá.
- SÁ JÚNIOR, M. T. 2008. *Malungos do Sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista*. Tese de doutorado em história, Universidade do Estado de São Paulo, Assis.
- SCHAM, S. A. 2001. The Archaeology of the Disenfranchised. *Journal of Archaeological Method and Theory*, Vol.: 8, N.:2:183-213.
- SCHWARTZ, S. 2001. *Escravos, Roceiros e Rebeldes*. Editora da EDUSC, Bauru.
- SILVA, J. V. 1995. *Mistura de Cores*. Editora UFMT, Cuiabá.
- SILVA, J. A. 2008. Identidades e conflito na Fronteira: poderes locais e os Chiquitanos. *Memoria Americana*, Vol.:16, N.:2:119-148.

- SINGLETON, T. 1997. Facing the Challenges of a Public African-American Archaeology. *Historical Archaeology*, Vol.: 31, N.:3:146-152.
- SINGLETON, T. 1998. Cultural Interaction and African American Identity in Plantation Archaeology. In CUSICK, J. (Org.) *Studies in Culture Contact – Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Center for Archaeological Investigations, Carbondale. Pp.172-189.
- SIQUEIRA, E. 2000. *Luzes e Sombras: Modernidade e educação pública em Mato Grosso*. Editora da UFMT, Cuiabá.
- SIQUEIRA, E.; COSTA, L; CARVALHO, C. 1992. *O Processo Histórico de Mato Grosso*. Editora da UFMT, Cuiabá.
- SLENES, R. 1991. “Malungu, Ngoma vem!”: África Coberta e Descoberta do Brasil. *Revista USP*, N.:12:48-67.
- SLENES, R. 1999. *Na Senzala Uma Flor – Esperanças e recordações na Formação da Família Escrava*. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- SLENES, R. 2002. The Great Purpoise-Skull Strike: Central African Water Spirits and Slave Identity in Early-Nineteenth-Century Rio de Janeiro. In HEYWOORTH, L. (Org.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge University Press, Cambridge. Pp.183-210.
- SOUZA, M. M. 2006. *Reis Negros no Brasil Escravista – história da festa de coroação de rei Congo*. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- STEIN, G. 2005. Introduction: the comparative archaeology of colonial encounters. In STEIN, G. (Org.) *The Archaeology of Colonial Encounters – comparative perspectives*. School of American Research Press, Santa Fe. Pp. 3-32.
- SWEET, J. 2003. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World – 1441-1770*. The University of Carolina Press, Chapel Hill and London.
- SYMANSKI, L. C. 2006. *Slaves and Planters in Western Brazil: Material Culture, Identity and Power*. Tese de Doutorado. University of Florida, Gainesville.
- SYMANSKI, L. C. & SOUZA, M. A. 2006. A Arqueologia Histórica: relações sociais e construção de identidades na região do Rio Manso, séculos XVIII e XIX. In MACHADO, L. & FRAGA, L. (Org.). *História e Antropologia no Vale do Rio Manso*. Editora UCG, Goiânia. Pp. 241-264.

- TEIXEIRA, M. A. s.d. *Relatório Histórico, Antropológico e Socioeconômico da Comunidade Remanescente de Quilombolas Jesus 1*, in www.mucambos.net/textos.
- THOMPSON, R. F. 1984. *Flash of the Spirit – African and Afro-American Art and Philosophy*. Vintage Books, New York.
- THORNTON, J. 1998. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- URQUHART, A. W. 1968. *Patterns of Settlement and Subsistence in Southwestern Angola*. National Academy of Sciences – National Research Council, Washington.
- VANSINA, J. 2002. Foreword. In HEYWOORTH, L. (Org.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge University Press, Cambridge. Pp. xi-xiii.
- VOLPATO, L. 1987. *A Conquista da Terra no Universo da Pobreza: Formação da Fronteira Oeste do Brasil, 1719-1819*. Editora Hucitec, São Paulo.
- VOLPATO, L. 1996. Quilombos em Mato Grosso: Resistência negra em área de fronteira. In REIS, J. & GOMES, F. (Org.) *Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo. Pp. 213-239.
- ZANETTINI ARQUEOLOGIA. 2002. *Projeto Fronteira Ocidental: Arqueologia e História Vila Bela da Santíssima Trindade (Fase 1)*, SECMT, Cuiabá (datilog).
- ZANETTINI ARQUEOLOGIA. 2003. *Programa de prospecções e resgate arqueológico Projeto São Francisco, adjacências do arraial colonial de São Francisco Xavier da Chapada, Nova Lacerda-MT* (datilog).
- ZANETTINI ARQUEOLOGIA. 2004. *Projeto Fronteira Ocidental: Arqueologia e História Vila Bela da Santíssima Trindade (Fase 2)*, SECMT, Cuiabá (datilog).
- ZANETTINI ARQUEOLOGIA. 2005. *Projeto Fronteira Ocidental. Arqueologia e História – Vila Bela da Santíssima Trindade/MT. Relatório Final. Casal Vasco (Fase 3)*, SECMT, Cuiabá (datilog).
- ZANETTINI ARQUEOLOGIA. 2006. *Programa de Prospecções, Resgate e Monitoramento Arqueológico. Projeto São Francisco. Vila Bela da Santíssima Trindade. Relatório Final* (datilog).

ZANETTINI ARQUEOLOGIA. 2007. *Projeto Fronteira Ocidental – Arqueologia e História – Vila Bela da Santíssima Trindade/MT. Relatório Final*, SECMT, Cuiabá (datilog.).

ZANETTINI, P. 1989. *Projeto: Etnoarqueologia do negro no Mato Grosso: reconhecimento arqueológico e cadastro de sítios*. Iphan/Fundação Nacional Pró Memória, mimeog.

ZANETTINI, P. 1991. Ouro e ciência no meio da mata. *Nova Ciência*, N.: 08:13-16. São Paulo.