

UWA'KÜRÜ

ÜRÜK'ANU

Dicionário analítico



N E P A N



Nepan Editora

Diretor administrativo:

Marcelo Alves Ishii

Conselho Editorial

Agenor Sarraf Pacheco - UFPA

Ana Pizarro - Universidade Santiago/Chile

Carlos André Alexandre de Melo - UFAC

Elder Andrade de Paula - UFAC

Francemilda Lopes do Nascimento - UFAC

Francielle Maria Modesto Mendes - UFAC

Francisco Bento da Silva - UFAC

Francisco de Moura Pinheiro - UFAC

Gerson Rodrigues de Albuquerque - UFAC

Hélio Rodrigues da Rocha - UNIR

Hideraldo Lima da Costa - UFAM

João Carlos de Souza Ribeiro - UFAC

Jones Dari Goetttert - UFGD

Leopoldo Bernucci - Universidade da Califórnia

Livia Reis - UFF

Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro - UFAM

Marcela Orellana - Universidade Santiago/Chile

Marcello Messina - UFAC

Marcia Paraquett - UFBA

Maria Antonieta Antonacci - PUC/SP

Maria Chavarria - Universidad San Marcos

Maria Cristina Lobregat - IFAC

Maria Nazaré Cavalcante de Souza - UFAC

Miguel Nenevé - UNIR

Raquel Alves Ishii - UFAC

Sérgio Roberto Gomes Souza - UFAC

Sidney da Silva Lobato - UNIFAP

Tânia Mara Rezende Machado - UFAC

UWA'KÜRÜ

Dicionário analítico

Uwa'kürü - dicionário analítico

Volume 2

Organização

Gerson Rodrigues de Albuquerque

Agenor Sarraf Pacheco

Nepan Editora
Rio Branco - Acre
2017



Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas - Nepan

Projeto Gráfico e Arte final: Raquel Alves Ishii.

Diagramação: Marcelo Alves Ishii.

Revisão Técnica: Gerson Albuquerque.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

U95u Uwa'kürü - dicionário analítico: volume 2 / Organização Gerson Rodrigues de Albuquerque, Agenor Sarraf Pacheco. – Rio Branco: Nepan, 2017.
336p.: il.

ISBN: 978-85-68914-25-0

I. Dicionário analítico. 2. Dicionário – Amazônia. 3. Linguagem e sociedade. I. Albuquerque, Gerson Rodrigues de. II. Pacheco, Agenor Sarraf. III. Título.

CDD: 469.398112

Bibliotecária: Vivyanne Ribeiro das Mercês Neves CRB-I I/600

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Gerson Rodrigues de Albuquerque
Agenor Sarraf Pacheco

ARQUEOLOGIA

Diogo Menezes Costa

BIODIVERSIDADE

Grassinete Carioca de Albuquerque Oliveira
Paula Tatiana da Silva Antunes

BRUNO DE MENEZES

Rodrigo de Souza Wanzeler

CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Mariana Ciavatta Pantoja

CULTURA E NATUREZA — RELAÇÕES EM CONFRONTO NO ACRE

Maria Antonieta Antonacci

CURRÍCULO DO ÓCIO

Tânia Mara Rezende Machado

FEMINISMO(S)

Madge Porto-Cruz,

FENOMENOLOGIA SOCIOLITERÁRIA

Jesús José Díez Canseco Carranza

JAMINAWA

Shelton Lima De Souza

LITERATURA PAN-AMAZÔNICA

Allison Marcos Leao da Silva

LUIZ MENDES

Fernanda Cougo Mendonça

MITOS MODERNOS

Júlia Lobato Pinto de Moura

MULHERES DE/DA FIBRA

Ninon Rose Tavres Jardim

“NÓS E ELES”

Arsenio Oswaldo Sevá Filho

OCIDENTE

Marcello Messina

Teresa Di Somma

REAFRICANIZAÇÃO

Océlio Lima de Oliveira

Shelton Lima de Souza

ROTEIROS GEO-TURÍSTICOS

Maria Goretti da Costa Tavares

Hugo Rogério Hage Serra

SEXUALIDADE AMAZÔNICA

Fabiano Gontijo

Estêvão Fernandes

VARADOURO

José Mauro Souza Uchôa

APRESENTAÇÃO



Transitando entre as Amazônias a Oriente e a Ocidente, no desde *aqui-lá* de nossos cotidianos acadêmicos, das poéticas de nossas ruas e matas, nossas cidades/florestas/rios, em diálogos que ultrapassam fronteiras, apresentamos o segundo volume de *Uwa'kürü* – *Dicionário Analítico*, com verbetes de autores de diferentes localidades e com diferentes abordagens, refletindo a boa aceitação e o impacto causado pelo lançamento do volume I deste projeto coletivo, no ano de 2016.

Nessa direção, feito as águas de nossos rios, igarapés e paranãs, que se encontram em turbulentas e, às vezes, mansas correntes para formar o grande Amazonas e desaguar no oceano, esta publicação é um ponto de encontro de nossas incertas certezas, nossas buscas de respostas e caminhos para as indagações, problemáticas e formas de intervenção políticas. Uma publicação que reflete nossos diálogos: francos, em encontros acadêmico-culturais realizados em diferentes lugares; silenciosos e profundos, na opacidade cotidiana das localidades onde nos exercitamos como parte do *todo-o-mundo*.

Este é um livro que possibilita partilhar o que temos. Uma partilha simbolicamente espelhada na prática cultural amazônica do ato de *vizinhar*, que proporciona diferentes formas de encontros e ampliação dos horizontes de sobrevivência, hospitalidade, amizade e resistências individuais/coletivas. No ato de *vizinhar* cada pessoa procura levar à outra, sua vizinha mais próxima, a melhor parte de sua caça, pescaria, colheita. Também, por intermédio desse *vizinhar* são estabelecidas reciprocidades em meio às necessidades do dia-a-dia, com intercâmbios de pequenas porções de café, açúcar, sal, farinha, arroz... Uma prática constituída em laços profundos, uma espécie de *economia moral* que se estabeleceu no interior das florestas e se manteve entre as famílias de trabalhadoras e trabalhadores que foram deslocadas para as vilas e cidades da região, pos-

sibilitando a vida em meio aos processos de exclusão e segregação impostos pela economia de mercado.

No âmago de *Uwa'kürü* – *Dicionário Analítico* encontram-se parcerias e intercâmbios que, inspirados nesse *vizinhar*, produzem um tipo de partilha onde cada autor ou autora participa com o melhor de si, de suas leituras e reflexões expressas em verbetes individuais, para formar um todo, isto é, um conjunto de verbetes resultantes de pesquisas, vivências, experiências e lutas em diferentes localidades, vivenciadas por diferentes mulheres e homens que dão o que têm e recebem o que não o têm.

Vizinhamos compreendendo que, se as fronteiras foram produzidas para nos separar, somos capazes de transformá-las em limiares, que nos possibilitem transitar de um lugar a outro, de uma Amazônia à outra, de sul pra sul, mas também de sul pro norte, de norte pra sul e em outras direções, na perspectiva de que “o limiar não faz só separar dois territórios (como a fronteira), mas permite a transição, de duração variável, entre dois territórios. Ele pertence à ordem do espaço, mas também, essencialmente, à do tempo”.¹ Pensamos em tempo como categoria de espaço e nossos tempos/espacos são múltiplos, como nossas culturas, saberes e conhecimentos que dão sentido à nossa necessidade de ouvir/ler o “outro” em nossa eterna condição de diferentes/iguais ou iguais/diferentes.

Enfim, como afirmamos no primeiro volume deste dicionário, o que apresentamos é um projeto em aberto – em todos os sentidos – ou, como preferimos, um projeto a ser escrito e re-escrito infinitamente, porque somos habitantes de mundos que se transformam ao se encontrarem com outros mundos. Nesse contínuo enlace, não temos receios do inesperado ou das diferentes pessoas, comunidades, culturas e línguas que possam nos trazer o que não temos, nos dizer o que não sabemos, nos inspirar a descobrir a poética da vida, nos possibilitar a alegria do encontro mesmo quando nos desencontramos na secularidade de nossas experiências, fazeres e afazeres cotidianos.

Desde as Amazônias, dezembro de 2017.
GERSON R. ALBUQUERQUE (UFAC)
AGENOR SARRAF PACHECO (UFPA)

1 GAGNEBIN, J. M. Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 36.

ARQUEOLOGIA



Literalmente a palavra arqueologia quer dizer o “estudo de coisas antigas”¹. Porém, o termo arqueologia abarca hoje uma série bem ampla de significados que incluem os vários usos da disciplina em diversas problemáticas a serem desenvolvidas. O ato de colecionar coisas antigas não é novo, grupos pré-históricos já realizavam isso, assim como durante muito tempo essa também foi uma prática tanto em sociedades antigas, clássicas e medievais. Este colecionismo alimentava os “gabinetes de curiosidades”, e que mais tarde viriam a ser os museus. O status científico do fazer arqueológico começa a ser adquirido só no final do século XIX, quando além de ganhar a academia, a arqueologia também começa a ter relevância para a sociedade. Porém, discordando de quem ainda vê a arqueologia apenas como uma ciência auxiliar ou uma técnica, seja da história ou da antropologia, pode-se afirmar que a arqueologia constitui em si um corpo teórico-metodológico próprio, e com um objeto de estudo bem definido: a materialidade.

Operacionalmente a arqueologia tem se tornado uma forma de estudo material das sociedades humanas, sem mais limites temporais ou espaciais. Através de uma ação de coleta e análise da materialidade, seja esta constituída de remanescentes físicos, uma transformação na paisagem, ou mesmo uma ideia provocada sobre. Como materialidades podemos conceituar tanto a cultura material como os vestígios arqueológicos, que aqui são entendidos como “coisas” diferentes. Portanto, o objetivo primário da arqueologia tem sido encontrar, coletar e categorizar esta materialidade; depois transcrever, analisar, e interpretar suas similaridades e diferenças; e finalmente explicar e explicitar os resultados obtidos.

A pesquisa arqueológica é sustentada fundamentalmente por dois pilares epistemológicos, a teoria e a metodologia. Como em todas as

¹ Darvill, Oxford concise dictionary of Archaeology, 2002/2003, pp. 21-22.

demais ciências é quase nulo seguir uma determinada teoria sobre como estudar ou pesquisar algo sem sua aplicação prática, ou seja, a metodologia. Assim como, por outro lado, também é da mesma forma um exercício inócuo executar uma metodologia acéfala e totalmente desligada de um preceito teórico qualquer. Desta forma, a pesquisa arqueológica deve sempre executar um diálogo entre a teoria e a metodologia durante sua prática, um bom exemplo disto é o planejamento adequado de cada etapa de campo, ou uma interpretação condizente com os limites e possibilidades da coleta de dados.

Teoria em arqueologia não é algo inexistente, mas sim certa posição ideológica que o arqueólogo assume, muitas vezes até mesmo inconscientemente, frente ao exercício da pesquisa. Na arqueologia a teoria é basicamente dividida em três escolas de pensamento: o Histórico-Culturalismo, o Processualismo, e os Pós-processualismos. Apesar de estarem em uma ordem cronológica, e historicamente terem surgido de forma conflituosa, estas três linhas de pensamento não são necessariamente autoexcludentes. Pois, assim como a incorporação dos seus preceitos teóricos na pesquisa arqueológica podem seguir tanto a combinação de duas ou três escolas, a utilização de um determinado princípio teórico pode ser realizado em cada etapa metodológica definida para o trabalho.

O Histórico-Culturalismo, antes chamado de arqueologia tradicional, foi a primeira corrente teórica na arqueologia, surgindo em meados do século XIX na Europa, e hoje é ainda a corrente teórica mais praticada no mundo. O Histórico-Culturalismo é caracterizado por uma abordagem evolucionista na arqueologia, onde as culturas são classificadas basicamente conforme sua complexidade, e de forma estanque e generalizada. O Histórico-Culturalismo não vê uma mudança social pela inovação ou necessidade própria, sendo estas transformações sempre o resultado do contato com outras sociedades através de preceitos difusionistas como a migração, comércio ou guerra. De forma descritiva e indutiva o Histórico-Culturalismo não se preocupa em questionar suas fontes, apenas em ordenar os achados de forma cronológica ou geográfica. Para os arqueólogos histórico-culturalistas o principal papel da arqueologia é a identificação das culturas passadas no espaço e no tempo o que ocasiona, por exemplo, a criação de tipologias como uma ferramenta de classifica-

ção e a seriação como uma forma de datação. Para os arqueólogos histórico-culturalistas as principais perguntas de pesquisa são: Quando e Onde os acontecimentos ocorreram?

O Processualismo, que surgiu do movimento de crítica à arqueologia tradicional provocado pela Nova Arqueologia em meados da década de 1960, teve como principal palco de atuação além dos Estados Unidos também a Inglaterra. Com um forte discurso cientificista, esta corrente de pensamento vai partir de um preceito extremamente positivista pela dissociação entre o objeto e o pesquisador, onde este último assume uma objetividade e imparcialidade absoluta frente ao objeto de estudo. O Processualismo vai clamar também pela visão antropológica do passado humano, abordando um viés do determinismo ecológico para estabelecer relações atemporais entre as sociedades. Buscando auxílio em outras ciências como biologia, geologia e matemática o Processualismo procura por leis gerais que governem os padrões de comportamento humano cristalizados pelos vestígios arqueológicos nos sítios. Para o Processualismo a cultura material é hoje um reflexo estático de ações dinâmicas passadas e este comportamento pertence a uma composição sistêmica e homeostática formada pela sociedade e o seu meio-ambiente. Com um desenho explicativo e não descritivo, o Processualismo procura também por generalizações e universalismos no comportamento humano, aplicando um preceito dedutivo para a pesquisa arqueológica. Para os arqueólogos processualistas as principais perguntas de pesquisa são: Como e Porquê os acontecimentos ocorreram?

As escolas Pós-processualistas surgem por volta da década de 1980 na Inglaterra, e partem de um conjunto de ideias opostas ao Processualismo. O Pós-processualismo trabalha muito mais com a associação do arqueólogo e seu objeto de estudo, em uma abordagem antipositivista, marxista e pós-estruturalista, também assume um posição hermenêutica, fenomenológica e pós-moderna. Para o arqueólogo pós-processualista o passado é único e imutável, portanto sua abordagem vai ser muito mais historicista e sociológica. Os vestígios arqueológicos e a cultura material vão ser entendidos como idiossincrasias a situações particulares de cada sociedade, e também como detentores de outras percepções além de suas materialidades, como poder, agencia, gênero. O Pós-processualismo

encontra na multivocalidade dos objetos, ou seja, nos diferentes significados que um objeto pode assumir dependendo do contexto em que este está inserido ou de quem o manipula, a sua raiz lógica de funcionamento. Para o arqueólogo pós-processualista a sua própria leitura sobre o objeto também é alvo de estudo e preocupação na arqueologia. Com uma temática variada as escolas Pós-processualistas abarcam desde discussões como a arqueologia interpretativa, contextual, cognitiva, até arqueologia crítica, pública, descolonial, simétrica e outras. Para os arqueólogos Pós-processualistas as principais perguntas de pesquisa são: o Para, o Quê e Para Quem fazer arqueologia?

No Brasil a história da arqueologia sempre seguiu um caminho mais orientado pela prática, e separado basicamente em duas “escolas” epistemológicas. A primeira herdada pela vinda de uma “missão” francesa na década de 1960 que com isto legou uma escola arqueológica fortemente ligada à história como é comum nos países europeus onde a arqueologia é concebida ainda como uma ciência auxiliar. Por outro lado, na década de 1970 houve outra “missão” arqueológica esta agora com participação de norte-americanos que por sua vez deixaram uma escola voltada mais para antropologia, onde neste caso a arqueologia é vista como uma técnica apenas. Porém, longe destes reducionismos não é correto afirmar que o melhor caminho para a formação de um pensamento próprio na arqueologia brasileira passe necessariamente pela história, pois enquanto estudo do homem a antropologia se destaca, e vice-versa. Por outro lado, muito além de ambas às disciplinas, uma formação completa precisa de uma base tanto teórica quanto prática.

Hoje a arqueologia brasileira passa ainda por uma fase de consolidação, seja advindo do enorme mercado que se constituiu após a redemocratização do país e dos inúmeros dispositivos criados para a preservação do patrimônio arqueológico nacional após a década de 1980². Ou através da formação de novas gerações de arqueólogas e arqueólogos nos cursos e pós-graduação, após a década de 1990 ou de graduação, após a década de 2000, em todas as regiões do Brasil. O papel da Sociedade de Arqueologia Brasileira também merece destaque tanto na organização de encontros entre esses profissionais, quanto na mediação da academia com

2 Com destaque para a Lei 3.924 de 1961 que versa sobre a conceituação, preservação e exploração do patrimônio arqueológico brasileiro.

a sociedade. Apesar da profissão ainda não ser reconhecida oficialmente, o crescente do número de arqueólogos no país tem sido vertiginoso, assim como o entendimento por parte da sociedade da necessidade de atuação e zelo pelo patrimônio arqueológico.

O objeto de estudo da arqueologia é o sítio arqueológico, geralmente amplo em sua definição; o sítio arqueológico cobre uma gama inúmera de características indo desde um achado isolado – como uma machadinha de pedra – até grandes modificações na paisagem – como uma cidade inteira. Portanto, a posição assumida aqui é que o sítio arqueológico é constituído pela materialidade que exerce uma função específica de um determinado tempo e espaço. A metodologia na arqueologia é basicamente dividida em três etapas: gabinete, campo e laboratório. Necessariamente não existe uma hierarquia entre estas três tarefas, mas sim uma cronologia a ser seguida. O trabalho de gabinete serve como preparação para a pesquisa de campo e laboratório, pode ocorrer através de formação específica ou generalista, e também concomitante as outras duas etapas, e ao final destas. O trabalho de campo é responsável pela identificação e coleta de dados, isto é realizado com aplicação de metodologias específicas no sítio arqueológico, para a sua localização e exploração. Por outro lado, o trabalho de laboratório segue uma ordem de etapas que são responsáveis pela adequação para análise das peças, seu estudo e interpretação.

O trabalho de campo é constituído pelo levantamento e coleta dos dados, onde o sítio é investigado cientificamente de forma a extrair o máximo de informação possível do mesmo. O trabalho de campo geralmente desenvolve-se por etapas intercaladas com o trabalho de laboratório, ou idas ao campo. Porém, nos casos da arqueologia de contrato muitas vezes é realizado em uma etapa única e de acordo com o cronograma da obra. O trabalho de campo é uma atividade essencial na pesquisa arqueológica e o que mais diferencia esta de outras ciências, convergindo metodologia e teoria esta pratica deve ser sempre regida pela ética e consciência na tomada de decisões. O trabalho de campo é o que realmente identifica o arqueólogo, pois independente das posições teóricas tomadas ou opções metodológicas seguidas, é no trabalho de campo que a pesquisa arqueológica é definida e as etapas posteriores orientadas.

O levantamento arqueológico é a fase inicial de qualquer trabalho de campo, onde é observada a composição do sítio arqueológico, suas dimensões e profundidade. Nessa fase é utilizada a metodologia de caminhamento sobre a área do sítio com observação de vestígios arqueológicos em superfície. Realizado essencialmente de duas formas, com um caminhamento sistemático em linhas retas e paralelas entre si, ou de forma aleatória, onde o terreno indica o percurso a ser seguido. O caminhamento é sempre a fase inicial de qualquer trabalho arqueológico de campo, podendo muitas vezes ser previamente orientado com o estudo geográfico e histórico do terreno a ser investigado. Um trabalho complementar é sempre a intervenção em sub-superfície durante o caminhamento, onde são abertos pequenos trados para a observação de material em profundidade do sítio, em alguns casos o trado é substituído por uma pequena escavação, denominado também de poço-teste.

A coleta de dados ocorre principalmente pela escavação do sítio arqueológico, esta fase deve ser sempre elaborada seguindo um plano de ações bem definido para o sítio, pois a escavação é um processo único e não recuperável. Normalmente iniciada com a abertura de um poço-teste, que tem por objetivo definir a composição estratigráfica do sítio e as características da camada arqueológica, o tipo de escavação varia muito conforme o sítio. No caso de sítio que não possuem estruturas aparentes, ou identificáveis no terreno, é recomendada a utilização de trincheiras para a identificação de áreas específicas ou concentração de material arqueológico. No caso de sítios com limites e áreas definidas a utilização de quadrículas é uma opção, pois permite um trabalho com maior preocupação estratigráfica ou diacrônica, onde a abertura de cada quadrícula é orientada conforme a extensão a camada arqueológica, muitas vezes sendo utilizada como uma forma amostral de coleta e dados sobre o sítio. Por outro lado, a utilização de escavações de superfícies amplas é uma forma de pesquisa sincrônica do registro arqueológico, onde um mesmo momento de deposição dos vestígios é revelado em sua extensão máxima. Este estudo muitas vezes utilizado para revelar solos de ocupação, não segue arbitrariedades como a divisão artificial das camadas estratigráficas. Nenhuma metodologia de escavação é totalmente incompleta, mas sim específica para cada tipo de investigação, dependendo da característica do

sítio podem ser utilizadas em combinação ou em diferentes áreas de um mesmo sítio.

No laboratório é executada a etapa de análise dos dados, e para isso primeiramente o material é limpo e catalogado, depois separado e finalmente analisado. A limpeza é essencial para revelar todos os atributos dos artefatos, quanto à catalogação, esta segue um padrão de identificação da peça por numeração a qual corresponde sua localização espacial (X,Y,Z) no sítio. A tipologia é o processo de análise mais comum, partindo de certas propriedades identificáveis na peça, onde os objetos são agrupados ou separados conforme suas similaridades e diferenças. Para depois serem caracterizados, descritos e interpretados conforme sua funcionalidade. O trabalho de interpretação do artefato não é uma via única, assim como são classificados e identificados segundo suas próprias características, os objetos também são comparados com informações externas a estes para a determinação de sua funcionalidade ou os atributos, como o contexto arqueológico ou informação etnográfica, teste experimental, ou quando houver histórica.

A última etapa da investigação arqueológica é a publicação dos resultados, nesta fase a combinação de todas as informações é essencial para gerar algumas sínteses sobre determinada questão, ou contribuir com a construção de novo conhecimento sobre algo ou determinado acontecimento. A pesquisa arqueológica, pela própria natureza de seu objeto de investigação é essencialmente uma ciência indutiva. Porém, nada impede que o resultado da investigação arqueológica seja utilizado para refutar ou comprovar modelos dedutivos. Em suma, a pesquisa arqueológica não se encerra com a publicação dos dados, pois estes, por sua vez vão compor os preceitos teóricos e metodológicos a serem utilizados em novas pesquisas, e – espera-se – assim por diante.

Referência

Darvill, T. **Oxford concise dictionary of Archaeology**. Oxford: Oxford University Press, 2002-2003.

DIOGO MENEZES COSTA

PhD em Antropologia/Arqueologia (*University of Florida* – EUA, 2010)

Professor da Universidade Federal do Pará

Programa de Pós-Graduação em Antropologia

BIODIVERSIDADE



A proposta deste ensaio é fazer o levantamento dos conceitos da palavra “biodiversidade”, partindo da definição como verbete de enciclopédias e dicionários de língua portuguesa, passando por documentos produzidos em decorrência de eventos nacionais e internacionais sobre o meio ambiente, até chegarmos a usos mais atuais que se faz dela. Inicialmente, situando-nos no contexto de produção deste segundo volume do Dicionário Analítico Uwa’kürü, recorreremos aos dizeres expostos na apresentação do primeiro fascículo em que, com base em Mbembe, busca-se “problematizar o óbvio” e nos convida a um “debate franco, aberto e crítico sobre as nossas realidades e sobre os discursos que as ocultam/revelam sob a lógica de saberes/poderes que ameaçam vidas, naturezas e culturas nas Amazônia e nos Brasis.”¹ Acreditamos que a abordagem do termo biodiversidade nos faz repensar a suposta obviedade de seu significado, e somos levados a reconstruir sua historicidade para problematizar os usos que se faz dele atualmente.

Mas, antes de discutirmos as acepções da palavra biodiversidade e o que ela passou a significar na sociedade brasileira, cabe-nos fazer uma breve reflexão sobre como esse objeto discursivo apresenta um tom valorativo emocional que ocorreu em circunstâncias históricas e sociais que conclamavam uma “reforma no pensamento”. A língua como sistema apresenta um vasto arsenal de recursos linguísticos (lexicais, morfológicos e sintáticos) para exprimir a posição emocional do falante, todavia, todos esses recursos, enquanto recursos da língua, são *neutros* em relação a qualquer avaliação real determinada, ou seja, a palavra é um recurso linguístico para uma possível expressão da relação emocional valorativa da realidade, mas a palavra não se refere a nenhuma realidade determinada, esse juízo de valor apenas pode ocorrer diante do falante em seu enunciado con-

1 | Albuquerque; Pacheco, Uwa’ Kürü: Dicionário Analítico, 2016, p. 10.

creto. Como bem situa Volóchinov², as palavras não são de ninguém e em si mesmas nada valorizam, mas podem sortir qualquer falante de juízos de valor diversos, a depender dos contextos e da época.

O autor reitera que, como as palavras não são de ninguém, mas ao mesmo tempo as ouvimos apenas em certos enunciados individuais, lemos em determinadas obras individuais, elas já não têm expressão apenas típica, mas uma expressão individual externada com maior ou menor nitidez, determinado pelo contexto singularmente individual do enunciado. Assim, podemos afirmar que o significado lexicográfico da palavra biodiversidade, por exemplo, assegura para ela a identidade e a compreensão mútua de todos os seus falantes, entretanto, o emprego da palavra na comunicação discursiva viva sempre é de índole individual-contextual³.

De igual modo, Koch evidencia que o objeto do discurso (no caso, biodiversidade) é dinâmico, uma vez que introduzido no campo social, pode ser modificado, desativado, reativado, alterado, recategorizado, de modo que se construa ou reconstrua os sentidos da progressão discursiva. Segundo a autora, o primeiro passo para a introdução de um objeto do discurso na memória textual, pode ocorrer por meio de um nome próprio ou de uma forma nominal, de modo que esse novo objeto do discurso é “construído e introjetado na memória, onde vai preencher o nódulo, ou seja, passa a ter um endereço cognitivo, de modo a ficar em foco e disponível para retomadas ou remissões”⁴. Esse objeto do discurso pode se tornar uma prática discursiva tão significativa socialmente, cultural e economicamente, que é capaz de alterar alguns comportamentos/conceitos que eram considerados como válidos, significativos, em dada época e contextos.

Ao pensar nesse organismo vivo que é a palavra, para que seja incluída no processo de dicionarização, ela precisa estar relacionada ao(s) uso(s) que se faz dela nos diversos contextos de práticas discursivas⁵, já que, da mesma forma que alguns termos são incorporados aos dicionários, outros são excluídos a cada nova edição. Além disso, mesmo em casos de vocábulos bastante específicos/técnicos, eles podem não estar

2 Volóchinov, *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, 2017, pp. 47-48.

3 Volóchinov, *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, 2017, p. 53.

4 Koch, *Como se constroem e reconstróem os objetos de discurso*, 2008, p. 101.

5 Bakhtin, *Estética da Criação Verbal*, 2011.

presentes em dicionários de determinadas comunidades linguísticas nas quais sejam pouco representativos. Tomemos como exemplo a palavra biodiversidade (de origem inglesa *biodiversity*), que, como veremos no decorrer deste ensaio, foi elaborada na década de 1980, mas passou a ser registrada como verbete dos dicionários brasileiros na década de 1990, como encontramos em Ferreira: “**Biodiversidade.** [De *bi(o)*- + *diversidade*.] **S. f.** *Ecol.* A existência, numa dada região, de uma grande variedade de espécies, ou de outras categorias taxonômicas (como gêneros, etc.) de plantas ou de animais.”⁶

Na Revista FAPESP, edição de abril de 2015, vemos que a origem da palavra biodiversidade está associada à expressão “diversidade biológica”, a qual é atribuída a Thomas Lovejoy, biólogo americano que, desde a década de 1960, desenvolve pesquisas na Amazônia brasileira. É o que podemos observar em uma entrevista de Lovejoy concedida a essa revista:

[...] Nos anos 1960, tínhamos a teoria da biogeografia de ilhas e começaram a sair muitos artigos sobre riqueza de espécies, mas não tínhamos um termo coletivo para falar da variedade de seres vivos na natureza. Eu me lembro, devia ser 1975 ou 1976, da primeira vez que encontrei Ed Wilson [Edward Wilson, biólogo americano]. Almoçamos juntos e falamos sobre diversidade biológica, mas não tínhamos o termo. Discutimos onde o Fundo para a Natureza deveria se concentrar e concordamos que deveria ser nos trópicos, porque há mais espécies lá do que no Alasca, por exemplo. Era biodiversidade pura. O fascinante é que as pessoas começaram a usar o termo. Eu usei em 1980, Ed Wilson usou mais para o fim do ano e depois muitas outras pessoas começaram a usar. Nem paramos para pensar de onde tinha vindo, e só mais tarde Elliot Norse voltou atrás e disse: “Sabe, acho que você foi o primeiro”. A contração biodiversidade veio depois, em 1987. Havia um simpósio organizado pela Academia Nacional e pelo Instituto Smithsonian e o termo foi contraído para o simpósio. É um termo um pouco técnico, mas me disseram que o país em que ele é mais conhecido é o Brasil.⁷

Certamente, a comunidade científica voltada para o estudo

6 Ferreira, Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa, 1999, p. 301.

7 Lovejoy, Disponível em: <https://goo.gl/qz5a2d>. Acesso em: 30 out. 2017.

das espécies no mundo da fauna e da flora já havia tomado consciência da variedade de espécies existente em nosso planeta há bastante tempo, entretanto, assim como expõe Lovejoy, não existia um termo, na segunda metade do século XX, que designasse essa característica. Essa situação remete-nos aos dizeres de Fiorin⁸ acerca da linguagem, pois, para o linguista, “as coisas do mundo exterior só têm existência para os homens quando são nomeadas”, tendo em vista que “só atentamos para as coisas por intermédio da linguagem”. Assim, biólogos e ecologistas já discutiam sobre a variedade de espécies existentes, elaboravam eventos relacionados a esse assunto, entretanto, tudo passou a ter mais sentido quando obtiveram um designativo mais preciso que abordava essa questão, ou seja, inicialmente diversidade biológica e, depois, biodiversidade.

Também nos chamou à atenção, nessa entrevista, a afirmação de que “o país em que ele [o termo biodiversidade] é mais conhecido é no Brasil”. Certamente, isso se deve ao fato de sermos possuidores de um amplo território no qual estão presentes as mais diversas espécies da fauna e da flora, biomas e indivíduos singulares, ou seja, espaço deveras significativo para inspirar a elaboração da palavra em análise.

Tendo por base outras pesquisas, Franco afirma que o termo biodiversidade “Foi idealizado por Walter G. Rosen, do National Research Council / National Academy of Sciences (NRC/NAS), em 1985, enquanto planejava a realização de um fórum sobre diversidade biológica [...]”⁹. Mais adiante, o autor esclarece que

O termo diversidade biológica apareceu precocemente, em 1968, no livro *A Different Kind of Country*, de autoria do cientista e conservacionista Raymond F. Dasmann. Entretanto, foi só na década de 1980 que o seu uso se tornou mais corrente no jargão científico. Foi Thomas Lovejoy, biólogo atuante no World Wildlife Fund (WWF), no prefácio à coletânea organizada por Michael E. Soulé e Bruce A. Wilcox, *Conservation Biology: An Evolutionary-Ecological Perspective*, de 1980, que resgatou o termo para a comunidade científica.¹⁰

Como se pode observar, provar com exatidão o surgimento

8 Fiorin, A linguagem humana: do mito à ciência, 2015, pp. 15-16.

9 Franco, O conceito de biodiversidade e a história da biologia da conservação, 2013, p. 22.

10 Franco, O conceito de biodiversidade e a história da biologia da conservação, 2013, p. 23.

de um vocábulo não é ato simples, apesar disso, ao relatar, na entrevista, o contexto em que “biodiversidade” começou a ser utilizado, Lovejoy contribui de modo ímpar para a historicidade do termo, o qual foi dicionarizado devido ao uso corrente que se fez dele a partir de então, principalmente, após a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, conhecida como Eco-92 ou Rio-92, por ter sido realizada na cidade do Rio de Janeiro, no período de 05 a 12 de junho de 1992. Dentre outros resultados, a Conferência gerou o texto Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB – assinado durante a Conferência e aprovado por meio do Decreto Legislativo n. 02, de 1994.¹¹

Como podemos observar, optou-se por utilizar, no título do texto originário da Conferência, a expressão Diversidade Biológica – *Convenção sobre Diversidade Biológica* –, no lugar de *Convenção sobre Biodiversidade*. Realizando uma busca pelos termos no documento, verificamos que *Diversidade Biológica* foi apresentada noventa vezes no texto da CDB; enquanto *Biodiversidade* aparece vinte e uma vezes. Mesmo sendo excluídas as páginas em que a expressão é utilizada apenas no cabeçalho, como registro do título do documento, o número ainda é superior ao termo sinônimo (setenta e quatro vezes, sendo que, apenas no Preâmbulo, de duas páginas, foi utilizada vinte vezes).

Ao todo, quarenta e dois artigos compõem o texto da CDB – formado por 32 páginas entre capa e anexos – do qual destacamos o artigo 1, que aborda os objetivos da Convenção:

Os objetivos desta Convenção, a serem cumpridos de acordo com as disposições pertinentes, são a conservação da diversidade biológica, a utilização sustentável de seus componentes e a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos, mediante, inclusive, o acesso adequado aos recursos genéticos e a transferência adequada de tecnologias pertinentes, levando em conta todos os direitos sobre tais recursos e tecnologias, e mediante financiamento adequado.

E o artigo 2, que lista alguns termos utilizados no documento juntamente a suas respectivas definições: Área protegida, Biotecnologia, Condições *in situ*, Conservação *ex situ*, Conservação *in situ*, Diversidade

11 Ministério do Meio Ambiente, Disponível em: <https://goo.gl/xT9REE>. Acesso em: 24 nov. 2017.

Biológica, Ecossistema, Espécie domesticada ou cultivada, Hábitat, Material genético, Organização regional de integração econômica, País de origem de recursos genéticos, País provedor de recursos genéticos, Recursos biológicos, Recursos genéticos, Tecnologia, Utilização sustentável. Como podemos verificar, o termo *Biodiversidade* não é apresentado nessa lista, apenas *Diversidade Biológica*, cuja definição é “variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas.”¹²

Após essas considerações iniciais sobre o contexto de surgimento do termo e de seu uso no documento Convenção de Diversidade Biológica, elaborado na década de 1990, apresentamos as acepções de biodiversidade em dicionários variados. Iniciaremos pelo Dicionário de Ecologia e Ciências Ambientais, no qual a definição do termo se faz pela busca de “diversidade de espécies”: “**biodiversidade** (Ver Diversidade de Espécies): “**diversidade de espécies** Número e abundância relativa de todas as espécies dentro de uma dada área”.¹³ A definição é pouco descritiva e relaciona a variedade de espécies ao espaço geográfico ocupado por elas. Essa edição é de 1998 e, na de 2001, não houve mudança na abordagem do termo. Concepções parecidas foram as encontradas em Sacconi – “**bi.o.di.ver.si.da.de** s.f.(a) Diversidade biológica de espécies existentes em determinada região ou ecossistema”¹⁴ – e em Michaelis – “**bi.o.di.ver.si.da.de** (bio + diversidade) sf Ecol Existência de uma grande variedade de espécies (plantas e animais) em dada região”¹⁵ – nos quais também se destacam quantidade de espécies e localização geográfica da qual fazem parte, como observamos também no Dicionário Barsa de Língua Portuguesa “**bi•o•di•ver•si•da•de** sf Em ecologia, a pluralidade de seres vivos que se encontram em determinado ambiente.”¹⁶

Etimologicamente, assim como aponta o dicionário Michaelis, o termo biodiversidade é formado pela palavra bios, de origem grega, que significa vida, e pela palavra diversidade cujo significado é “qualidade do

12 Ministério do Meio Ambiente, Convenção sobre Diversidade Biológica, 2000, p. 09.

13 Dicionário de Ecologia e Ciências Ambientais, 1998, p. 168.

14 Sacconi, Dicionário essencial da língua portuguesa, 2001, p. 135.

15 Michaelis, Dicionário prático da língua portuguesa, 2001, p. 124.

16 Muniz; Castro, Dicionário Barsa da Língua Portuguesa, 2003, p. 134.

que é diverso; pluralidade”.¹⁷

Já o Dicionário Prático de Ecologia¹⁸ apresenta **biodiversidade** como o

Conjunto de plantas, animais, micro-organismos e ecossistemas que sobrevivem na natureza em processos evolutivos de mais de 4 bilhões de anos, que constituem uma variedade biológica de mais de 30 milhões de organismos vivos. [A preservação da vida animal e vegetal na Terra impõe a defesa da maior variedade possível de espécies de animais e vegetais, pois, com a devastação das matas, muitas espécies de plantas e animais estão sendo extintas antes mesmo de virem a ser estudadas. É inútil preservar apenas as espécies ameaçadas de extinção, pois os animais, em sua diversidade, surgem em ecossistemas próprios e dependem deles para viver; daí a necessidade de preservar também esses ecossistemas.]

Nessa acepção, além das referências a plantas e animais, englobam-se os micro-organismos e ecossistemas, todos eles pertencentes a um espaço junto à natureza (assim como os demais dicionários apresentados anteriormente que relacionam essa variedade de espécies a uma “dada região”, “dada área”, “determinada região ou ecossistema”) e, ainda, inclui-se a questão temporal, “mais de 4 bilhões de anos”, não contemplada pelos dicionários destacados aqui – Aurélio, Sacconi e Michaelis – e dados quantitativos “30 milhões de organismos vivos”.

Em pesquisa realizada no site do Ministério do Meio Ambiente¹⁹, encontramos os seguintes assuntos colocados em destaque: Água, Apoio e Projetos, Áreas Protegidas, Biodiversidade, Biomas, Cidades Sustentáveis, Desenvolvimento Rural, Educação Ambiental, Florestas, Gestão Territorial, Governança Ambiental, Informações Ambientais, Mudança do Clima, Patrimônio Genético, Responsabilidade Socioambiental e Segurança Química. Todos eles dão acesso a uma página específica de abordagem para cada temática. No *link* sobre Biodiversidade²⁰, por exemplo, temos acesso a grande variedade de temas – Água de Lastro, Biodiversidade Aquática, Biodiversidade Brasileira, Biodiversidade Global, Biossegurança,

17 Academia Brasileira de Letras, Dicionário Escolar da Língua Portuguesa, 2008, p. 452.

18 Fornari Neto, Dicionário prático de ecologia, 2001, p. 37-38.

19 Disponível em: <https://goo.gl/FMdSN>. Acesso em: 24 nov. 2017.

20 Disponível em: <https://goo.gl/hMsylv>. Acesso em: 24 nov. 2017.

Comissão Nacional da Biodiversidade, Convenção da Diversidade Biológica, Conservação e Promoção do Uso da Diversidade Genética, Economia dos Ecossistemas e da Biodiversidade, Espécies Ameaçadas de Extinção, Projetos sobre a Biodiversidade, Prêmio Nacional da Biodiversidade, Política Nacional de Recuperação da Vegetação Nativa – incluindo um hiperlink para o Portal da Biodiversidade²¹, do qual destacamos o texto de apresentação disponibilizado na página inicial:

O Portal da Biodiversidade tem como objetivo disponibilizar à sociedade brasileira dados e informações sobre a biodiversidade brasileira gerados ou recebidos pelo Ministério do Meio Ambiente e as instituições a ele vinculadas. Atualmente, estão disponíveis as bases de dados de alguns dos sistemas mantidos pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), principalmente nos seus Centros de Pesquisa e Conservação, pelo Jardim Botânico do Rio de Janeiro (JBRJ) e outros parceiros.

O Brasil é um país de dimensões continentais e hospeda uma das maiores diversidades da flora e fauna do mundo. Os dados disponibilizados no Portal formam uma ampla visão sobre a distribuição da biodiversidade brasileira.

A partir do Portal, é possível a pesquisa, visualização, download e análise de registros dos bancos de dados de biodiversidade atualmente disponíveis.²²

Já em relação ao site do Ministério do Meio Ambiente, apesar de reconhecermos a importância de cada uma das temáticas relacionadas ao *link* referente à Biodiversidade, abordaremos apenas o tema **Biodiversidade Brasileira** por trazer aspectos de relevância para as discussões aqui levantadas. Desse modo, apresentamos a definição de Biodiversidade apresentada sob o título “Mas o que é Biodiversidade?”:

A biodiversidade é a exuberância da vida na Terra – num ciclo aparentemente interminável de vida, morte e transformação.

A biodiversidade é você; a biodiversidade é o mundo; você é o mundo. Seu corpo contém mais de 100 trilhões de células

21 Disponível em: <https://goo.gl/PM7UL9>. Acesso em: 24 nov. 2017.

22 Disponível em: <https://goo.gl/PM7UL9>. Acesso em: 24 nov. 2017.

e está conectado ao planeta por um sistema complexo, infinito e quase insondável: você compartilha átomos com tudo o que existe no mundo ao seu redor.

O título “Mas o que é Biodiversidade?” remete a um sujeito ativo, próprio, que associa ao humano, afinal, a biodiversidade é você, é o mundo e, se você é o mundo, está em um ciclo de dependência, interminável. Percebemos aqui que se optou por uma abordagem bem mais subjetiva se comparada às definições apresentadas anteriormente. Foucault aponta que existem condições para que surja um objeto de discurso, sendo elas as condições históricas, para que dele se possa “dizer alguma coisa”²³ e para que dele as pessoas possam dizer coisas diferentes, em concordância ou discordância e as condições para que ele se inscreva em um domínio de parentesco com outros objetos, para que estabeleça relações de semelhança, vizinhança, afastamento, diferença e de transformação.

Isso significa que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; que não é fácil dizer algo novo, mas esse momento não é apenas negativo, perturbador, ele surge diante de condições positivas de um feixe complexo de relações humanas²⁴. Nesse sentido e retomando o feixe complexo dessas relações, o site do Ministério do Meio Ambiente estabelece uma relação de dependência entre o meio ambiente e as pessoas que nele vivem, todos são autores e responsáveis por essa biodiversidade de vida, de morte e de transformação. Uma relação de dependência que foi construída em determinada época e em determinado contexto, sob a égide da preservação da fauna, da flora, da floresta, da vida na terra.

Outro aspecto percorrido por Foucault é pensar que essas relações são estabelecidas entre instituições, entre processos econômicos e sociais, sistemas de normas, de comportamentos, de técnicas, de modos de caracterização e classificação. Essas relações não se encontram presentes no objeto de discurso, não são eles que desenham a trama, a racionalidade imanente, essa “nervura ideal” reaparece, em parte ou totalmente, quando o imaginamos no conceito. Conforme o autor, essas relações não definem a constituição interna do objeto, mas “o que lhe permite aparecer, justapor-se a outros objetos, definir sua diferença, sua irreducibilidade e, eventualmente, sua heterogeneidade; enfim, de ser colocado em um cam-

23 Foucault, A arqueologia do saber, 2008, p. 50..

24 Foucault, A arqueologia do saber, 2008, p. 50..

po de exterioridade”.²⁵

A importância dada ao que se define como biodiversidade na sociedade atual, levou à elaboração do Sistema de Informação sobre a Biodiversidade Brasileira, que, por meio de uma plataforma on-line disponibiliza, gratuitamente, serviços de consulta, organizações e até mesmo publicação de trabalhos relacionados aos seguintes assuntos: Registros de ocorrências e lista de espécies; Dados ecológicos gerais; Projetos de biodiversidade; Catálogos de espécies brasileiras; Dados sobre o uso da biodiversidade; Registro de coleções biológicas brasileiras. Essa plataforma é uma “Iniciativa do Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC), por meio da sua Secretaria de Políticas e Programas de Pesquisa e Desenvolvimento (SEPED), com suporte técnico do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e apoio financeiro do Fundo Global para o Meio Ambiente (GEF).”²⁶

No site, coloca-se em destaque a importância não só da biodiversidade mas também da necessidade de se preservar os povos que dependem diretamente da biodiversidade para a preservação de sua identidade:

Visando promover a regulação do uso da biodiversidade, uma série de iniciativas internacionais tem sido construída nos últimos 20 anos, e importantes acordos e tratados foram firmados entre as nações. Esses acordos buscam compreender os princípios fundamentais na relação dos homens e a biodiversidade que os cerca, estabelecendo as bases para o uso responsável e adequado da biodiversidade. Atualmente é consenso entre a maior parte das nações que os benefícios do uso da biodiversidade precisam ser justa e equitativamente distribuídos. Isto é especialmente importante considerando as populações humanas tradicionais que ainda preservam importantes vínculos com esta biodiversidade e com todos os componentes dos ambientes naturais que as cercam. Atuando como guardiões desta biodiversidade, é fundamental que estas populações sejam prioritariamente beneficiárias dos modos de uso que fazemos desta biodiversidade.²⁷

Para concluir e cientes de que as fontes de pesquisas são ines-

25 Foucault, A arqueologia do saber, 2008, pp. 50-51.

26 Disponível em: <https://goo.gl/qCxxHw>. Acesso em: 30 nov. 2017.

27 Disponível em: <https://goo.gl/jQpFFe>. Acesso em: 30 nov. 2017.

gotáveis, principalmente, em época de tecnologia de informação e comunicação (TIC's), destacamos que essas relações discursivas que apareceram até o momento, nas análises dos diversos dicionários aqui apresentados, reforçam a trama que envolve a constituição do objeto do discurso e como na fluidez da palavra, na qual os sentidos e significados ocorrem no momento da enunciação, a palavra biodiversidade, como palavra *neutra*, que não pertence a ninguém; como palavra *alheia* dos outros, cheia de ecos de outros enunciados e como *minha* palavra, uma vez que opero com ela em situação e intenção discursivas determinadas, ela já está compenetrada de expressão²⁸. Esse fato se confirma no **Dicionário de usos do Português do Brasil**, que traz o seguinte inventário do verbete **Biodiversidade** Nf [**Abstrato de estado**] **1** variedade de espécies vegetais e animais: *a cachoeira de Iracema é uma lição sobre biodiversidade da Amazônia (FSP)*; *temos um inventário sobre os recursos das biodiversidades do país (CB)* **2** variedade de tipos humanos: *Cabelo reflete biodiversidade da Copa (FSP)*; *Fisionomicamente, o grupo Corpo é bastante heterogêneo. Há moças e rapazes altos e baixos, esguios e até mesmo os quase roliços. Do ponto de vista do balé clássico, essa biodiversidade seria um obstáculo (VEJ)* [**Classif: adjetivo**] **3** variedade de seres vivos: *Exemplo de biodiversidade animal e vegetal, o Pantanal se assemelha a uma Arca de Noé (FSP)* **4** variação biológica, entre o masculino e o feminino: *Arnaldo discutia antes com suas candidatas a sua defesa [...] da biodiversidade sexual (VEJ)*.²⁹

O Dicionário do uso do português do Brasil evidencia o que Foucault discorre sobre as relações discursivas, já que para ele, elas não são internas ao discurso, não ligam entre si os conceitos ou palavras, tampouco estabelecem entre as frases ou as proposições uma arquitetura dedutiva ou retórica. Todavia, não são, também, relações exteriores ao discurso, que limitam ou impõem certas formas, ou forçam, em dadas circunstâncias, a determinados enunciados. Para o autor, essas relações encontram-se no limite do discurso, pois oferecem possibilidades/objetos do que se pode falar, determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder tratar o objeto biodiversidade como fauna, flora, raça, como forma de preconceito, como virilidade e apologia sexual, enfim, essas relações discursivas em torno do objeto biodiversidade permitem

28 Volóchinov, Marxismo e Filosofia da Linguagem, 2017, p. 53.

29 Borba, Dicionário de usos do Português do Brasil, 2002, p. 213.

abordar, analisar, classificar, explicar, restringir, exemplificar, incitar, não a língua que o discurso utiliza, não as circunstâncias em que são desenvolvidas, mas o próprio discurso enquanto prática discursiva.

Referências

- ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. **Dicionário Escolar da Língua Portuguesa**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.
- ALBUQUERQUE, G. R.; SARRAF-PACHECO, A. (Orgs.). **Uwa'kürü: dicionário analítico**. Rio Branco: Nepan Editora, 2016.
- BAKHTIN, M. M. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 6. ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- BORBA, F. S. **Dicionário de usos do Português do Brasil**. São Paulo: Ática, 2002.
- FERREIRA, A. B. H. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed., revista e ampliada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FIORIN, J. L. A linguagem humana: do mito à ciência. In: FIORIN, J. L. **Linguística? Que é isso?** São Paulo: Contexto, 2015, pp. 13-43.
- FORNARI NETO, E. **Dicionário prático de ecologia**. São Paulo: Aquariana, 2001.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FRANCO, J. L. A. O conceito de biodiversidade e a história da biologia da conservação: da preservação da wilderness à conservação da biodiversidade. **História** (São Paulo) v. 32, n. 2, jul./dez./2013, pp. 21-48. Disponível em: <https://goo.gl/QY3mo6>. Acesso em: 01 nov. 2017.
- KOCH, I. G. V. Como se constroem e reconstroem os objetos de discurso. **Investigações**, v. 21, n. 2, 2008, pp. 99-114.
- LOVEJOY, T. Entrevista: cinquenta anos de Amazônia. Pesquisa FAPESP, abr. 2015. Disponível em: <https://goo.gl/qz5a2d>. Acesso em: 30 out. 2017.
- MICHAELIS. **Dicionário prático da língua portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 2001.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE – MMA. **Convenção sobre Diversidade Biológica**. Brasília, 2000. Disponível em: <https://goo.gl/xT9REE>. Acesso em 30 out. 2017.
- MMA - MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Disponível em: <https://goo.gl/FMdSN>. Acesso em: 24 nov. 2017.
- MUNIZ, E. L.; CASTRO, H. M. T. **Dicionário Barsa da Língua Portuguesa**. São Paulo: Barsa Planeta, 2003, p. 134
- PORTAL DA BIODIVERSIDADE. Disponível em: <https://goo.gl/PM7UL9>. Acesso em: 24 nov. 2017.
- SACCONI, L. A. **Dicionário essencial da língua portuguesa**. São Paulo: Atual, 2001.
- SISTEMA DE INFORMAÇÃO SOBRE A BIODIVERSIDADE BRASILEIRA.

Disponível em: <https://goo.gl/MKY8Se>. Acesso em: 30 nov. 2017.

VOLÓCHINOV, V. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Trad. notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina V. Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.

GRASSINETE CARIOCA DE ALBUQUERQUE OLIVEIRA

Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/UFAC, 2009)

Doutoranda em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem (PUC-SP)

Professora da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação, Letras e Artes

PAULA TATIANA DA SILVA ANTUNES

Doutora em Estudos da Linguagem (UEL, 2014)

Professora da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação, Letras e Artes

BRUNO DE MENEZES



Em 21 de março de 1893, dia de São Bento¹, nasceu – apressadamente, sem assistência médica, aos sete meses de gestação – Bento Menezes Costa, de origem pobre, criado no bairro do Jurunas, na cidade de Belém, no Pará, em meio a embarcações, mastros e batuques, emergindo em seus territórios de vida, imagem das contradições de uma cidade rica para poucos e miserável para muitos. O seu ar de pessoa incomum viera desde o nascimento. A senhora Wanda Cunha, sobrinha do literato, filha de sua irmã Maria de Lourdes, contou-me que:

Diz a mamãe...a mamãe contava que...ainda existe isso né?...que o tio Bruno ...ele veio, num sei se tu tens mãe...procura saber com a tua mãe...que ele veio todo empelicado, quando a criança vem assim...com essa “película” toda é...que vai ser assim...o tipo do tio Bruno: inteligente, especial. (Informação oral).²

O dito empelicamento renunciara que Bento não passaria sua existência sem deixar os rastros de sua vida tanto no seio de sua cidade natal quanto no de outras paragens pelas quais passou. Interessante notar que “Bruno” não é seu nome de batismo, não há registros acerca de quando o intelectual passou a utilizá-lo, entretanto, é de muita valia para mim, tentar aqui, rapidamente, perceber o porquê de “Bruno”.

Carolina Menezes, bisneta do literato, em seu trabalho de conclusão de curso, traz a importante informação da possibilidade de que a escolha do nome “Bruno” esteja ligada ao significado deste. A pesquisadora afirma que

“Bruno” é um de seus pseudônimos. Em um estudo sobre

¹ Há comemorações também no dia 11 de julho, visto que o dia 21 de março é o dia da morte de São Bento.

² Entrevista realizada na residência da senhora Wanda Cunha, no bairro do Jurunas, em Belém do Pará, aos onze dias do mês de agosto de 2015, às 19h.

seu livro *Batuque*, referência na poesia sobre a cultura africana e uma das principais obras que o enalteceu como um dos consagrados poetas paraenses, foi discutido que Bruno significa “escuro”, daí a importância de incluí-lo como parte de seu nome, retomando a igualdade social a que lutava. Além de “Bruno”, outros pseudônimos foram adotados: Karolo, Karolo Júnior e João Bocó fizeram parte da vida literária do poeta.³

Além do trabalho de Carolina, busquei em sites da internet e as descobertas convergiram. “Bruno” significa escuro, pardo, moreno, marrom. Diante da vida de lutas cotidianas, em que a causa negra era uma das mais emblemáticas, tal escolha é perfeitamente compreensível para um poeta engajado e de cor preta.

Bento era filho de “Seu” Dionísio, pedreiro, retirante cearense, e Maria Balbina, dona de casa vinda do interior, primogênito da leva de nove filhos de Mãe Balbina – Carlos, Henrique, Jaime, João, Tibúrcio, Laudelina, Maria de Lourdes e Maria dos Anjos. Sua obra está situada em um intervalo de 40 anos, de 1920 a 1960, período em que o Brasil e, mais especificamente, a Amazônia Paraense, vivenciara mudanças diversas, as quais não passaram impunes aos olhos do escritor.

No início do século XX, Belém tinha se tornado um dos grandes centros escoadores da produção de látex para o resto do mundo, mas também se tornou importadora de modelos culturais europeus, principalmente, o francês. As riquezas geradas pela produção da borracha proporcionaram, segundo Sarges⁴, um dos mais intensos períodos da história da capital paraense, nos aspectos cultural, econômico, social e urbano: uma das principais cidades amazônicas vivia a sua *Belle Époque*.

Bento e sua família eram o próprio exemplo da contradição existente em uma cidade na qual poucos tinham muito e muitos tinham pouco. Nesse contexto, de acordo com Rocha⁵, o primeiro trabalho foi como aprendiz de gráfico ainda muito jovem, com onze anos de idade, período marcado por horas de trabalho a fio, pelo descaso, castigos e humilhações impostos pelo “gerente” do espaço, o senhor Manoel da Costa. Essa fase de aprendiz deu-se na Livraria Moderna, a qual pertencia ao

3 Menezes, Bruno de Menezes, 2014, p. 26.

4 Sarges, Belém, 2010.

5 Rocha [et al], Bruno de Menezes ou a sutileza da transição, 1994, p.10.

senhor Sabino Silva. *A posteriori*, já não mais como aprendiz, Bento empregou-se na Livraria Gillet, e, já como mestre, ingressou na Livraria Bittencourt. A lida com os livros colocou-o em contato com obras de Engels, Tolstói, Marx, entre outros.

Tais acontecimentos, entre outras experiências compartilhadas, provavelmente, contribuíram para tornar Bento Menezes um crítico ferrenho do sistema capitalista, levando-o a vivências anarquistas entre as décadas de 1910 e 1920, conforme aponta Figueiredo⁶ em seu texto intitulado *Arte, literatura e revolução: Bruno de Menezes, anarquista, (1913-1923)*, além de despertar no jovem gráfico a verve da escrita literária.

Estabeleço aqui uma certa analogia entre o amazônida Bento Menezes e o britânico Raymond Williams, que reflete acerca da importância que sua história de vida possui para a composição de sua escrita, em um contexto em que há uma verdadeira simbiose do campo com a cidade, afirmando que:

A maioria das pessoas, antes de adquirir qualquer educação literária, aprende a conhecer e dar valor à vida tradicional – bem como a sentir as tensões por ela impostas. Vemos e aprendemos com base no modo como nossas famílias vivem e se sustentam; um mundo de trabalho e costumes locais, e de crenças tão profundamente dissolvidas nas ações cotidianas que de início nem sequer sabemos que são de fato crenças, passíveis de mudança e questionamento.⁷

No caso de Bento, a vida tradicional remete às suas experiências na periferia de Belém, imerso em um caldeirão de diversidade cultural que contribuíram para sua formação intelectual social e artisticamente engajada.

Sua primeira experimentação poética se deu em 1913, quando Bruno⁸ contava 20 anos de idade, e coincidiu, segundo Figueiredo⁹, com seu abandono da profissão de gráfico. O soneto chamado *O operário*, fora publicado em um periódico chamado *O Martello*, mantido e editado por

6 Figueiredo, Bruno de Menezes, anarquista, 2007.

7 Williams, O Campo e a cidade na história e na literatura, 1990, p. 270.

8 Não há nada, até então, que comprove quando Bento Menezes passou a utilizar o pseudônimo Bruno. Como Bruno de Menezes foi, também, marcadamente um grande literato. Neste ensaio, opto por chamá-lo Bruno a partir de sua iniciação enquanto poeta.

9 Figueiredo, Bruno de Menezes, anarquista, 2007, p. 294.

um grupo de jovens literatos de Belém:

Fatigado levanta-se o operário
por haver trabalhado o dia inteiro;
e mesmo assim dirige-se ao calvário
do seu agro labor, - o grande obreiro...
E, se acaso não chega por primeiro,
antecedendo da oficina o horário,
se quiser para o almoço ter dinheiro,
tem de escutar de doestos um rosário...
Mas, sendo artista que sua Arte preza,
estanca no portal, dali não passa
os seus minutos e patrão, despreza.
E, de orgulho cheio, eleva o seu olhar,
mostrando ter passado a nuvem baça
que lhe estava a Razão sempre a ocultar!¹⁰

Nota-se um texto extremamente impregnado pela vivência de Bruno enquanto gráfico, de aprendiz a mestre, percebendo a olho nu, mas também influenciado pelas leituras feitas ao longo da adolescência, toda a exploração por que passavam ele e seus companheiros de trabalho, dialogando, para mim, pretensa e intensamente, com o excerto retirado da obra de Raymond Williams citado anteriormente.

Após deixar o ofício de gráfico, Bruno passou a ministrar aulas de alfabetização na Escola Francisco Ferrer, “fundada pela Federação das Classes Trabalhadoras no Pará, em homenagem ao famoso educador anarquista espanhol que havia sido fuzilado na prisão, em 1909, em Barcelona”¹¹. Foi um período em que se consolidou o caminho pelo qual trilharia o Bruno homem-poeta: a via das lutas contra as injustiças sociais.

Nesse sentido, o contato com grupos anarco-comunistas e anarco-sindicalistas no Pará contribuíram para tal consolidação. Estava a frente do primeiro grupo quando se deu fundação do Partido Comunista do Pará, em 1918; já e relação ao segundo grupo, esteve mais envolvido com questões que norteavam o âmbito da organização sindical e o operariado. Como arremata Figueiredo, o que para mim sintetiza esse amadurecimento de Bruno enquanto literato engajado social e politicamente: “literatura e revolução foram, portanto, no pensamento do jovem Bruno

10 Menezes, Obras completas, v. 01, 1993, p. 453.

11 Figueiredo, Bruno de Menezes, anarquista, 2007.

de Menezes, faces de uma mesma moeda”.¹²

Nos anos de 1920, a cidade possuía rescaldos de sua bela época, no entanto, a dita decadência da *Belle Époque* proporcionou o surgimento de outras perspectivas, nas quais a marginalidade artística teve voz e vez. Bruno de Menezes vivenciou a transformação socioeconômica de Belém e isso marcou profundamente suas letras. Sua obra poética foi fortemente influenciada pela estética simbolista de *la musique avant toute chose*, no início da década de 1920, a qual daria o tom em grande parte de sua obra literária, fazendo com que a aparente dicotomia tradição versus modernidade se reclamasse mutuamente, tornando-se uma das grandes características de sua escrita. Em dados momentos, a veia simbolista pulsara mais forte, em outros, a modernista.

Assim, para o professor Francisco Paulo Mendes¹³, Bruno de Menezes foi o grande arauto do estilo modernista na região amazônica, destacando um de seus primeiros versos, no poema *Arte Nova*, ainda no ano de 1920, antes da *Semana de 22*. Nesse poema, o escritor e militante paraense se vale de uma estrutura poética clássica – o soneto – para que o eu lírico expresse sua ânsia por algo novo:

Eu quero um'Arte original...Daí
esta insatisfação na minha Musa!
Ânsias de ineditismos que eu não vi
e o vulgo material inda não usa
E a Ideia é ignota...A Perfeição em si,
tem segredos de morte e alma reclusa...
Sendo a glória espinhosa, - eu me feri...
justo é, pois, que este sonho arda e relusa!...
Toda a volúpia estética do poeta
que eu sou, - para a Poesia que em mim sinto,
provém desse Querer em linha reta!
Gloriosa um'Arte que os Ideais renova!
– Razão da causa por que eu me requinto
Na extravagancia de uma imagem nova!¹⁴ (grifo meu).

Ainda em 1920, Bruno publica seu primeiro livro, com uma influência marcadamente simbolista e intitulado *Crucifixo*, dedicado à sua, então namorada, Francisca Sales.

12 Figueiredo, Bruno de Menezes, anarquista, 2007.

13 Menezes, Bruno de Menezes, 2014, p. 09.

14 Menezes, Obras completas, v. 01, 1993, p. 454.

No ano de 1921, para ser mais preciso, aos dezesseis dias do mês de julho, Bruno se casa com Francisca – carinhosamente apelidada de Dona Francisquinha – com quem teve oito filhos, sendo um natimorto – Maria de Belém, Maria Ruth, Stélio, Geraldo, José Haroldo, Marília e Lenora, os três primeiros já falecidos. Dona Francisquinha era uma espécie de esteio para Bruno de Menezes e sua família, como relata o senhor Pedro Daltro¹⁵.

A esposa dele era extremamente católica, mas ele num se apegava a isso não. Ele também teve apoio. Tudo isso, também, deve-se ao apoio da mulher dele. Apesar de ele ser assim, boêmio, mas ele teve apoio da família. Dona Francisquinha nunca se aborreceu: "tu tá chegando de madrugada, tá chegando isso, por onde tu anda?", tinha outro espírito de visão da vida. Então, ela ajudou bastante pra que ele chegasse no ponto que ele chegou (Informação oral).¹⁶

De acordo com a fala do historiador do Modernismo, Joaquim Inojosa¹⁷, feita no ano de 1972, por conta da Festa Paraense do Livro, Belém do Pará teria sido a terceira capital do país a entrar em contato com o movimento modernista no Brasil, por isto a relevante alcunha de introdutor do Modernismo na Amazônia a Bruno de Menezes. O grande paradigma da modernidade de Bruno é a obra *Bailado Lunar*, publicada em 1924 e, a maior parte, composta por poemas em versos livres, brancos, pondo em prática a maior conquista de sua geração modernista: a liberdade formal.

No entanto, Bruno não deixou de lidar com as questões sócio-políticas, quase sempre marcantes em sua escrita, bem como não deixou de emergir em seus textos o lado *flâneur*, um observador-experienciador da realidade, no sentido dado pelo poeta simbolista francês Charles Baudelaire (1821-1867), no século XIX. Ou então, para me valer de termos caros a antropólogos como Roberto Cardoso de Oliveira e James Clifford, Bruno foi um observador participante ao longo de sua experiência-vivência lítero-etnográfica.

Nessa direção, transcrevo o texto *Numa tarde de inverno*, bastante elucidativo para que se perceba a presença desse Bruno de Menezes

15 Pedro Daltro é esposo da senhora Wanda Cunha e conviveu com Bruno de Menezes durante um certo tempo.

16 Entrevista realizada na residência da senhora Wanda Cunha, no bairro do Jurunas, em Belém do Pará, aos onze dias do mês de agosto de 2015, às 19h.

17 Rocha [et al], Bruno de Menezes ou a sutileza da transição, 1994, 116.

flâneur que vive a cidade e a transforma em texto literário, em sua obra modernista *Bailado Lunar*:

Chove. Tarde de inverno.
A rua é triste e as casas têm cor nevoenta.
Nos jardins os choupos são lágrimas verdes,
são um traço moderno.
dessas silhuetas que o cubismo inventa.
Toda de branco, - esguia garça cismarenta –
e esse nome andaluso de Mercedes,
temendo a chuva
sobes a um “táxi”, que buzina e voa...
Para onde vais?
Vejo do teu chapéu os cachos de uva.
Irás à toa
ou não volta mais?
E chove...vestes de bruma o vulto branco...
E eu me fico num banco
Da praça úmida...Eu e o inverno...
Não volte mais!
Fica lá com teu “táxi”, viva eu neste inferno!¹⁸

Para mim, é inevitável fazer a comparação com um conhecido texto de Charles Baudelaire intitulado *A uma passante*, clássico simbolista que também traz à tona esse *flâneur* e, já no século XIX, desvela esse ar de modernidade para a escrita literária:

A rua em torno era um frenético alarido.
Toda de luto, alta e sutil, dor majestosa,
Uma mulher passou, com sua mão suntuosa
Erguendo e sacudindo a barra do vestido.
Pernas de estátua, era-lhe a imagem nobre e fina.
Qual bizarro basbaque, afoito eu lhe bebia
No olhar, céu lívido onde aflora a ventania,
A doçura que envolve e o prazer que assassina.
Que luz... e a noite após! – Efêmera beldade
Cujos olhos me fazem nascer outra vez,
Não mais hei de te ver senão na eternidade?
Longe daqui! tarde demais! nunca talvez!
Pois de ti já me fui, de mim tu já fugiste,

18 Menezes, Bruno de Menezes, 2014, p. 87.

Tu que eu teria amado, ó tu que bem o viste!¹⁹

Para além de algumas convergências estilísticas, o que aproxima Bruno de um *flâneur* à Baudelaire é a paisagem urbana sendo desvelada, numa cena cotidiana dessa *urbe* frenética em que, mesmo assim, é possível notar a mulher que passa e deixa rastros aos olhos do observador.

Tempos antes, por volta de 1921, Bruno de Menezes viria a alcinhar de *Vândalos do Apocalipse* os seus amigos dos encontros no terraço do Grande Hotel, em Belém, que compunham a *Academia ao Ar Livre* – Edgard Proença, Eustáchio Azevedo, Jacques Flores, Muniz Barreto, entre outros – juntamente com os que se reuniam no Ver-o-Peso, da *Academia do Peixe-Frito* – De Campos Ribeiro, Paulo de Oliveira, Lindolfo Mesquita, Rodrigues Pinagé, entre outros. Organizou-se a partir de então a *Associação dos Novos* e, dois anos depois, fundou-se a revista *Belém Nova*, mola propulsora e propagadora do modernismo na região, circulando entre 15 de setembro de 1923 e 15 de abril de 1929.

Essa revista é considerada o grande brado da modernidade artística na Amazônia paraense, trazendo certo ar de independência em relação ao que acontecia no eixo “Sul” do Brasil e desvelando por meio de suas páginas uma cena cultural latente no contexto amazônico, com um trânsito intercultural efervescente no qual negros, indígenas, caboclos e suas manifestações culturais se faziam presentes, assim como as mudanças sociais e econômicas da *urbe*, que não passavam impunes aos olhares modernos da intelectualidade que compunha a *Belém Nova* e experienciava a cidade. A *Associação dos Novos / Vândalos do Apocalipse* estava assim instaurada, sendo comandada pelo já experiente e vivido Bruno de Menezes.

Mesmo na condição de um intelectual com reconhecida notoriedade em seu meio, as coisas ainda eram financeiramente difíceis para Bruno de Menezes. Segundo Rocha, “para minorar as dificuldades financeiras, sua dedicada esposa – a paciente Francisquinha – costurava carinhosamente os livros que Bruno levava para paginar e encadernar em casa”²⁰. Apesar da fala romantizada de Rocha, vale ressaltar que a ajuda de amigos, ao indicar Bruno para certos empregos no serviço público, era o que mantinha economicamente a família Menezes, visto que o trabalho de revisor no *Jornal Folha do Norte*, bem como as atividades na redação do

19 Baudelaire, Flores do mal, 2015, p. 63.

20 Rocha [et al], Bruno de Menezes ou a sutileza da transição, 1994, p. 16.

periódico *A Semana* não lhe garantiam muito dinheiro. Além disso, havia o apoio concedido pelo próprio poder público às diversas publicações, incluindo a *Belém Nova*.

Ainda na esteira das dificuldades financeiras, Aldrin Figueiredo, em uma das partes de sua Tese de Doutorado, discorre acerca da necessidade de Bruno de Menezes se ancorar no serviço público para que pudesse, de fato, manter-se. Aldrin relata que:

Bruno de Menezes era compadre do acadêmico e político Apolinário Moreira, responsável por sua contratação na Tesouraria do Estado, ainda em 1921. Dois anos depois, durante o governo de Emiliano de Souza Castro (1921-1925), chegou à posição de Oficial do Imposto Territorial, posto no qual permaneceria por muitos anos. O serviço público era um mal necessário, pois viver das letras continuava sendo uma utopia da juventude. Essas relações políticas com autoridades parlamentares e do executivo estadual foram muito importantes para a própria gestação e continuidade das revistas de vanguarda.²¹

No que diz respeito ao apoio do poder público, Maíra Maia, em dissertação de mestrado defendida no ano de 2009, junto ao Programa de Pós Graduação em História Social da Amazônia, enfatiza as figuras de Bruno de Menezes e Dalcídio Jurandir, trazendo uma interessante reflexão acerca desse assunto, especificamente, em relação aos governos de Souza Castro (1921-1925) e Dionísio Bentes (1925-1929):

Nos primeiros anos do governo Bentes, *Belém Nova* não só apoiou o governador, mas também a política oligárquica na qual ele estava inserido a nível nacional, e foi um veículo de propaganda desta política. Havia uma tradição que ainda persistia no meio artístico paraense na década de 1920: o mecenato, tal como acontecia entre Antônio Lemos e Theodoro Braga. (...) Esse projeto civilizador, que obedecia às leis do Positivismo e ao movimento urbano da Europa, buscou transformar Belém e sua população, ainda considerada “bárbara” e “atrasada”, em uma grande metrópole europeia nos trópicos. (...) Dessa forma, nos primeiros anos da *Belém Nova* percebemos a continuidade dessa relação entre arte e política (...) com o incentivo dos governadores à arte mo-

21 Figueiredo, Eternos modernos, 2001, pp. 221-222.

O editorial da revista *Belém Nova* garantiu em diversos momentos apoio ao governador Dionísio Bentes e a sua política, já que o mesmo prometera, além do incentivo às artes, uma forma de governo justa e igualitária, o soerguimento da borracha, o incentivo à colonização, entre outras propostas. Entretanto, segundo Maia²³, ao longo da segunda metade da década de 1920, o Pará esteve sob a aura do exacerbado autoritarismo de Bentes, fato que gerou imenso descontentamento do editorial da *Belém Nova*, que passou a atacar a forma quase ditatorial de governar do senhor Bentes, denunciando-o vorazmente nas páginas do referido periódico.

Pode-se notar, por estes breves excertos, bastante pontuais por sinal, que a arte produzida por Bruno de Menezes, bem como seus trabalhos editoriais, não estavam desvinculados da conjuntura política da época e isso permeou grande parte de sua vivência enquanto artista de vanguarda politicamente engajado.

A consolidação e maturação do ser de vanguarda que foi Bruno de Menezes se dá em 1930, com a publicação da coletânea *Poesia*, na qual trazia, entre outros escritos, um livro inacabado, *Versos Brasileiros*, dedicado à figura de seu estimado Jorge de Lima. Tais *Versos* são considerados como a primeira edição da mais representativa obra literária de Bruno: *Batuque*.

Em 1931, Bruno lança *Batuque*, livro que causou furor na crítica especializada, com seus versos ritmados desvelando a cultura afro-brasileira por dentro dos terreiros, dos levantamentos de mastros, das festividades, das cantigas. Uma obra composta a partir da perspectiva *flâ-neurística* do poeta.

Para Bruno de Menezes, a década de 1930 nasceu de modo efervescente em termos literários, enquanto mudanças políticas profundas ocorriam no Brasil. Nesse enredo, Getúlio Vargas assumiu o poder da República e nomeou seus interventores estaduais. No Pará, quem simbolizou o período varguista no país foi o militar Magalhães Barata, conhecido pelo modo duro e populista de governar. Como afirma o literato e advo-

22 Maia, *Jogos políticos na terra imatura*, 2009, pp. 27-28.

23 Maia, *Jogos políticos na terra imatura*, 2009, p. 29.

gado Benedicto Monteiro dizendo que o

Baratismo, como o próprio nome indica, era a versão populista da liderança e da atuação de Magalhães Barata. Depois dos governos de Souza Castro, Dionísio Bentes e Eurico Vale, todos eleitos em função das injunções políticas do laurismo²⁴ com as correntes de oposição, surgia a nova liderança de Magalhães Barata, em consequência da vitória da – **dita** - Revolução de 1930. (Inserção minha em destaque, pois prefiro nomear a dita Revolução de 1930 enquanto Movimento).²⁵

Entretanto, Magalhães Barata era um homem com quem Bruno mantivera boas relações, sendo, inclusive, em 1932, nomeado como novo chefe da seção de povoamento do estado do Pará. Fato este que, a meu ver, contribuiu diretamente para a escrita do romance *Candunga: cenas das migrações nordestinas na zona bragantina*, em 1939, mas publicado apenas em 1954.

Essa relação pode parecer paradoxal, porém, ancorando-me em Foucault, compreendo que Bruno esteve ligado às esferas de poder, não somente por uma questão financeira, mas também por nela, basicamente, lutar contra essas diversas formas de poder, onde as mesmas se engendram, numa escala que vai muito além das camadas superiores da sociedade. Nesse sentido, é possível destacar algumas reflexões de Michel Foucault, pontuando que

existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da “consciência” e do discurso também faz parte desse sistema. O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente

24 Referência ao político Lauro Sodré, governador do Pará por dois mandatos (1891-1897) e (1917-1921), figura importante na virada do século XIX e início do XX, opositor ferrenho do intendente da cidade de Belém, Antônio Lemos. Lauro Sodré voltou a ter a ter forte influência nas decisões políticas do estado do Pará após a queda deste último. Cf. Monteiro, *História do Pará*, 2005.

25 Monteiro, *História do Pará*, 2005, p. 179.

onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso.²⁶

Acompanhando as reflexões desse pensador, é possível afirmar que, mesmo tendo ligações diretas com a elite por conta de seu envolvimento com cargos de indicação política, por dentro das estruturas de poder, Bruno trazia à tona vozes historicamente marginalizadas e silenciadas.

Nota-se, claramente, que Bruno negociou sua entrada e permanência no sistema de poder, de maneira que não tornou isso algo, factualmente, contraditório, no sentido de Homi Bhabha, que insiro para corroborar meus argumentos:

Quando falo de *negociação*, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos e contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente, situada além da forma prescritiva da leitura sintomática, em que os tiques nervosos à superfície da ideologia revelam a “contradição materialista real” que a História encarna. (...) Com a palavra *negociação*, tento chamar a atenção para a estrutura de *iteração* que embasa os movimentos políticos que tentam articular elementos antagônicos e oposicionais sem a racionalidade redentora da superação dialética ou da transcendência.²⁷

Ao longo dos primeiros quarenta anos do século XX, Bruno vivenciou o contexto da “limpeza cultural” na cidade de Belém, como traço conservador do que restou da *Belle Époque*, traço de um período em que, sob os auspícios científicos em busca pela civilidade sob uma ótica euro-ocidental, vários intendentos brasileiros iniciaram uma espécie de “desodorização” em diferentes cidades, atingindo principalmente as camadas mais pobres e suas respectivas manifestações culturais.

Nessa ótica, a repressão contra os terreiros e contra a saída dos bois bumbás fizeram parte da “limpeza” feita em Belém e diante disso, Bruno, juntamente com outros intelectuais, ergueu sua voz ante a repressão do poder público contra as manifestações populares.

A década de 1930, no Brasil varguista, seria o grande marco

26 Foucault, *Microfísica do poder*, 1979, p. 42.

27 Bhabha, *O Local da cultura*, 2007, pp. 51-52.

do controle cultural estabelecido pelo poder público central, seguido por seus respectivos interventores. Em Belém, Bruno lança *Batuque*, em 1931, antes da ordem de fechamento dos terreiros. No entanto, de acordo com Luiz Augusto Pinheiro Leal, em Tese de Doutorado defendida em 2011, aconteceu que,

parte de seu conteúdo, no entanto, voltou a circular na imprensa local após o início da campanha de repressão de 1937, o autor visava fundamentar a importância da contribuição negra para a Amazônia. Apesar de todos os poemas tratarem da temática negra, destacam-se *Batuque*, *Pai João* e *Mãe preta*, entre outros, por abordarem diretamente a experiência relacionada à escravidão e à resistência.²⁸

Nesse período, em níveis nacional e local, a questão da luta pela liberdade de expressão no que tange aos cultos de matriz africana ganha a força dos intelectuais (literatos, folcloristas, etc) que se organizam e se engajam nessa questão, a partir de 1938, sendo base para algo mais amplo vivido em nível nacional nas décadas seguintes, principalmente, 1940 e 1950. Assim, Bruno, juntamente com outros intelectuais ativistas, entre eles Dalcídio Jurandir, companheiro mais jovem, desde a *Academia do Peixe Frito*, assinou, em novembro de 1938, um manifesto contra o fechamento dos terreiros, destacando a importância sociocultural de tal prática religiosa, antes mesmo dos antropólogos de formação acadêmica o fazerem, visto que o primeiro grande trabalho antropológico acerca do tema é o de Anaíza Vergolino, em parceria com Napoleão Figueiredo, intitulado, *Alguns elementos novos para os estudos dos Batuques de Belém*, apresentado na VII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, realizada em Belém, no ano de 1966. Além do clássico *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*, publicado pela primeira vez em 1971, de autoria do pesquisador, antropólogo, Vicente Salles, amigo de Bruno (que sofreu muitas influências desse intelectual das bordas).

Para além das figuras de Anaíza Vergolino, Napoleão Figueiredo e Vicente Salles, ressaltamos também a importância dos estudos afro-brasileiros realizados por um grande amigo de Bruno de Menezes, o etnólogo Nunes Pereira, o qual na década de 1940 empreendeu pesquisa a respeito do dia a dia, trabalho e religiosidade dos negros no arquipélago do Marajó.

28 Leal, Nossos intelectuais e os chefes de mandinga, 2011, p. 17.

Em sua pesquisa de doutoramento Agenor Sarraf Pacheco afirma que “o etnólogo Manuel Nunes Pereira desenvolveu importante pesquisa sobre a introdução, cotidiano de vida e trabalho do negro na Ilha Grande de Marajó”²⁹. Porém, “o estudioso, ao abordar o aspecto da religião africana, defendeu a predominância do pajé, do padre em detrimento do pai-de-santo”³⁰.

No entanto, ressalto que a preocupação com a cultura afro-brasileira enquanto manifestação social se dera mais de trinta anos antes com o trabalho de Vergolino e, na década anterior à pesquisa de Nunes Pereira, com Bruno de Menezes e seus acadêmicos do Ver-o-Peso, das gerações de 1920 e 1930.

Nessa conjuntura, de acordo com Leal, Salvador Borborema, chefe de polícia entre as décadas de 1930 e 1940 na capital paraense, foi um dos maiores perseguidores de cultos afro-religiosos na cidade de Belém. O pesquisador, a respeito do âmbito legal concernente à perseguição de certos rituais religiosos, afirma que,

se o código penal fazia referência direta à proibição do espiritismo, o chefe de polícia substituíra a palavra que denominava uma religião pela expressão “sessões de baixo espiritismo”. O objetivo era esclarecer o que ele havia identificado acima como sinônimo de macumbal. Na portaria de 10 de dezembro de 1937, citada em seu relatório, Borborema acrescentara ao conteúdo do código penal o seguinte trecho que o modificava em parte: “proibir as sessões de baixo espiritismo, conhecidas sob a denominação de ‘batuque’, ‘tambor de mina’, ou qualquer outro nome”. Cabe notar uma adaptação do código penal para alcançar também os cultos praticados nos terreiros paraenses. No texto original do código não havia referências ao batuque ou ao tambor de mina por serem práticas regionais. Contudo, o chefe de polícia entendia que se tratavam da mesma coisa e que a condenação das práticas era motivada tanto por questões morais/civilizatórias quanto por motivo de segurança pública, pois representavam grave prejuízo ao sossego público por promoverem desordem, defloramento etc.³¹

29 Sarraf-Pacheco, *En el corazón de la Amazonía*, 2009, p. 284.

30 Sarraf-Pacheco, *En el corazón de la Amazonía*, 2009, p. 284.

31 Leal, *Nossos intelectuais e os chefes de mandinga*, 2011, pp. 117-118.

Esse endurecimento relacionado à perseguição de cultos afro-religiosos em Belém fez parte das ações de uma nova política instaurada: o Estado Novo, regime instituído pelo então presidente Getúlio Vargas.

Na contramão do Estado, de forma contundente e intencional, Bruno de Menezes, para além do manifesto assinado por vários intelectuais em 1938, lança uma nova edição de *Batuque*, a terceira, em 1939, reforçando a ideia da importância da cultura de matriz africana para a formação da sociedade brasileira. Especificamente sobre Bruno de Menezes, Leal afirma que

Bruno de Menezes, que se destacou bastante nesta nova etapa de discussão, intercalou seus artigos sobre a presença negra na Amazônia com bem fundamentadas críticas à repressão. Em 11 de janeiro de 1939, ele publicou um longo artigo intitulado — “Ainda os ‘terreiros’ e os ‘pais de Santo’”, onde cita o — “Memorial dos nossos intelectuais e dos chefes de mandinga”, encaminhados ao interventor estadual José Malcher, insistindo na — “reabertura dos ‘terreiros’ onde se realizavam os cultos africanos nesta capital”. Seu argumento se volta para a experiência repressiva ocorrida no Recife, mostrando que a polícia do Pará estava — “utilizando de idênticas medidas postas em ação por sua colega de Pernambuco, [...] para evitar o funcionamento dos ‘terreiros’ na cidade maurícia (...)”.³²

Entre um embate e outro, denotando a importância dos que estão à margem do processo socioeconômico em 1936, o experiente Bruno deixa sua verve crítica literária mais latente ao compor o estudo denominado *À margem do “Cuia Pitinga”*, acerca da obra do amigo Jacques Flores, intitulada *Cuia Pitinga*. Tal estudo foi publicado em 1937 e nele percebe-se toda a intelectualidade aflorada de Bruno de Menezes, pensando sobre o papel um arsenal de leituras feitas ao longo de sua vida. até então, relacionando-as com o contexto amazônico. O intelectual cita Balzac, Cervantes, Swift, Molière, Rabelais, La Fontaine, Mário de Andrade, Lima Barreto, Machado de Assis, Raul Pompeia, Jorge de Lima, Gilberto Freire, José Lins do Rêgo, entre outros nomes relevantes da literatura ocidental. O paupérrimo rapazinho do Jurunas lograra êxito em sua empreitada de (sobre)viver.

32 Leal, Nossos intelectuais e os chefes de mandinga, 2011, p. 119.

Bruno escreveu um pequeno ensaio intitulado *A Amazônia não é assunto literário*, publicado na *Revista Cultura*, número 12, de São Paulo, em 1939. Nesse ensaio, questiona a abordagem acerca da Amazônia na literatura, fazendo uma crítica ferrenha à idealização e aos escritos não engajados em resolver os problemas da região:

Por isso, é de convirmos que este imenso trecho do setentrão não está mais a merecer floreios nem tropos literários para a revivescência de suas grandezas e a divulgação dos seus hábitos. Ele tem um destino a cumprir e reclama, o que é justo, trabalhos reais, que se reportem e tragam soluções aos seus problema de urgência. Ao homem do interior amazoniense, que não respira os ares de nossas capitais, falta é uma assistência social organizada e permanente, alfabetização e conhecimentos práticos (...).³³

Toda a notoriedade alcançada rendeu a Bruno o convite a tornar-se um dos imortais da Academia Paraense de Letras, em 1942. No entanto, ele toma posse apenas em 1944, aos trinta dias do mês de maio, ocupando a cadeira de número 32, até então pertencente ao poeta Natividade Lima, sendo presidente durante um mandato, mais precisamente, de maio de 1956 a maio de 1957, além de ter sido diretor da Academia por diversas vezes, enquanto lá esteve. Entretanto, Bruno aceita tal convite na década de 1940, pelo motivo citado por Rocha

Já disse haver um “espírito antiacadêmico nacional” não obstante ser a Academia a etapa final da vida literária. É uma dessas maratonas que alguns dão tudo por transpor a última barreira. Para ser sincero (mais uma confissão) entrei para a Academia porque, diziam alguns amigos, dela não poderiam ficar de fora o meu “Pai João” e a minha “Mãe Preta”. Depois por estratégia de meu bloco (não carnavalesco) eu deveria abrir a porta para outros irem entrando.³⁴

Essa incrível percepção de Bruno, no que diz respeito à sua entrada na Academia Paraense de Letras, inevitavelmente, me levou a estabelecer um diálogo com o crítico pós-colonial Homi K. Bhabha ao abordar a questão da *mimicry* (mímica) enquanto um acordo irônico entre as partes, ancorado na ambivalência do sujeito colonial. Em *O Local da Cultura*

33 Menezes, Obras completas, v. 02, 1993, p. 430.

34 Rocha [et al], Bruno de Menezes ou a sutileza da transição, 1994, p. 23.

Bhabha afirma que

É desse espaço entre a mímica e o arremedo, onde a missão reformadora e civilizatória é ameaçada pelo olhar deslocador de seu duplo disciplinar, que vem meus exemplos de imitação colonial. O que todos têm em comum é um processo discursivo pelo qual o excesso ou deslizamento produzido pela ambivalência da mímica (quase o mesmo, mas não exatamente) não apenas “rompe” o discurso, mas se transforma em uma incerteza que fixa a sujeito colonial como uma presença; a “parcial”. Por “parcial” entendo tanto “incompleto” como “virtual”. E como se a própria emergência do “colonial” dependesse para sua representação de alguma limitação ou proibição estratégica dentro do próprio discurso autorizado. O sucesso da apropriação colonial depende de uma proliferação de objetos inapropriados que garantem seu fracasso estratégico, de tal modo que a mímica passa a ser simultaneamente semelhança e ameaça.³⁵

Na mesma direção, o olhar de Bruno me remete ao tratamento dado por Foucault ao surgimento dos intelectuais politizados. Bruno em muito se assemelha a essa intelectualidade subversiva dos fins do século XIX até a primeira metade do século XX, pelas condições a que foi exposto ao longo de sua vida:

Parece-me que a politização de um intelectual tradicionalmente se fazia a partir de duas coisas: em primeiro lugar, sua posição de intelectual na sociedade burguesa, no sistema de produção capitalista, na ideologia que ela produz ou impõe (ser explorado, reduzido à miséria, rejeitado, “maldito”, acusado de subversão, de imoralidade, etc.); em segundo lugar, seu próprio discurso enquanto revelava uma determinada verdade, descobria relações políticas onde normalmente elas não eram percebidas. Estas duas formas de politização não eram estranhas uma em relação à outra, embora não coincidissem necessariamente. Havia o tipo do intelectual “maldito” e o tipo do intelectual socialista. Estas duas formas de politização facilmente se confundiram em determinados momentos de reação violenta do poder; depois de 1848, depois da Comuna de Paris, depois de 1940: o intelectual

35 Bhabha, *O Local da Cultura*, 2007, p. 131.

era rejeitado, perseguido, no momento mesmo em que as “coisas” apareciam em sua “verdade”, no momento em que não se devia dizer que o rei estava nu. O intelectual dizia a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência.³⁶

Nessa linha, visualizo Bruno na condição de um intelectual que abala as estruturas mantenedoras do poder de uma minoria e põe em destaque quem está do lado de fora de tais estruturas.

Na segunda metade da década de 1940, mais precisamente no ano de 1947, Bruno passa a fazer parte da Ordem Maçônica, fato que, segundo Irmã Marília³⁷ fez muito bem ao poeta, principalmente, no que tange a sua vida sentimental. A filha do literato me relatou que

Aí, como eu sou freira, muito religiosa, vivíamos rezando por este homem por causa da vida dele sentimental que era um pouco assim digamos...tumultuada, mulheres atrás dele e ele muito atraente. Menino...e maçom, maçom que era proibido na igreja católica ser alguém maçom. Ele era grande orador da maçonaria, pois na maçonaria tem vários títulos. Chamam “grande isso”, “grande aquilo”, ele era grande orador. Engraçado, mas a maçonaria fez grande bem ao meu pai até o ajeitou na vida sentimental (Informação oral).³⁸

Para mim, a faceta maçônica de Bruno foi uma surpresa em sua trajetória de vida, entretanto, só reforça o quanto este intelectual fora multifacetado em suas vivências Belém afora. Ao se inserir na maçonaria, certamente o poeta buscava o que essa sociedade possui enquanto princípios: democracia, igualdade, fraternidade e crescimento intelectual. Isto é, o jurunense viu na maçonaria os aspectos micro do que almejava para o âmbito social mais amplo. Mas, também, sendo mais prático, como afirmou Irmã Marília, a maçonaria serviu, basicamente, para “ajeitá-lo” no que diz respeito à vida amorosa que, segundo a filha, era bastante agitada.

Essa busca por uma sociedade equânime, esse espírito de *putirum*³⁹ e seu fervor pela cooperação levaram Bruno a se tornar Diretor do Departamento de Cooperativismo do Estado do Pará, cargo pelo qual se aposentou em 1955. Aliás, o cooperativismo fora uma das facetas mais

36 Foucault, *Microfísica do Poder*, 1979, p. 42

37 Freira, Jornalista e escritora.

38 Entrevista realizada aos dezanove dias do mês de outubro de 2015, às 16h, na residência da Irmã Marília Menezes, no Bairro da Campina, Belém do Pará.

39 *Putirum*, termo indígena que significa comunhão; mutirão; construir junto.

marcantes em Bruno de Menezes.

De acordo com informações da família, sua paixão pelas cooperativas despontara desde a juventude, pela infância pobre que teve, e se institucionalizou quando Bruno foi servidor público estadual na Secretaria da Agricultura. Tal fato aumentou sua ânsia por igualdade na luta pela reforma agrária. Leia-se o trecho a seguir, retirado de publicações esparsas de Bruno de Menezes:

É só assim, desde os colégios do Estado aos de direção privada, às classes de proletários e braçais, do funcionalismo público aos empregados em todas as atividades; das populações dos campos às litorâneas e urbanas, o amplo horizonte da cooperação se distenderá na Amazônia, traçado e dilatado pelo homem da planície, tão necessitado, no presente e neste dramático após-guerra, do regime humanitário e fraternal, corporificado no cooperativismo, que tem uma revolução a evitar e um mundo novo a construir.⁴⁰

Ainda na esteira do cooperativismo, note-se a afirmação em depoimento de um dos filhos de Bruno, José Haroldo Menezes, sobre o tema em questão:

O papai, devido ao fato de ter tido uma infância pobre, tinha o seu “que” de revolucionário, por isso que ele enveredou pelo cooperativismo, porque até hoje o cooperativismo é a única maneira de uma equipe de homens que não são capitalistas enfrentarem com sucesso o capitalismo selvagem, inspirado nos 28 tecelões de Rochdale, que foram os criadores do cooperativismo. (Informação oral).⁴¹

Wanda Cunha, sobrinha do literato, em entrevista já citada neste ensaio, tece interessante comentário acerca da relação de Bruno com o cooperativismo.

Ele era de cooperativas. Ele tinha uma cooperativa SAPS. Era bem aqui...só pros pobres comprarem. Tudo era muito mais em conta. Aí onde é o mercado. Ele dava cartões pra pegar cesta de natal. Era igual um supermercado. Desde os sapatos pra estudante pobre, farda, caderno, lápis, tinha nessa cooperativa. Às vezes até ele dava. Tinha comida que se comprava tudo mais em conta (Informação oral).

40 Menezes, Obras Completas, v. 02, 1993, p. 433.

41 *Apud* Reis, Entre poéticas e batuques, 2012, p. 32.

O “bem aqui”, ao qual se refere a senhora Wanda Cunha, é próximo de sua casa, ao lado do Mercado Municipal do Jurunas, local onde Bruno estabeleceu a cooperativa citada.

Bruno é considerado um exímio “folclorista”, grande estudioso que pertenceu, inclusive, à Comissão Paraense de Folclore, trabalhando com uma diversidade de manifestações artísticas de cunho popular e lecionando a disciplina *Folclore* por meio do SENAC/ Departamento Regional do Pará. Note-se que o escritor e pesquisador Bruno de Menezes não era, de modo algum, canônico. Bruno valorizava o que provinha das margens, fazendo referência com mestria desta realidade marginal na literatura. Alonso Rocha tece um interessante comentário sobre as vivências religiosas e folclóricas do autor:

A infância passou-a na estância coletiva “A Jaqueira”, no bairro do Jurunas, livre e solto, convivendo e admirando os seus valentes desordeiros, os capoeiras, os manejadores de navalha, os embarcadiços, as mulatas e trescalantes; acompanhando nos ombros largos de seu pai o círio de Nazaré, gola azul, gorro de marinheiro de fitas pretas e letras douradas, pisoteando, adolescente nas saídas festivas de Boi-Bumbá de seu padrinho Miguel Arcanjo, sob os olhares carinhosos de sua mãe Balbina e a proteção de João Golemada, maranhense, valente na defesa de seu bando, quando a polícia ainda não havia proibido os “bois” saírem de seus currais para os tradicionais encontros.⁴²

João Carlos Pereira, em ensaio intitulado *Bruno de Menezes: as aventuras do Barão de Goré entre bumbás e mastros votivos*, contido na coletânea *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição*, faz uma afirmação interessante para o propósito desta pesquisa, reconhecendo a importância de Bruno para um certo ramo da antropologia, como era considerado o folclore:

O trabalho de Bruno de Menezes, como folclorista, era marcado por um componente de prazer que só ele conhecia. O contato com o povo, com as manifestações espontâneas da cultura da gente simples do Pará, tinha, para ele, um sabor especial. (...) O folclore era, portanto, a própria alma de Bruno, que não fez – é sempre bom repetir – poesia folclórica.

42 Rocha [et al], *Bruno de Menezes ou a sutileza da transição*, 1994, p. 09.

Mas que trabalhou o tema folclórico com uma habilidade só comparável à de Waldemar Henrique e Antônio Tavernard, para se deixar os exemplos em terras paraenses. Sua literatura esteve marcada por esse ramo da Antropologia, que serviu de força propulsora à sua criação artística.⁴³

Alternando-se entre diversas atividades, Bruno seguia produzindo. Na década de 1950, volta a publicar escritos literários, para o deleite de seus leitores. Publica *Maria Dagmar*, novela em que narra a história de uma sofrida prostituta. Tal narrativa saiu, segundo o próprio Bruno de Menezes, em três números da revista *Belém Nova*, mais precisamente, os números 09, 10 e 11, que foram ao público entre os meses de janeiro a março de 1924. Após vários anos, instigado por colegas de letras, Bruno resolve publicá-la em livro, no ano de 1950. Deu-se assim sua primeira e única novela. Segue um pequeno trecho:

Repugna-lhe o franco meretrício. Irá arrastando a sua cruz mesmo morando naquele arrabalde que colabora com os seus escrúpulos de não receber os homens de porta aberta a qualquer um. Nuns restos de inútil pudor, a influência do convívio que lhe ficara com as beatas, com as cantoras que comungavam e confessavam semanalmente, dos capuchinhos afanosos como escaravelhos, com a carapuça da roupeta parda, talvez a revivescência desses passados dias lhe tolhessem os arroubos, os impulsos para o deboche, que marca as cortesãs dos bordéis.⁴⁴

Em 1953, Bruno publica *Lua Sonâmbula*, primeiro livro de poemas desde *Batuque* e suas reedições. Destaco aqui *Romantismo*, de um *Poema Proletário*, para mim emblemático em que a verve questionadora e moderna do preto Bruno latejam sobre o papel.

Não fosse a alma romântica de nossa raça,
doentia evocação ou uma simples lembrança,
eu não estaria dando vida a estas líricas palavras,
para rever agora a tua imagem sucumbida.
À maneira dos Poetas tísicos e melancólicos,
das Marílias, que aos seus amores
ofereciam violetas e madeixas,

43 Rocha [et al], Bruno de Menezes ou a sutileza da transição, 1994, pp. 80-81.

44 Menezes, Obras completas, v. 03, 1993, p. 81.

nós repetimos a velha e sempre nova comédia...
É por isso, que do teu antigo retrato,
onde estás exuberante e sadia,
sorrindo com os teus lábios de polpa sumarosa,
(como se não dormisses à luz dos vagalumes)
se evola para mim o mesmo sândalo de tua carne,
que era rija e colorida como a dos frutos sazonados.
É por isso, que a mecha dos teus cabelos,
negros e capitosos como sabias trazê-los,
e que deixaste como prova de tua faceirice,
parece ainda agitar-se na tua cabeça de Lindóia,
e se encrespa, como um punhado de treva,
entre os meus dedos paralisados.
Talvez seja por isso...
Ou porque não foste a terra inteiramente conquistada,
que os homens espreitavam gulosos e alucinados...
Ou porque, a tua rústica mocidade,
cheirando ao mato e ao rio,
que te viram nua, na tua infância roceira
fizeram de ti uma força jovem;
e como os braços de tantas irmãs-proletárias,
afeitos a lidar com maquinismos e teares,
também terminaste nos necrológios sem leitores...⁴⁵

Em 1954, o intelectual publica seu único romance: *Candunga: cenas das migrações nordestinas na zona bragantina*, escrito em 1939, mas publicado somente após quinze anos. Tal obra foi estudada por mim ao longo do desenvolvimento de minha dissertação de mestrado em Estudos Literários. Nesse enredo, afirmo que

A obra faz referência à migração nordestina para a Zona Bragantina, no nordeste paraense, entre as décadas de 1930 e 1940, como parte do projeto de colonização do entorno da Estrada de Ferro de Bragança. Mais precisamente, tem-se no livro a saga de uma família de retirantes nordestinos, oriundos do Ceará, que vem para o Pará por conta da fuga da seca na região e, também, pelo incentivo à migração, promovido pelo poder público, para a zona bragantina, local que estaria em pleno desenvolvimento devido à construção da via férrea que ligava as cidades de Belém e Bragança, ser-

45 Menezes, Obras completas, v. 03, 1993, pp. 339-340.

vindo para o transporte de pessoas oriundas destas duas cidades, bem como das que surgiram ao longo da ferrovia, núcleos predominantemente agrícolas.⁴⁶

No prefácio da edição alusiva ao centenário de nascimento de Bruno, tem-se a seguinte passagem:

O autor (Bruno de Menezes) deste depoimento, em forma de romance, apesar de ser um dos nossos grandes poetas, não o apresenta como ficcionismo integral, nas cenas que se encontram narradas, eis porque, o mesmo participou de importantes comissões designado pelo governo interventorial, para serviços nos setores migratórios, ao tempo do encaminhamento dessas levas para o interior da Zona Bragantina.⁴⁷

A história se faz presente quando se aborda o tema da ferrovia Belém-Bragança. O principal historiador dessa temática foi Ernesto Cruz, em texto publicado um ano após o livro de Bruno, no qual corrobora para as feições etnográfica e documental presentes no texto literário *Candunga*:

Foi a locomotiva, atravessando a estrada de Bragança, que levou a colonização e o desenvolvimento a essa zona agrícola e industrial do Estado. Graças ao caminho de ferro foi possível escoar para o mercado consumidor a considerável produção que as colônias davam. Cada vez que os trilhos chegavam mais perto de Bragança e se organizavam os núcleos, ia-se acentuando o espírito colonizador. Novos migrantes chegavam para povoar e cultivar as áreas marginais da estrada, estabelecendo pontos de partida e perspectivas para a exploração e o progresso agrícola e fabril.⁴⁸

A vivência de Bruno de Menezes no serviço público de migração possibilitou-lhe uma escrita vivaz no que tange à situação dos nordestinos na Zona Bragantina. Penso que Bruno foi um observador participante que penetrou na cultura do outro e, como um pesquisador em campo, viu e ouviu esse outro, escrevendo sobre ele. Ou seja, o romance *Candunga* não é resultado apenas de labor literário, mas, também, de um fazer etnográfico para alcançar o nível estético desejado por esse autor –

46 Wanzeler, *Candunga*, 2009, p. 11.

47 Menezes, *Obras completas*, v. 03, 1993, p. 90.

48 Cruz, *A estrada de ferro de Bragança*, 1955, p. 96.

embasando-me aqui em Antonio Candido⁴⁹ –, como na passagem descrita a seguir:

Gonzaga manda o afilhado buscar as mulheres para a tósca habitação e ficarem todos juntos, menos afastados dos terrenos de seu roçado. O lugar é ermo, não há vizinhos, de modo que ficam isolados, naquela tristeza absorvente.

Compõe-se de dois pequenos compartimentos a mísera choça. Na divisão da frente, manchadas de sangue negro, das picadas das pragas, estão as “tipóias” dos homens, suspensas do travessão; na separação do centro, de certo mais convidativas, a rede das mulheres, armadas, sem lençóis nem mosquiteiros. Num canto do quarto, esfumado da luz do querosene, nota-se o lugar das lamparinas; e pelo chão irregular, de barro batido, amarelo e úmido, visíveis cusparadas de “masca” denunciam a marca de um vício antigo.⁵⁰

O que não foi delineado textualmente no contexto do metrado, tenho a oportunidade de fazer agora. É importante ressaltar que, após um estudo biográfico mais aprofundado, notei que *Candunga* tem a possibilidade de ser uma grande analogia com a vida dos pais de Bruno de Menezes, principalmente, com a de “seu” Dionísio, como me afirmou a senhora Domingas Cavalcante, outra sobrinha do literato, em entrevista concedida na residência da senhora Wanda Cunha: “Nosso avô era cearense, de Sobral. E vó Balbina era do Tapecuru, de um sítio” (informação oral).

Ao longo da narrativa de Bruno, além da exposição das agruras vividas pelos retirantes, o aparecimento de uma espécie de mentor, o senhor Romário, serve como estímulo à organização dos colonos. Romário, que considero o alter ego de Bruno de Menezes, é um personagem preocupado com a condição socioeconômica da comunidade, incentivando a educação das crianças e a criação de cooperativas para a manutenção e organização dos trabalhadores. Com o intento de conscientizá-los, Romário diz para os colonos: “Mandem os filhos de vocês à escola que vai ser criada aqui perto. Eles precisam estudar para serem donos desta grandeza toda! Mas, sabendo o que fazem, conhecendo os direitos de cada um”.⁵¹

Em 1957, Bruno lança *Poemas para Fortaleza*, livreto com um

49 Candido, *Literatura e sociedade*, 2000.

50 Menezes, *Obras completas*, v. 03, 1993, pp. 117-118.

51 Menezes, *Obras completas*, v. 03, 1993, p. 227.

único e extenso poema homenageando a terra onde nascera José de Alencar, destacando ao longo do texto o que sobressai ao seu olhar naquela capital do Nordeste: a opulência natural, sua cultura e, como contraste, seus problemas socioeconômicos.

Nos anos de 1958 e 1959, Bruno publica dois livros resultantes de grande pesquisa etnográfica, respectivamente, *Boi Bumbá: auto popular* e *São Benedito da Praia: folclore do Ver-o-Peso*. Em ambas as obras, mais uma vez, o lado *flâneur*, experienciador, observador participante de Bruno vem à tona. Ressalto que o veio pesquisador, etnógrafo, de Bruno, surge latente na descrição dessas manifestações populares que também sofreram repressão do poder público.

O livro *Boi Bumbá* foi dedicado à mãe Balbina, sua genitora, uma das grandes responsáveis pela diversidade cultural e religiosa presente na vida e na obra de Bruno de Menezes.

Em *São Benedito da Praia*, na condição de partícipe do ritual, Bruno descreve com riqueza de detalhes como se deu o início da devoção à imagem de São Benedito da Praia, “encontrada numa das praias do arquipélago do Marajó (Ilhas Caviana ou Mexiana), no chamado cabo Norte”⁵², cultuada no bar *Águia de Ouro*, “localizado justamente sob a torre do Mercado de Ferro, onde se forma o ângulo fronteiro à rampa do cais do porto”⁵³.

Ao longo da obra o livro, o Bruno etnógrafo narra não apenas a relação da população com o referido santo, mas também a história do mercado Ver-o-Peso, bem como seu cotidiano, além do surgimento do festejo e dos mastros para o santo, desvelando um espaço-tempo de trânsito intercultural intensamente caótico. Como narra Pedro Tupinambá em uma crônica publicada no jornal *Folha do Norte*, em 4 de janeiro de 1959:

Quando chegamos ao Ver-o-Peso, na manhã ensolarada de sete de dezembro de 58, a festa já havia acabado. O mastro jazia no chão, despojado de seus adornos e oferendas, e poucas pessoas permaneciam nas redondezas. Bruno de Menezes, que nos convidara para assistir à derrubada do mastro, que marcaria o fim da festa de São Benedito da Praia, também se evaporara. (...) Saímos pela beirada do cais, a ver

52 Menezes, Obras completas, v. 03, 1993, p. 147.

53 *Ibidem*, p. 161.

se comprávamos alguma melancia. Encontramos o Dr. Gois, colega de profissão, que nos convidou para comer um caruru. Estava gostoso. Quando nos retirávamos, surgiu o poeta de “Batuque”, grande animador dos festejos de São Benedito, que nos levou para o botequim do “seu” Joaquim, a fim de saborearmos peixe frito com aguardente.⁵⁴

Em 1960, por acaso, Bruno viu o anúncio de um concurso literário que ocorreria na cidade de Ilhéus, Bahia. Sua esposa, Francisca Menezes, o convence a participar mesmo com o tempo exíguo para a composição dos textos, o que certamente lhe renderia algumas noites insones. O fato é que Bruno participa do evento e logra êxito em sua empreitada obtendo o primeiro lugar. Aparece, então, ao público os seus *Onze Sonetos*, último livro publicado em vida por esse autor.

Após uma jornada intensa, “Aos 02 de julho de 1963, a capital paraense, pela boca dos rádios, recebia a dolorosa informação”⁵⁵. É assim que Alonso Rocha inicia seu já referendado ensaio biográfico sobre Bruno de Menezes. O intelectual fora à cidade de Manaus participar de um festival folclórico que lá ocorria. Coincidentemente, uma das filhas do literato, Marília Menezes, ordenada freira anos antes, prestava serviços em um convento naquela cidade e recebera Bruno em sua chegada, no primeiro dia do mês de julho de 1963. Nas palavras de Marília, em entrevista a mim concedida:

Ele me procurou lá e disse:

“Eu estou com uma dor de cabeça”

Mas como, papai?

“Eu discuti ontem muito com um homem com cara de índio”

Ah, papai, aqui no Amazonas tem muita gente com jeito de índio.

“Pois é, mas era um índio assim...grosso, grosso e ele disse que não sabia o que eu tinha vindo fazer aqui, como jogador de coisas do Amazonas se eu era um paraense”.

Aí eu me lembrei que há essa rivalidade. Aí eu senti que ele

54 *Ibid*, pp. 213-214.

55 Rocha [et al], Bruno de Menezes ou a sutileza da transição, 1994, p. 09.

tava pra morrer...um sentimento assim, sabes?! Aí meu pai foi assim, de repente. Eu estava tomando café dia 02 de julho....o papai estava sentado no hotel e vieram dar-lhe um jornal do dia em que este Mário Ypiranga, que já morreu, mas tem filhos na Academia Amazonense de Letras, então, na primeira página estava logo “Vai-te, alienígena!”, muita gente não sabe disso, mas vou te contar o porquê. E aí disseram: “Olha, Bruno, é contra ti, essa confusão do festival folclórico, não querem que tu dê a tua opinião”. Aí diz que o papai abriu o jornal, sofreu um impacto tão grande que caiu...praticamente morto. Aí depois me telefonaram: “A senhora é a Irmã Marília?” Eu disse: sou. “Seu pai teve um problema do coração e levamos ao hospital”. Cheguei lá...ele ainda estava quente, mas já estava morto. (Informação oral).

A morte de Bruno repercutiu fortemente em Belém, como foi possível acompanhar pelos jornais publicados à época ou como relatou a senhora Wanda Cunha:

A última vez que eu falei com o tio Bruno, que eu vi o tio Bruno, foi no dia do batizado da minha filha, minha primeira filha, minha primeira filha, eu tenho dois né? Tenho um casal. No dia 30 de junho foi o batizado da minha filha, nos Capuchinhos, eu morava na 14 de abril entre a Governador José Malcher e a outra. E o tio Bruno foi lá na nossa casa com toda família...foi a última vez. Aí o tio Bruno viajou...foi pra Manaus e no dia que o tio Bruno morreu, eu tava lavando a louça, tava lá na minha casa e a vizinha vem me falar: - “Wanda, teu tio Bruno faleceu”. - “Meu tio Bruno faleceu?” - “Faleceu, em Manaus”. Ele foi logo em seguida pra Manaus, né? Foi presidir o folclore...um concurso de folclore lá em Manaus. Onde minha prima Marília estava lá também, ela tava trabalhando nessa época lá em Manaus. Ela era do convento de Manaus. Foi a última que eu vi o tio Bruno. **Mas foi um enterro assim que...ainda não teve...eu acho que nem o do Barata (Grifo meu)** (Informação oral).

Percebeu-se ao longo deste ensaio que Bruno de Menezes fora um homem multifacetado ao longo de sua vida, um verdadeiro mosaico, de maneira análoga a uma pintura cubista, tanto pelos ofícios em que trabalhou quanto pela variedade de escritos que publicou. Esse ser fragmentado que Bruno mostrou ser é um dos aspectos mais importan-

tes a serem destacados neste ensaio. Esta fragmentação, para Stuart Hall, significa que

El sujeto, previamente experimentado como poseedor de una identidad estable y unificada, se está volviendo fragmentado; compuesto, no de una sola, sino de varias identidades, a veces contradictorias y sin resolver. En correspondencia con esto, las identidades que componían los paisajes sociales “allí afuera” y que aseguraban nuestra conformidad subjetiva com las “necesidades” objetivas de la cultura se están rompiendo como resultado del cambio estructural e institucional.⁵⁶

Esse homem-mosaico, Bruno de Menezes, que, parafraseando Bhabha, viveu deslizando *aqui, lá e além*, transitava com mestria por diversas áreas do conhecimento, indo do popular ao acadêmico, como destacado por João Carlos Pereira:

Escrevia sobre Antropologia, Etnologia e Etnografia com desenvoltura e sabedoria. Era, por assim dizer, um mestre. Conciliava a cultura popular com o refinamento do pensamento acadêmico (...) como isso era possível? Fácil: Bruno não era folclorista de gabinete, aquele que se fecha num escritório para fazer pesquisa bibliográfica e dar o assunto por encerrado. Ele ia a campo, porque cria no dinamismo do fato folclórico. E só indo ver é que poderia posicionar-se acerca do fato. Para explicá-lo, ou talvez justificá-lo, recorria à fundamentação teórica que ouvia nos inúmeros congressos e seminários de que participou, na condição de poeta, pesquisador e membro da Comissão Paraense de Folclore. Teoria e prática nunca se deram tão bem, quando unidas, por Bruno de Menezes, em nome de uma mesma causa.⁵⁷

Como é possível observar, Bruno de Menezes obteve destaque no cenário cultural de Belém na primeira metade do século XX, não apenas pela qualidade de suas obras literárias, mas também por sua liderança em grupos de intelectuais e por seu engajamento político-social. Este verbete sintetiza algumas dimensões das experiências desse intelectual por uma Belém que era sua, não por posse, mas por vocação de ser cultural e popularmente periférica, com a qual ele manteve experiências

56 Hall, Sin garantías, 2010, p. 365.

57 Rocha [et al], Bruno de Menezes ou a sutileza da transição, 1994, p. 85.

ímpares transformadas em poemas, romances, estudos, entre outras formas de extravasar sua cidade para o conhecimento de si e dos outros. Um intelectual que assumiu a Literatura e o Folclore enquanto modos de vida.

Referências

- BAUDELAIRE, C. **As flores do mal**. Tradução, introdução e notas Ivan Junqueira. [Ed. especial]. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Trad. Myrian Ávila et al. 4. reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- CANDIDO, A. **Literatura e sociedade**: estudos de teoria e história literária. 8. ed., São Paulo: T.A. Queiroz, 2000.
- CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. 4. ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- CRUZ, E. **A Estrada de Ferro de Bragança**: visão política, econômica e social. Belém: Falangola, 1955.
- FIGUEIREDO, A. M. Arte, literatura e revolução: Bruno de Menezes, anarquista, 1913-1923. In: FONTES, E. J. O; BEZERRA NETO, J. M. (Orgs.). **Diálogos entre literatura, história e memória**. Belém: Paka-Tatu, 2007, pp. 293-307.
- FIGUEIREDO, A. M. **Eternos modernos**: uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929. Campinas (SP): IFCH/UNICAMP, 2001 (Tese de Doutorado).
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- HALL, S. **Sin garantías**: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Editores: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Colômbia, Peru y Ecuador. Instituto de estudios sociales y culturales Pensar; Universidad Javeriana Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar; Enviñon Editores, 2010.
- LEAL, L. A. P. **Nossos intelectuais e os chefes de mandinga**: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Salvador (BA): UFBA, 2011 (Tese de Doutorado).
- MAIA, M. O. **Jogos políticos na terra imatura**: as experiências políticas dos Modernistas Paraenses (1930-1945). Belém (PA): IFCH/PPGHSA/UFPA, 2009 (Dissertação de Mestrado).
- MENEZES, B. **Batuque**. 7. ed., Belém, 2005.
- MENEZES, B. **Obras completas**, v.1, Obra poética. Belém: SECULT, 1993.
- MENEZES, B. **Obras completas**, v.2, Folclore. Belém: SECULT, 1993.
- MENEZES, B. **Obras completas**, v.3, Ficção. Belém: SECULT, 1993.
- MENEZES, C. **Bruno de Menezes: os primeiros 28 anos**. Belém (PA): ILC/UFPA, 2014 (Trabalho de Conclusão de Curso).
- MONTEIRO, B. **História do Pará**. Editora Amazônia: Belém, 2005.

OLIVEIRA, R. C. **O trabalho do antropólogo**. 3. ed., São Paulo: Unesp, 2006.

REIS, M. V. L. **Entre poéticas e batuques**: trajetórias de Bruno de Menezes. Belém (PA): Unama, 2012 (Dissertação de Mestrado).

ROCHA, A. [et al]. **Bruno de Menezes ou a sutileza da transição**: ensaios. Belém: CEJUP, 1994.

SARGES, M. N. **Belém**: Riquezas Produzindo a Belle Époque (1870-1912). 3. ed., Belém: Paka-Tatu, 2010.

SARRAF-PACHECO, A. **En el corazón de la Amazonía**: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras. São Paulo: PPGH/PUC-SP, 2009 (Tese de Doutorado em História Social).

WANZELER, R. S. **Candunga**: fissuras do presente ressignificando uma certa Amazônia e um certo Nordeste no romance de Bruno de Menezes. Belém (PA): ILC/PPGL/UFGA, 2009 (Dissertação de Mestrado).

WILLIAMS, R. **O campo e a cidade na história e na literatura**. Trad. Paulo Henriques Britto. I. Reimp., São Paulo: Cia das Letras, 1990.

RODRIGO DE SOUZA WANZELER

Mestre em Estudos Literários (UFGA, 2009)

Doutorando em Antropologia Social no PPGA-UFGA

Professor da rede pública estadual de ensino do Pará – SEDUC

CONHECIMENTOS TRADICIONAIS



Uma advertência inicial. A noção de conhecimentos tradicionais não é “nativa”, se com isso se quer denominar um termo gestado por coletividades locais “tradicionais” ou originariamente autorreferido. Trata-se, ao contrário, de um termo atribuído aos saberes destas coletividades e paulatinamente por elas apropriado, em especial pela sua dimensão pública ou política. Neste ensaio, partiremos dos vínculos de origem do termo “conhecimentos tradicionais” para então, a partir do campo da antropologia, mostrar como ele toca num dos temas fundantes da disciplina – as relações entre natureza e cultura – e como sua definição trás, via de regra, a ciência ocidental como contraponto. Para finalizar, lançaremos mão de perspectivas antropológicas que buscam escapar da dualidade natureza-cultura, baseando-se seja num novo olhar sobre o próprio processo de conhecimento, seja numa relação mais simétrica com epistemologias outras.

Começemos, pois, com um brevíssimo histórico.

A noção de conhecimentos tradicionais ganhou visibilidade nas duas últimas décadas do século XX, associada à duas questões: a da conservação e manejo da biodiversidade, e a dos direitos de propriedade intelectual sobre recursos genéticos. Estas duas grandes questões, que adentram o século XXI, vão marcá-la indelevelmente. Foi nesse período que diversos fóruns, nacionais e internacionais, discutiram e procuraram identificar características e direitos relativos aos conhecimentos tradicionais¹. Em 1992, a partir da divulgação internacional da Convenção da Diversidade Biológica (CDB) e da Agenda 21, resultantes da chamada “Cúpula da Terra”, realizada naquele ano no Rio de Janeiro, a noção passa a ganhar destaque em manifestos sociais, textos legislativos e traba-

1 Carneiro da Cunha, “Cultura” e cultura, 2009b.

lhos acadêmicos, apontando indiscutivelmente para o seu alto poder de mobilização política². A CDB e a Agenda 21 tenderam a reconhecer os conhecimentos tradicionais como importantes para o processo de estabelecimento de práticas e políticas que visassem um futuro sustentável, e a CDB, em particular, pretendia estabelecer regras para “o acesso aos recursos genéticos e [para] garantir a repartição de benefícios que deles se originasse”³. É conhecido o parágrafo j do artigo 8o, no qual é solicitado aos países-signtários da CDB que estes devem:

j) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovação e práticas.

Note-se que os sujeitos dos conhecimentos tradicionais são designados como seus “detentores” e não, como observou Manuela Carneiro da Cunha, seus “proprietários”, o que, contudo, não teria sido capaz de afastar “uma relação de propriedade (...) entre os detentores e ‘seu’ conhecimento”⁴. Com efeito, coletividades de conhecedores da natureza (ou da biodiversidade) passam a colocar-se em cena para defender o reconhecimento de seus saberes e também a sua proteção contra apropriações indevidas, notadamente por cientistas e/ou empresários, mas não só. Esses coletivos detentores de conhecimentos tradicionais incluíam seringueiros, castanheiros e outros extrativistas, agricultores familiares, ribeirinhos, pescadores artesanais, grupos quilombolas e outras formas de auto-identificação, além de povos indígenas, com toda sua diversidade interna. Mais recentemente, a designação de “povos e comunidades tradicionais” vem sendo adotada como auto-designação política e coletiva, em especial a partir de 2006 por meio da Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e da instituição, no ano seguinte, da Política

2 Santilli, A política nacional de biodiversidade, 2004; Almeida, Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”, 2010; Carneiro da Cunha, “Cultura” e cultura, 2009b.

3 Carneiro da Cunha, “Cultura” e cultura, 2009b, p. 321.

4 Carneiro da Cunha, “Cultura” e cultura, 2009b, p. 317.

Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais. Este e outros termos generalizantes (como o de “populações tradicionais”) não traduzem formas e critérios locais de autoidentificação⁵. Mas o fato é que passaram a ser acionados e assumidos no contexto de luta por direitos diferenciados perante o Estado, agora juridicamente amparados [os termos gerais de autoidentificação] por políticas nacionais e tratados internacionais⁶.

As formas de reconhecimento e proteção dos conhecimentos tradicionais, portanto, estão em debate há já um bom tempo, porém sem muitas perspectivas de solução satisfatória para os coletivos de conhecedores tradicionais. Isto porque seus saberes tanto guardam especificidades (que veremos a seguir) dificilmente encaixáveis no modelo vigente de proteção da propriedade intelectual, assentado sobre patentes, quanto porque há uma resistência concreta por parte de agentes econômicos e políticos em aceitar estas particularidades, e suas bases epistemológicas, como caracterizando um conhecimento tão legítimo quanto o científico⁷. A própria Lei da Biodiversidade, de 2015, apesar de pretender resolver as formas de acesso aos recursos genéticos, que requerem muitas vezes a mediação do conhecimento tradicional a eles associados, deixa em aberto, ou resolve insatisfatoriamente, uma série de perguntas sem respostas fáceis, tais como: reconhecer como detentor de um conhecimento, que pode estar difuso entre vários grupos locais, apenas aquele(s) com os quais acordos de pesquisa foram realizados, é a melhor opção? E qual o interlocutor legítimo em comunidades com um sistema de representação descentralizado? Que tipo de disputa ou conflito podem surgir entre os detentores de um mesmo conhecimento mas diferencialmente contemplados pela repartição de benefícios? E assim por diante.

Toda a movimentação e disputas criadas em torno dos conhecimentos tradicionais apontam, sem dúvida, para uma “politização do saber” sobre a natureza, mas também, como enxerga Alfredo Wagner B. de Almeida, para “uma politização da própria natureza”⁸. Neste sentido, prossegue o mesmo autor, a luta por direitos intelectuais estaria direta-

5 Barreto Filho, *Populações tradicionais*, 2006.

6 Almeida, *Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”*, 2010.

7 Shiva, *Monoculturas da mente*, 2003; Santos, *Saber tradicional x saber científico*, 2006.

8 Almeida, *Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”*, 2010, p. 14.

mente associada a uma luta por caminhos próprios de desenvolvimento, à defesa de formas de conceber, acessar e manejar territórios e recursos naturais culturalmente diferenciadas, e historicamente dominadas. A dimensão política dos conhecimentos tradicionais, dada sua interface com a questão da biodiversidade, dos direitos de propriedade intelectual e da luta pela terra, é inegável.

Mas a noção de conhecimentos tradicionais também está marcada pela de ciência, por sua comparação com ela, ou ainda por uma contraposição ao conhecimento científico – o que não deixa de ser também mais um aspecto de sua dimensão política. É bem verdade que já em 1962, Claude Lévi-Strauss, em seu livro “O Pensamento Selvagem”, reabilitou os sistemas “primitivos” de conhecimento, tratando-os como contemporâneos do pensamento científico ou racional e que, à diferença, recorrem ao sensível para chegar à abstrações simbólicas de maior alcance⁹. De alguma forma, toda uma antropologia se apoiou nestas bases, como veremos agora.

Um primeiro ponto a considerar é que o conhecimento tradicional não seria o mesmo que o chamado “senso comum”. Não seria aquilo que está num certo conhecimento geral acessado por todos, como aquele que trata da melhor lua para cortar o cabelo, ou sobre a utilidade de chás medicinais. Este tipo de conhecimento provavelmente tem raízes em descobertas e usos por coletividades locais, mas a informação assim colocada em circulação a descaracteriza como parte de um sistema de conhecimento. Além disso, quando os saberes de coletividades locais são qualificados de senso comum eles estão, na verdade, sendo desqualificados para uma interlocução com a ciência. Cria-se uma oposição entre esses dois saberes, uma barreira entre eles, na verdade uma hierarquia, enfim, uma relação de poder.

Um segundo ponto a assinalar é que os conhecimentos tradicionais, tal como a ciência praticada nas universidades e centros de pesquisa, também requerem procedimentos científicos¹⁰. Ou seja, certas regras e atitudes sistemáticas que caracterizam a atitude científica devem ser seguidas, e funcionam como condições para que possa haver a pro-

9 Lévi-Strauss e Eribon, De perto e de longe, 2005; Goldman, Lévi-Strauss, a ciência e outras coisas, 2008.

10 Ver, por exemplo, Carneiro da Cunha e Almeida, Enciclopédia da Floresta, 2002.

dução de um conhecimento. Tratar-se-iam, portanto, de cientistas locais, sabedores tradicionais que, tal como nas salas de aula e laboratórios das universidades, fazem experimentações, por exemplo, em seus roçados, domesticando espécies, cruzando-as, criando novas espécies e selecionando sementes mais resistentes. Ou nas florestas, erigindo uma ciência naturalista pela observação sistemática dos rastros e comportamentos dos animais, das épocas de acasalamento e dos tipos de mata em que são encontradas os diferentes animais caçados. Roçados e florestas, portanto, funcionariam como verdadeiros laboratórios.

Mas, seria possível objetar: não remeteriam os saberes locais ao passado, ao que já está ultrapassado? Não são esses conhecimentos algo parecido com peças de museu que precisariam ser preservadas enquanto tais? Realmente o termo “tradicional” tende a fazer com que se imagine algo do passado, em oposição a algo que seria “moderno”, do presente (e mesmo do futuro), como a ciência. Mas essas ideias não encontram eco na realidade: não existe um passado imutável, tampouco um presente ou futuro que seja pura inovação. Em geral o que ocorre são associações e negociações entre as tendências de permanência e mudança. Portanto, e este é nosso terceiro ponto, conhecimentos tradicionais não são estáticos. Pelo contrário, estão sujeitos à renovação¹¹. Trata-se de saberes que continuamente se atualizam, podendo incorporar técnicas e novas informações sem perder o que os diferencia: uma certa relação entre as pessoas e das pessoas com a natureza¹².

Há um outro aspecto desta questão temporal. Laymert Garcia dos Santos chamou atenção para o fato de que haveria sim uma certa cronologia entre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico, convivendo, porém, com uma certa contemporaneidade. O primeiro em muitas situações foi a base sobre a qual erigiu-se o segundo, e o exemplo da Revolução Neolítica, também já apontado por Lévi-Strauss¹³, é clássico. Vale abrir aqui um parêntese: cada vez mais descobre-se que o conhecimento ancestral sobre a natureza e sua manipulação é realmente muito antigo, e que ainda hoje dele nos beneficiamos. As origens da agricultura,

11 Carneiro da Cunha, Relações e dissensões, 2009a; Little, Conhecimentos tradicionais para o século XXI, 2010.

12 Carneiro da Cunha e Almeida, Enciclopédia da Floresta, 2002.

13 Lévi-Strauss, Raça e história, 1976.

por exemplo, datam de dois mil a 10 mil anos antes da era cristã, e é obra de agrupamentos humanos de caçadores e coletores que, naquela época, nos diferentes continentes, passaram a fazer intervenções mais sistemáticas no ambiente, transformando-o e criando condições melhores de vida¹⁴. Espécies vegetais importantes para a alimentação atual foram manipuladas geneticamente por populações humanas das Américas há muitos mil anos. Foram os agricultores de então, de uma nascente agricultura, que realizaram este trabalho de pesquisa e experimentação. O milho, por exemplo, foi domesticado há 8 mil anos a. C., a batata há 6 mil. Na Amazônia, a mandioca, tão presente na dieta alimentar de todos os moradores da região, foi domesticada há 6.500 anos a. C.¹⁵. Fecha parêntese.

Laymert Garcia dos Santos avança seu argumento sobre a contemporaneidade de ambos os saberes – tradicional e científico – chamando atenção para o fato de que ambos assentam-se sobre observações da natureza, e questionando o por quê de imaginarmos que só a ciência moderna, hoje em plena era cibernética, teria avançado neste conhecimento. E se os procedimentos de pesquisa de povos tradicionais puderem ser equiparados aos nossos por permitirem acessar informações comparáveis, só que noutra formato? Responde Santos: “A estreiteza do pensamento científico contemporâneo se manifesta no modo como desqualifica e destrói a possibilidade de um diálogo com esses povos que talvez tenham maneiras diferentes de acessar essas [mesmas] informações”¹⁶.

Finalmente, a existência de sistemas tradicionais de conhecimento depende de certas condições para a sua produção e reprodução¹⁷. A ciência também depende de condições próprias para sua existência, como, por exemplo, editais de financiamento, bolsas, equipamentos, congressos etc. No caso dos sistemas tradicionais, as condições necessárias são diferentes. Uma delas seria a presença de relações familiares e de vizinhança, onde os saberes e objetos são trocados livre e gratuitamente. Um cientista da floresta, por exemplo, nunca trabalha sozinho, ele coopera incessantemente com aqueles com os quais convive – trata-se de um conhecimento coletivo, o que não significa que todos saibam de tudo:

14 Prado e Murrieta, *Presentes do passado*, 2015; Clement, Freitas e Romão, *As origens da agricultura na América do Sul*, 2015.

15 Prado e Murrieta, *Presentes do passado*, 2015, p. 20.

16 Santos, *Saber tradicional X saber científico*, 2006, p. 91.

17 Carneiro da Cunha e Almeida, *Enciclopédia da Floresta*, 2002.

há especialistas¹⁸. Outra condição seria a disponibilidade de terras e recursos naturais, que são o próprio laboratório desses colegas cientistas. Ou ainda a convivência e o aprendizado intergeracional que possibilita a transmissão dos saberes e a sua renovação. Parecem coisas simples, mas nem tanto já que podem envolver questões políticas importantes. Se uma das condições de produção deste conhecimento é a existência de redes sociais de troca de informações, isso significa que a proteção deste conhecimento contra roubo e pirataria, bem como sua justa remuneração, não pode se dar pelo sistema de patentes, que privatiza o saber e impede a sua livre circulação. Que sistema de proteção construir que possa garantir a livre circulação do conhecimento, sem que isto venha a fragilizar seus detentores? Até hoje, como já mencionado, mesmo com uma legislação nova em vigor, não se conseguiu chegar a uma solução satisfatória, e um dos problemas é que as empresas e grandes instituições de pesquisa não querem reconhecer e remunerar adequadamente os conhecimentos locais que acessam¹⁹.

Outra condição para a produção do conhecimento tradicional é o acesso a terras e bens naturais pelas coletividades locais, noutras palavras, segurança fundiária e soberania sobre o que é imprescindível para viver. Basta pensar nos embates e entraves atuais relativos à demarcação de Terras Indígenas ou de outras áreas reservadas às comunidades tradicionais (como Reservas Extrativistas ou Territórios Quilombolas) para termos uma ideia do quanto a manutenção dos sistemas de conhecimento ditos tradicionais é uma questão política. E, finalmente, se a convivência entre gerações é uma condição para que este conhecimento não se perca, a introdução indiscriminada de políticas como o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI), que proíbe que as crianças possam estar junto com seus pais em ambientes onde estes exercem seu ofício, termina por não reconhecer a dimensão educativa do trabalho em família²⁰. Coisas como essas, e outras, são responsáveis pela erosão dos sistemas tradicionais de conhecimento.

Saberes tradicionais e científicos possuem algo mais em co-

18 Carneiro da Cunha e Almeida, *Enciclopédia da Floresta*, 2002.

19 Santos, *Saber tradicional X saber científico*, 2006; Carneiro da Cunha, “Cultura” e cultura, 2009b.

20 Rossi, *Trabalho infantil e educação na zona rural*, 2012.

mum: ambos pressupõem verdades culturais sobre as quais se apoiam. Na ciência trata-se dos pressupostos científicos, aquilo do qual se parte para erigir todo o resto. No caso dos saberes locais poder-se-ia falar em “pressupostos culturais”, embora sem esquecer que os científicos são igualmente históricos e culturalmente situados. É impossível, por exemplo, compreender as afirmações dos seringueiros do Alto Juruá sobre formigas que viram cipós, ou madeiras que viram pedra, se não se está informado que para esses grupos a metaformose entre espécies é um pressuposto de sua ciência naturalista²¹. Ou compreender porque um cientista jamais admitiria esta hipótese: para a ciência, este tipo de mutação é impensável. Segundo Manuela Carneiro da Cunha²², a diferença mais profunda entre os conhecimentos tradicionais e o científico estaria no fato de que a ciência pretende ser portadora de uma verdade universal e absoluta. Os saberes locais, por sua vez, pretendem justamente uma validade local, e por isso convivem bem com outros conhecimentos que possam ser destoantes, inclusive o nosso. Para a ciência, este tipo de convivência pode ser quase intolerável; para os conhecimentos tradicionais, internamente tão diversos, esta dificuldade de diálogo não chega a ser um problema. O conhecimento local não se pretende universal. Mas se a ciência fosse realmente um sistema de conhecimento com validade universal (servisse para todos em qualquer tempo e lugar), não deveria ela disseminar-se naturalmente, sem resistência ou imposição? Não é isso o que acontece. Ao longo da história a sociedade e o saber ocidentais modernos têm agido como colonizadores das outras sociedades, ambientes e sistemas de conhecimento que encontram²³.

Deve estar claro, como chamamos atenção ao iniciar esta reflexão, que a questão dos conhecimentos de coletividades locais relativos ao seu ambiente de vida e trabalho toca num dos temas mais caros à Antropologia: o das relações entre natureza e cultura²⁴. Trata-se de um tema clássico para a disciplina, e os estudos sobre os esquimós realizados por Franz Boas e Marcel Mauss na passagem dos séculos XIX e XX podem ser evocados como marcos fundadores. Inúmeros outros poderiam ser

21 Carneiro da Cunha e Almeida, *A enciclopédia da floresta*, 2002, p. 12.

22 Carneiro da Cunha, *Relações e dissensões*, 2009a.

23 Shiva, *Monoculturas da mente*, 2003.

24 Para este parágrafo, consultar Di Deus, *Antropologia e ambiente*, 2007.

citados, como a monografia de Evans-Pritchard sobre os Nuer africanos, que analisou como os fatores ambientais estariam em consonância com a dinâmica estrutural da vida social e política daquela sociedade, e a tese de Lévi-Strauss, fundador do estruturalismo na Antropologia, de que seria a interdição sexual existente em todas as sociedades (o “tabu do incesto”) o que teria permitido a emancipação da cultura do terreno universal e indiferenciante da natureza²⁵. Correndo o risco de simplificar o campo de debates instaurado pelas diferentes contribuições, seria possível dizer que ora a determinação cultural (e a obra de Franz Boas é disto representativa), ora o ambiente (como a ecologia cultural do também norte-americano Julian Steward) produziriam efeitos incontornáveis sobre o desenvolvimento da vida em sociedade. Já nos anos de 1980, Lévi-Strauss reafirmaria que, apesar de questionável no plano da realidade, a oposição entre natureza e cultura conservava seu “valor metodológico”²⁶. Toda a reflexão até agora aqui desenvolvida sobre as especificidades dos conhecimentos tradicionais de alguma forma apoiou-se nesta oposição.

Na passagem do século XX ao XXI, contudo, esta dualidade começou a ser questionada por várias pesquisas etnográficas, em especial junto à grupos indígenas do norte e do sul do planeta. Esse movimento, que não é homogêneo, tem consequências para a ideia de conhecimentos tradicionais. A última parte deste ensaio será dedicada a tratar, mesmo que um tanto sinteticamente, de duas das formas que esta “virada” assumiu. Destacaremos, primeiramente, as ideias desenvolvidas pelo antropólogo Tim Ingold, que ele recentemente classificou como uma “virada ontogenética”²⁷ para se diferenciar do que tem sido chamado de “virada ontológica”, o segundo movimento para o qual gostaríamos de chamar atenção e que tem sido associado, entre outros, ao antropólogo Eduardo Viveiros de Castro.

Ingold defende a ideia de um conhecimento vivo e vivido, no qual aquele que conhece tem uma posição ativa e inovadora. A ideia de que existiria algo como um conjunto de representações simbólicas – numa palavra, uma cultura – que é inculcada na mente das pessoas e atuaria como um guia ou mapa de como estar e agir no mundo é associada, por Ingold,

25 Lévi-Strauss, *Natureza e cultura*, 1972.

26 Lévi-Strauss e Eribon, *De perto e de longe*, 2005, p. 153.

27 Simonetti e Santo, *Entrevista a Tim Ingold*, 2016, p. 494.

a um “modelo genealógico” de pensamento: aquele que opera supondo uma herança ancestral sendo passada ao longo das gerações. Para o autor, o que ocorre na experiência de vida das pessoas é bem outra coisa, e a ênfase sobre o pensamento e a conceituação deixa de lado a questão de saber por meio de que processos sabemos o que fazemos. Dito de outra forma: os processos por meio dos quais formas de compreensão são geradas a partir da interação, infinita, entre os movimentos da consciência e do mundo material²⁸.

Talvez eles [grupos locais] digam que uma pessoa realmente tradicional é alguém que conhece o país “como a palma de sua mão”. Isso, no entanto, não significa que ele carrega este conhecimento na forma de um mapa cognitivo dentro de sua cabeça. Ao invés disso, significa que por crescer ali, aprendeu a “conhecê-lo” como um artesão experiente pode dizer que conhece os materiais brutos que constituem sua arte. Isso quer dizer que ele é sensível as suas formas e texturas e pode responder criativamente as suas alterações, sempre alerta as possibilidades que eles comportam – e também os seus riscos – ao realizar diferentes atividades²⁹.

Por meio desta abordagem processual, ou ontogenética, Ingold vai questionar a cultura – este arcabouço simbólico mental pré-estabelecido – como o efetivo e eficaz mediador das relações entre humanos e seus ambientes de vida. “Afinal”, diz ele, “animais não-humanos que – com uma ou duas possíveis excessões – não deveriam compartilhar a capacidade humana de representação simbólica são, contudo, perfeitamente capazes de viver bem em seus ambientes.”³⁰ O que Ingold está sugerindo é que o significado pode não ser necessariamente simbólico, isto é, a “correspondência entre um mundo externo e sua representação interior”, e sim fruto do “acoplamento imediato de percepção e ação”³¹. Em sua antropologia, estas duas dimensões – a da percepção e da ação – vão juntas. A noção de percepção não supõe uma realidade exterior da qual se captariam sinais destinados a serem interna e mentalmente significados por modelos culturais. Os mundos humanos, defende, não são culturalmente

28 Simonetti e Santo, Entrevista a Tim Ingold, 2016, p. 494.

29 Ingold e Kurttila, *Perceiving the environment*, 2000, p. 186; tradução no prelo.

30 Ingold, *Ponto, linha e contraponto*, 2015, p. 128.

31 Ingold, *Ponto, linha e contraponto*, 2015, p. 129.

construídos já que os seres humanos não estão desenraizados do mundo natural, e sim nele imersos num engajamento ativo, constituindo-o e a si mesmos. Não há uma natureza lá fora a ser conhecida, tampouco várias culturas que construiriam seus mundos simbólicos. Antes de qualquer construção, o que realmente tem lugar são ações e interações, sendo a percepção, portanto, “um modo de engajamento com o mundo”³².

É a vida, enfim, defende Ingold, que precisa estar no primeiro plano das reflexões antropológicas; o próprio estar vivo. E estar vivo é estar em movimento, em atividade, e isso vale para todos os animais, humanos e não-humanos. O significado das coisas, paisagens e organismos emerge do desenvolvimento de *habilidades* (como atenção, discernimento e destreza) associadas à vida que se leva. Este é o processo do conhecimento.

Num artigo onde o conceito de conhecimentos tradicionais é centralmente discutido, Ingold e Tehri Kurttila colocam em evidência o debate em torno do que constituiria a tradicionalidade de saberes locais³³. Haveria, de um lado, a noção de conhecimentos tradicionais como formatada pelo discurso da modernidade, que atribui às coletividades locais critérios e padrões de tradicionalidade a eles alheios, reificando esta noção. Os autores, ancorados em pesquisa etnográfica realizada na Lapônia finlandesa, adotam outro caminho: o da noção de conhecimentos tradicionais como gerado nas práticas locais, chamando assim atenção para as experiências de vida a partir das quais os mesmos são produzidos. A ideia de tradicionalidade, defendem os autores, deve estar associada à formas locais de conhecer, que mudam com o tempo, e ao entendimento, pelas próprias pessoas, de que se trata de sua tradição: de sua própria maneira de fazer e conhecer as coisas, e não de algum atributo externo a elas impingido. Neste sentido, a noção de conhecimentos tradicionais, tal como legalmente instituída, colocaria o risco do engessamento de processos que são vivos e vivenciados, processos nos quais as pessoas conhecem por meio de suas atividades, e não apenas colocam em prática o que conhecem³⁴.

Investigando a percepção dos Sami, agricultores e pastores

32 Ingold, Key debates in anthropology, 1996, p. 95.

33 Ingold e Kurttila, Perceiving the environment, 2000 (tradução no prelo).

34 Ingold e Kurttila, Perceiving the environment, 2000, pp. 191-2.

finlandeses, sobre mudanças meteorológicas, Ingold e Kurttila encontraram que as mesmas são narradas não como alterações “climáticas” (comumente identificadas por coisas como temperatura, precipitação etc), mas sim como experiências e memórias relativas às atividades comumente realizadas ou aos momentos cruciais da vida coletiva (como nascimentos e mortes), e que esse conhecimento estava ainda diferenciadamente distribuído intergeracionalmente e entre homens e mulheres, engajados que estão em tarefas diferentes:

Os homens movem-se mais livremente na floresta, pastoreando renas ou cançando, e são sensíveis às formas como o calor e o frio, a chuva e a neve, e especialmente o vento, afetam seus movimentos e o dos animais da floresta. As mulheres passam mais tempo em casa, e estão atentas ao tempo [“weather”] na medida em que ele impacta as atividades domésticas, o crescimento dos vegetais cultivados, como as batatas, e o bem estar das crianças (assegurando-se que elas estão bem agasalhadas), e assim por diante.³⁵

Os autores observaram ainda o quanto os cinco sentidos funcionam como órgãos da percepção e, enquanto tais, importantes ferramentas de conhecimento. “Percebe-se, com efeito, com todo o corpo”, dizem Ingold e Kurttila ³⁶. Esta atenção multissensorial, por exemplo, permite aos Sami, em suas diferentes andanças e atividades, orientarem-se com mais segurança e eficácia. Nos momentos em que o ambiente silencia, como antes de uma tempestade, há incerteza e insegurança, pois não há com o que sintonizar – sendo este verbo o próprio significado do “mover-se num ambiente”. O conhecimento tradicional, seguindo a maneira local de descrever os processos de vir a conhecer, se referiria, portanto, a “uma propriedade de todo o organismo-pessoa humana”; realizar-se-ia enquanto tal ao longo da história de envolvimento prático das pessoas com um ambiente; e seria contínuo, isto é, sempre em “geração e regeneração”, o que, por sua vez, seria perfeitamente compatível com a ideia de uma tradição que atravessa o tempo sem adquirir uma forma fixa e imobilizadora³⁷.

Sem dúvida, a abordagem proposta por Ingold abre uma possi-

35 Ingold e Kurttila, *Perceiving the environment*, 2000, p. 187-8.

36 Ingold e Kurttila, *Perceiving the environment*, 2000, p. 189.

37 Ingold e Kurttila, *Perceiving the environment*, 2000, p. 192-3.

bilidade de superação da divisão entre natureza e cultura. Para o autor, as pessoas (e todos os seres) *habitam* o mundo, ou a terra, e não a ocupam, e isto significa que o que está em jogo, como dissemos, é um envolvimento prático com o entorno, constituindo-o como um *lugar* e as pessoas como seus *habitantes*. “As pessoas pertencem as localidades e ambientes nos quais cresceram, da mesma forma que estes pertencem a elas”³⁸. Este laço, para esta “antropologia da vida”, não pode ser quebrado. Fazê-lo por meio do artifício da separação entre o ambiente natural e a herança cultural, seria ir contra a vivacidade dos processos reais.

Voltemo-nos agora, finalizando este ensaio, para uma perspectiva antropológica que evita a nomenclatura “conhecimentos tradicionais”, entendendo antes que a atenção deve voltar-se para a forma como os próprios grupos locais entendem e preenchem de conteúdos seu universo conceitual e de sentido. Esta linha de investigação se associou a uma outra interessada em denunciar a “Constituição Moderna” que, tal como as constituições jurídicas, estabeleceu regras e garantias que passaram a reger o pensável e o impensável no mundo moderno³⁹. Esta associação, por sua vez, pôs em marcha uma espécie de movimento de insurgência – ancorado principalmente em etnografias de sociedades tradicionais indígenas – contra o acordo epistemológico que dividiu artificialmente a existência entre cultura (ou humanos, ou política) e natureza (ou não-humanos, ou ciência, respectivamente). Como sintetizou Eduardo Viveiros de Castro, um dos principais artífices desta guinada epistemológica e política: “O que a etnologia pretende fazer é simplesmente alargar o mundo dos possíveis humanos, mostrando que a tradição cultural europeia não detém, nem de fato nem de direito, o monopólio do pensamento”⁴⁰.

Como experimento desta proposta de ampliação de horizontes, a formulação teórica batizada de “perspectivismo ameríndio”⁴¹ subverteu a dicotomia clássica entre natureza e cultura a partir da cosmologia indígena. Esta afirma que no mundo são todos (ou quase todos) “gente”. Não só os seres que vemos e reconhecemos como humanos compartilham a condição de humanidade. A humanidade é antes uma con-

38 Ingold e Kurttila, *Perceiving the environment*, 2000, p. 194.

39 Latour, *Jamais fomos modernos*, 1994.

40 Viveiros de Castro, *O que me interessa são as questões indígenas*, 2008, p. 78.

41 Viveiros de Castro, *Pronomes cosmológicos*, 1996.

dição reflexiva de cada espécie, ou seja, ela é, no pensamento ameríndio, extensiva a uma infinidade de outros seres, notadamente os que identificamos como animais, ideia que se contrapõe ao pensamento moderno, que erigiu a ideia de homem em oposição à de animal⁴².

O fundamento cosmológico da realidade descrita pela mitologia ameríndia remete à criação do mundo, quando todos os seres compartilhavam a condição humana, eram produtores de cultura e viviam em permanente estado de transformação corporal. Algum evento inusitado terminou por separá-los, dando a cada um, ou a cada grupo de seres, um corpo diferente e estável, ou uma existência natural própria, sob a qual permanece o mesmo fundo humano, ou cultural. Assim, “o fundo comum da humanidade e da animalidade não é, como para nós, a animalidade, mas a humanidade”⁴³. Isto complexifica terrivelmente as relações sociais. Elas envolvem não só aqueles que se reconhecem, pois assim se veem, como humanos, mas também aqueles que, por baixo de sua roupagem animal, continuam a ser humanos. É o caso dos animais que são caçados para alimentação, o que dá a este ato uma inevitável dimensão canibal.

Nós pensamos (...) que os humanos fomos animais e continuamos a sê-lo, por baixo da “roupa” sublimadora da civilização; os índios, em troca, pensam que os animais tendo sido humanos como nós, continuam a sê-lo, por baixo de sua roupa animal. Por isso a interação entre humanos propriamente ditos e as outras espécies animais é, do ponto de vista indígena, uma relação social, ou seja, uma relação entre sujeitos⁴⁴.

Para esta antropologia, a questão seria reconhecer – e o caso das relações entre natureza e cultura é um (ou o) bom exemplo – que a perspectiva de uma descrição culturalmente diferenciada para uma mesma realidade que seria dada, a natureza, é provavelmente inadequada. Noutras palavras, a postura relativista clássica precisa ser superada: são grandes as chances de que não exista uma “natureza”, ou de que a ideia de “cultura” (ou “sociedade”) seja formulada noutros termos e mesmo prescindida da ideia de “natureza” como seu oposto complementar. A orientação elementar para isso é levar realmente a sério o que o Outro diz, e isto tem

42 Ferry, A nova ordem ecológica, 2009.

43 Viveiros de Castro, O que me interessa são as questões indígenas, 2008, p. 76.

44 Viveiros de Castro, O que me interessa são as questões indígenas, 2008, p. 76.

implicações significativas para as relações comumente estabelecidas entre antropólogo e seus interlocutores nativos: se é inegável que ambos vivem realidades culturais distintas, isto não deveria implicar uma desigualdade no plano do conhecimento⁴⁵. “Os outros dizem: os deuses comem os mortos. Não tenho nenhuma necessidade de crer nisto”, esclarece Viveiros de Castro, “minha questão é outra: o que é necessário para que essa afirmação se transforme em uma proposição importante, relevante?”⁴⁶. Para o antropólogo, trata-se de compreender e traduzir o que está ouvindo de seus interlocutores em termos que façam jus a este outro sistema de pensamento, que deve emergir com força plena na descrição do que, de seu ponto de vista, é real ou não. À antropologia, continua o autor, caberia assim a responsabilidade de construir um conhecimento sobre o outro que o contemple em sua “autodeterminação ontológica”:

A verdadeira questão não é a autodeterminação política, esta é evidentemente necessária, mas antes dela há outra autodeterminação muito mais difícil e mais importante: a autodeterminação ontológica que é preciso conceder como direito aos povos, isto é, o direito de decidir o que eles entendem por realidade. (...) Neste sentido, tomar a sério o pensamento do outro é precisamente saber como podemos dar a nós mesmos os instrumentos para contruir teoricamente a autodeterminação ontológica do outro⁴⁷.

Não é, portanto, possível reduzir as ideias nativas à categorias prévias disponíveis e cunhadas na sociedade do investigador – como a de natureza e cultura, por exemplo. É necessário buscar outras, emprestando-as, inventando-as, num esforço para tornar aquelas ideias, em seus próprios termos, relevantes para nós, conterrâneos do antropólogo, isto é, capazes de nos afetar. O conceito de “perspectivismo” foi acionado para recobrir um importante aspecto do pensamento ameríndio – e concomitantemente realizar um experimento com o próprio pensamento moderno. Pois trata-se exatamente disto: é inevitável que a realidade a ser descrita o seja culturalmente mediada pelo jogo de conceitos acionados pelo investigador. Mas, e se este jogo incluir as percepções e concepções dos nativos, simetrizando as relações de conhecimento entre estes e o

45 Viveiros de Castro, *O nativo relativo*, 2002, pp. 114-5.

46 Viveiros de Castro, *Llevar a serio*, 2014, p. 238; tradução livre.

47 Viveiros de Castro, *Llevar a serio*, 2014, pp. 238-9; tradução livre.

pesquisador? E se, desta forma, “efeitos de conhecimento” produzirem-se sobre o discurso do antropólogo, será este capaz de revelar, subverter, ou mesmo trair a sua própria cultura por intermédio da investigação de uma outra?⁴⁸. A dimensão política dos sistemas de conhecimento surgiria com uma força e profundidade inusitadas. Não mais como uma outra representação de uma mesma realidade, e sim apontando, na verdade, para uma guerra ontológica. Levar realmente à sério o que as coletividades locais dizem sobre si e o mundo em que vivem, fazendo “justiça de modo escrupuloso à [sua] imaginação conceitual”⁴⁹, pode ser a chance de abrir uma linha de fuga e escapar dos termos nos quais a sociedade moderna hegemônica tende a colocar a conversa e afirmar o que é, ou não, real. É uma oportunidade de revisitar nosso pensamento, e a nós mesmos.

Esta experiência radical de encontro com o Outro e seu universo de significação está descrita no livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert⁵⁰. Lá podemos encontrar o antropólogo se abrindo ao mundo indígena e sendo por ele definitivamente afetado nos percursos intelectuais, pessoais e políticos que a partir de então percorreu. E, por meio de sua leitura, podemos nós mesmos, leitores conterrâneos-contemporâneos do antropólogo, realizar este encontro e viver, mediados pela obra e por nossas subjetividades, o impacto e seus efeitos em nós. A noção de cultura e natureza como esferas separadas da realidade, embora não seja esta a intenção da narrativa, perde sentido diante do discurso do xamã cuja relação com a floresta e os seres visíveis e invisíveis que nela habitam nos contam de um outro mundo, um mundo para nós inacessível (como também para os yanomami que não se iniciam como xamãs), mas capaz de nos fazer sonhar com algo além de nós mesmos e nosso mundo de mercadorias, como nos acusa seguidamente Davi Kopenawa.

A experiência dos Yanomami com nossa sociedade é radical. Missionários, empreiteiros, garimpeiros, funcionários da Funai, políticos e, finalmente, antropólogos e afins compõem o conjunto de alteridades ocidentais com as quais tiveram e têm que lidar. Doutrinação religiosa, invasão e contaminação de seus rios e ares pela atividade garimpeira, e epidemias etnocidas que dizimaram aldeias inteiras são alguns dos nos-

48 Viveiros de Castro, O nativo relativo, 2002, p. 115.

49 Kopenawa e Albert, A queda do céu, 2015, p. 520.

50 Kopenawa e Albert, A queda do céu, 2015, p. 520.

sos legados a este povo. Muitos esforços, denúncias, campanhas, nacionais e internacionais, foram e continuam sendo feitas para tentar atenuar essa situação. A Terra Indígena logrou ser criada e homologada, dando aos Yanomami um mínimo de segurança e autonomia sobre seu lugar neste mundo de brancos que não páram de aparecer. Trabalhos antropológicos foram realizados, assim como etnobotânicos e de outras especialidades, conferindo a este povo um certo grau de conhecimento público e registro científico. Mas parece que tudo isso não era suficiente, não para Davi Kopenawa: era preciso ele mesmo falar aos brancos, tão difíceis de se convencer, tão tomados que estão por sua paixão pelas mercadorias.

Seu pensamento [dos brancos] está tão preso a elas [as mercadorias] que se elas se estragam quando ainda são novas ficam com raiva a ponto de chorar! São de fato apaixonados por elas! Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança saudosa de uma bela mulher. Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens – os que já possuem e os que desejam ainda possuir. Assim é. As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes. Nós não somos como eles⁵¹.

A narrativa de Davi Kopenawa, da qual Bruce Albert não deixa de ser um co-autor, apela a nossa sensibilidade e parece visar tocar o leitor não só intelectualmente, mas em sua capacidade de se comover, de sentir que o que lê lhe concerne. Não só porque o leva a uma possível (auto)crítica civilizatória, mas principalmente porque de alguma forma, mesmo não muito clara, o leitor sente que uma ponte foi estabelecida entre ele e as palavras proféticas do xamã yanomami; que o recado da mata, como define Viveiros de Castro no prefácio ao livro, ecoou. Se assim for, talvez o pensamento yanomami, como de outras coletividades menores que anseiam ser ouvidas, venha a produzir efeitos de natureza diferenciada. Políticos sim, mas não só de uma forma tão pública quanto a conquista (fundamental) de um território, e sim relativos à própria e vasta experiência da condição humana e à magnitude e imprevisibilidade das formas diversas que a vida pode assumir.

51 Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 2015, p. 413

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. “Amazônia: a dimensão política dos ‘conhecimentos tradicionais’” in: ALMEIDA, A. W. B. de et al (orgs.). **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. Manaus: UFAM/UEA Edições, 2010, p. 11-40.
- BARRETO FILHO, H. T. “Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção” in: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (orgs.). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2006, p. 109-143.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico” in: **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a, p. 301-310.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Conhecimentos, cultura e ‘cultura’” in: **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b, p. 311-373.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. e ALMEIDA, M. W. B. de. 2002. **Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 735 p.
- DI DEUS, E. **Antropologia e ambiente: entre transgressões e sínteses**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 2007, 111 p.
- FERRY, L. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem**. Rio de Janeiro: Difel, 2009, 252 p.
- GOLDMAN, M. “Lévi-Strauss, a ciência e outras coisas” in: QUEIROZ, R. C. de e NOBRE, R. F. **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 41-78.
- INGOLD, T. “Ponto, linha, contraponto: do meio ambiente ao espaço fluído” in: **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015, p. 127-143.
- INGOLD, T. “1990 debates – Human worlds are culturally constructed” in: INGOLD, T. (org.). **Key debates in anthropology**. London: Routledge, 1996, p. 92-97.
- INGOLD, T. e KURTTILA, T. “Perceiving the environment in finnish Lapland” in: **Body & Society**, vol. 6(3-4). London: Sage Publications, 2000, p. 183-196.
- KOPENAWA, D. e ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Cia. das Letras, 2015, 729 p.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34, 1994, 149 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. e ERIBON, D. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005, 266 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. “Raça e história” in: **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 328-366.
- LÉVI-STRAUSS, C. “Natureza e cultura” in: **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 41-49.
- LITTLE, Paul. **Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias**

da intercientificidade. São Paulo: Annablume, 2010.

PRADO, H. M. e MURRIETA, R. S. S. “Presentes do passado” in: **Ciência Hoje**, 55 (326). SBPC, 2015, p. 18-23.

SANTOS, L. G. dos. “Saber tradicional X saber científico” in: **Povos Indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: ISA, 2006, p. 89-91.

SANTILLI, J. “A política nacional de biodiversidade: o componente intangível e a implementação do artigo 8 (j) da Convenção da Diversidade Biológica” in: RICARDO, F. e MACEDO, V. (orgs.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza, o Desafio das Sobreposições**. São Paulo: ISA, 2004.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Editora Gaia, 2003, 240 p.

SIMONETTI, C. e SANTOS, D. E. “Entrevista a Tim Ingold (Jueves 14 de abril de 2016)” in: **Chungara, Revista de Antropología Chilena**, vol. 48 (4), p. 487-502.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” in: **Mana. Estudos de Antropologia Social**, 2(2). Rio de Janeiro, ContraCapa, 1996, p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Llevar a serio... contra el infierno metafísico de la antropología” (entrevista) in: **Anales de Antropología**, 48-II. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma, 2014, p. 219-244.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “O nativo relativo” in: **Mana, Estudos de Antropologia Social**, 8(1). Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002, p. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “O que me interessa são as questões indígenas – no plural” in: SZTUTMAN, R. (org.). **Encontros: Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008, p. 74-85.

MARIANA CIAVATTA PANTOJA

Doutora em Ciências Sociais (Unicamp - 2001)

Professora na Universidade Federal do Acre

Pesquisadora do Laboratório de Antropologia e Florestas – Aflora

CULTURA E NATUREZA - Relações em confronto no Acre



Acompanhando mobilizações de seringueiros, castanheiros, Aribeirinhos e outros grupos agro-extrativistas no Acre, entre anos 1970/90, no enfrentamento a investidas de concentração de terras, riquezas e poderes na Amazônia, por empresas industriais nacionais e estrangeiras, apreendemos como experiências de luta de trabalhadores e povos da floresta encaminharam-se para a defesa de seus modos de vida e espaços de trabalho. Valorizando tradições de convivência com a floresta e sustentando estratégias de trabalho que mantêm relações de equilíbrio com o meio ambiente, subjacente às reivindicações pela manutenção de seus modos de ser e de viver, questionaram ameaças depredatórias que descontroladas transformações técnico-sociais impunham às forças da natureza na Amazônia acreana. Enraizados em seus costumes, culturas e relações com seres da floresta, organizaram-se em direção à defesa do meio ambiente com argumentos e significados próprios, já que inseridos em práticas de luta pela preservação de seus direitos, saberes, tradições, valores tangíveis e sensíveis.

Vozes, opções, manifestações daqueles trabalhadores e povos da floresta, em seus combates a tentativas de desmanches e descaracterizações de suas culturas e formas de ocupação da mata, desencadeadas por expedientes acionados pelos governos militares desde o final dos anos 1960, são apreendidas em seus falares registrados no jornal *Varadouro*, como em entrevistas e documentos produzidos por suas entidades de representação.

Editado quinzenalmente em Rio Branco, de maio/1977 a dezembro/1981, “*Varadouro*, um jornal das selvas”, atuou como “empate” frente intervenções que pretenderam fazer a Amazônia viver do “berro do boi”, em alusão a projetos agro-pecuários instalados na região, ameaçando

povos nativos, seringueiros, trabalhadores extrativistas, com a derrubada indiscriminada de árvores, desmatamentos e formação de pastagens sob poderes de grandes proprietários do centro-sul, associados a empresas estrangeiras¹. Produzido por “quem acredita no papel de jornalista” e “gerado pela necessidade de colocar em discussão os problemas de nossa região, do nosso tempo e principalmente de nossa gente”, *Varadouro* - designação retirada de passagens construídas nas matas, articulando as “colocações” de seringueiros entre si e aos barracões, para escoar a borracha e receber mantimentos, utensílios e outros produtos - atuou como janela aberta revelando impasses do mundo em chamas da Amazônia acreana.

Para noção do significado dessa imprensa alternativa no Acre, em contexto onde outros jornais nanicos entraram em cena no Brasil,² às vezes com cheiro de Rio de Janeiro e São Paulo³, importa ter presente que *Varadouro* tornou-se expressiva fonte de registro do enfrentamento cotidiano às intervenções de euforia, milagre e progresso que marcaram formas de desmonte da Amazônia ontem e hoje, naqueles “anos de chumbo” do regime militar. Em atuação frente às propostas para a sociedade acreana, *Varadouro* retirou do esquecimento da história do Acre, perdas e sofrimentos acumulados no fazer-se de trabalhadores extrativistas no passado. Vindo a cena pública em 1977, quando completavam cem anos as primeiras migrações de nortistas ao Acre como mão-de-obra na extração da borracha, os editores de *Varadouro*⁴ construíram uma experiência comum passado/presente, sentindo necessidade de garantir memórias face desagregações sócio-culturais então vivenciadas⁵.

Em releitura de 1877 à luz do que compartilhavam no Acre

1 Sobre tais investidas na Amazônia, cf. Cardoso e Müller, *Amazônia: expansão do capitalismo*, 1977.

2 Kucinski, *Jornalistas e revolucionários nos tempos da imprensa alternativa*, 1991.

3 Henfil ao *Varadouro* – “uma coisa que muito me emocionou: não tem cheiro de Rio de Janeiro e São Paulo. Tem cheiro de Acre! A paginação, a leitura, tudo tem a cara do Acre! Como vocês conseguiram?” *Varadouro*, 5, nov. 1977.

4 Diretor responsável: Elson da Silveira; Editor: Silvio Martinelo; Redatores: Celia Alves, Elson Silveira, Luiz Carneiro, Rosa Carcelen, Silvio Martinelo, Terry Vale de Aguiño; Fotografia: Adalberto Dantas; Arquivo: Jalva da Silveira.

Coleção completa das edições de *Varadouro*, estão no Museu da Universidade Federal do Acre (UFAC). Ao Carlos Alberto, Ailton Rocha, Gerson Albuquerque e Marcos Montysuma, professores da Ufac que realizaram Pós-Graduação em História na PUC/SP e, com suas discussões, experiências e estudos, a par de livros, periódicos, documentos, colocaram-me em contato com o Acre, devo a realização deste ensaio.

5 Sobre a construção de experiências com o passado, no pressentir ameaças no presente, cf.

nos anos 1970, quando o projeto de desenvolvimento e integração nacional, traçado por novos grupos no poder, ameaçava de extinção modos de vida acreanos, seus primeiros números dedicaram-se a aproximações entre os dois períodos históricos. Em forma de poesia, como *A chata* (embarcação que circula nos rios amazônicos), promovendo paralelos entre 1877 e 1977, um universo de questões e denúncias dominam narração poético política de Clodomir Monteiro, que interessa sentir

1877- seca de boca aberta

gente cheia de fome
chata sobe e desce
mata se abre e fecha
a água mexe

1977- no corte corpo aperta

tempo funda seu mito
leite encurta leito
povo se queixa a tempo
na praia a proa

1877- no porto patrão esperto

brabo avia sua vinda
preço sobe e desce
gente se engana e vende
o sonho tece

1977- estiva estica estoque

povo estanca seu rio
chata vida escorre
posse tocaia a bala
o sangue em terra

1877- bem virgem tribo dança

canta adoçando açudes
chata caçando incha
pálido escravo escreve
na água o mapa

1977- povo estado nação

branco tomando terra
índio tombando pinga
cristão expiando crime
seringa apaga

1877- nordeste talvez lenda

flácido barracão
velha chata vaza
mata estala escurece
fumaça cresce

1977- a gente bóia-fria

gato laçando peão
trinca no caminhão
coleira em mão-
de-obra escrava

1977- bem longe lucro pasta

na pista o aliciador
lá em cima avião esquece
gado se engorda e desce

o acre achata.⁶

Com imagens e redes simbólicas, em injunções arte/vida, cultura/natureza, toda uma sociedade empenhou-se em defesa de seus fundamentos vitais. Artistas, intelectuais, editores de *Varadouro* acionaram e dispuseram em circuitos lembranças, críticas, posicionando-se frente silêncios do passado/presente acreano em “tempo saturado de agoras”⁷. Cruzando pesquisas em antigos jornais do Acre com reportagens do dia a dia em Rio Branco e outras cidades, naqueles anos de 1970, ouviram-se no Acre vozes esquecidas e vozes presentes em lutas por um vir a ser futuro sem desenraizar laços comuns, ressaltando o avesso de propagandas grandezas de progresso e desenvolvimento.

Questionando versões correntes de histórias do Acre, redatores de *Varadouro*, recorrendo a protagonistas de outras memórias e histórias, com depoimentos orais e registros dos que experimentaram condições de exclusão em projetos de exploração da Amazônia, colocaram “O Acre em discussão”⁸, de olho no tempo presente.

Articula 1877 - quando forte seca no Ceará e outras províncias foram exploradas, induzindo migrações subvencionadas à Amazônia para sustentar empreendimentos seringalistas a custas de “brabos amansados” por dívidas de aviamento aos barracões⁹, como submeter grupos indígenas expropriados em seus saberes sobre a extração do látex e viveres na floresta -, a 1977. Década em que grupos do centro-sul atingiram a Amazônia, com incentivos fiscais e perspectivas de alterar suas bases produtivas e sócio-culturais, implantando grandes empresas a custas de seringueiros e demais habitantes da floresta. *Varadouro* reescreveu a história do Acre com outros argumentos.

Construindo tempos históricos com experiências dos que organizaram modos de vida na região, tornaram públicas versões esquecidas, como de um seringueiro, em carta ao redator do jornal “O Futuro”, edi-

6 “A chata”, *Varadouro*, n. 2, julho 1977.

7 Contra tempo cronológico e abstrato, projetando “imagem eterna do passado” e “futuros pautados no progresso”, Walter Benjamin funda a noção de “tempo saturado de agoras”, articulando experiências passado/presente (op. cit.).

8 *Varadouro*, n. 3, agosto 1977.

9 “Brabo”, como foram denominados migrantes que chegaram a Amazônia, sem hábitos de vida e trabalho na floresta, amansados pela violência de seringalistas e dívidas junto aos barracões. Cf. Esteves, *Do “mango” a guardião da floresta*, 2010; Rocha, *Trabalho e dominação nos seringais do Acre*, 1998.

10 *Varadouro*, n. 2, julho 1977.

tado em Rio Branco no começo do século:

Eu lhe conto, Sr. Redator, a minha vida de desventura, depois que, de bordo de uma gaiola, me despejaram num barraco deste Acre, atormentado. Vim de Campo Maior, no Piauí, onde nasci e tinha um princípio de vida - uma situaçãozinha de vacas parideiras e um lote de bestas (...). O pouco que tinha do meu, só deu mesmo para as despesas do casamento e das passagens até Manaus; daí em diante venho me endividando com o patrão até chegar ao seu seringal, aqui no Acre¹⁰.

Considerando ser “sobretudo em relação à vida dos seringueiros que os jornais antigos prestam excelentes serviços”, a equipe de *Varadouro* realizou pesquisas sobre condições de vida e trabalho, deterioradas com a crise da borracha nos anos 1910, quando a imprensa da época alertou: “da Boca do laco para baixo, os seringueiros estão fugindo às dúzias das colocações, registrando-se alta penúria”. Por tais relatos, dimensões da organização do trabalho extrativista nos seringais configuram um trabalhador altamente isolado e explorado nas “colocações”,¹¹ de onde foram comuns as fugas. Notícias de evasão, castigos ou até de aviamentos de mulheres para manter os seringueiros no trabalho, foram retomadas, seguidas de registros referentes a “correries” - invasões de seringueiros em espaços indígenas para raptarem suas cunhãs e cunhatãs, conforme relatório do prefeito do Alto Purus (1906)

organizaram-se verdadeiras caçadas humanas (...) e, não raro, após sangrentos combates, os pretendidos civilizados e conquistadores regressaram às suas barracas, trazendo à guisa de troféu, os índios menores e moças, deixando estendidos no solo, mortos ou feridos, os indivíduos do sexo masculino da tribo, vítimas de sua cobiça e libidinagem¹².

A considerável população indígena do Acre, constituída por diversos grupos étnicos - como os Kaxinawás, Kulinas, Katuquinas, Ja-

10 Varadouro, n. 2, julho 1977.

11 Espaço de trabalho e abrigo de seringueiros na floresta. Das “colocações” saem as “estradas de seringa”, que possuem entre 130/150 seringueiras, percorridas pelo seringueiro nas suas tarefas de corte e coleta de látex, em jornadas de trabalho de 12 a 14 horas/dia. Sobre a organização do trabalho na empresa seringalista, ver Basílio, *Seringueiros de Xapuri na luta pela terra e defesa da floresta*, 1992; Rocha, op. cit.

12 Varadouro, n. 1, maio 1977.

minawás, Kampas, Mastanawás, Araruás e outros - foi dizimada, dispersa, desenraizada em nome do fabrico da borracha, para cujo processo de trabalho muito contribuiu com seus conhecimentos e habilidades. Considerando que os “brabos” na Amazônia acreana fizeram-se seringueiros na constituição dos primeiros seringais, apreendemos que o saber-fazer destes seringueiros foi historicamente produzido em suas conflituosas relações com povos da floresta, incorporando/adaptando hábitos, crenças, saberes indígenas na aprendizagem do viver e trabalhar na mata, situação inusitada para retirantes de secas em sertões nordestinos. Na construção de relações no novo habitat, com os índios apuraram a técnica do corte da seringueira, da coleta do látex, como de sua posterior defumação, formando as pélas de borracha.

Dominados, índios e sua cultura foram empurrados para o fundo do seringal, sendo “proibidos de praticar festas e rituais de suas tradições culturais, assim como de atualizar importantes aspectos de suas formas próprias de organização social e política.”¹³ Interdições que, para povos herdeiros de tradições orais, significaram rompimento com suas matrizes culturais. Impedidos de praticarem seus cerimoniais, danças, festas, acumularam perdas irreparáveis. Na regularidade da aparente repetição de suas práticas culturais, refaziam e renovavam, em tempo/espaço presentes, seus valores e tradições, modos de ser e saberes ancestrais, sensibilidades e religiosidades abaladas em meio às novas relações sócio-culturais vividas.

Perdendo possibilidades de lutarem por seus modos de vida e vivência de seus costumes e culturas, muitos índios ficaram no seringal como caboclos, onde, em termos de relações de trabalho, não diferem do seringueiro (cariu). Segregados e estigmatizados, alguns manifestam o desejo de embranquecer, enquanto outros de receber aposentadoria, como relato de velho Kaxinawá ao antropólogo Terry Valle de Aquino, redator de *Varadouro*.

Nós trabaia bem dizer de graça pros patrão (...) Nós tem dado muito lucro pros patrão daqui e com muito sofrimento. Só num vamo simbora que isso aqui é o lugar em qui a gente nasceu. Eu nasci no seringal Porto Rubim. Eu alcancei a alagação de 1915, eu era menino nesse tempo. Sou velho.

13 Sobre processos de incorporação indígena à empresa seringalista no Acre são fundamentais estudos de Terry Valle de Aquino. Cf. Aquino e Iglésias, Kaxinawá do Rio Jordão, 1992.

Já não posso butar roçado. Eu queria me aposenta pelo Fun-
rural também como os cariu velho¹⁴.

Em meio a dissonâncias, recorrendo a depoimentos orais de nativos e velhos migrantes que se fizeram seringueiros no Acre, redatores de *Varadouro* narraram a saga de nordestinos e povos da floresta na Amazônia acreana, no chamado “Segundo Ciclo da Borracha” (anos 1940), quando, por necessidades de guerra dos aliados, migrantes do Nordeste foram recrutados como “soldados da borracha”. Ouvindo Seu Euclides, Raymundo, Almir e outros protagonistas dessa história - que ficaram fora de programações e discursos oficiais dos “Cem Anos da Migração Nordestina” – registraram narrativas de testemunhas vivas daquelas diásporas internas.

Expulsos de seringais acreanos, nos anos 1970, pelos novos proprietários da região, empurrados no final da vida para cidade de Rio Branco, como ex-seringueiros a procura de biscates, alguns ainda conservavam suas carteirinhas de soldados da borracha – onde se lê “Para embarque e colocação” –, a espera de promessas quando ainda estavam em suas regiões no Nordeste.

Circulou um decreto do Getúlio Vargas para gente vir para cá, cortar seringa com grandes vantagens. Eu me inscrevi em Salvador, pois na época tinha muitos corretores, indivíduos que saiam pelas capitais para pegar o pessoal (Almir Gomes dos Santos).

Em Mossoró, o delegado regional faz os primeiros exames, para ver as forças dos braços, as forças físicas. Deram para os ‘aprovados’ um uniforme completo: 2 roupas de mescla, um par de alpargatas de rabicho, um chapéu de palha, uma rede para durar a viagem toda (Almir Gomes dos Santos)¹⁵.

Da inscrição em postos de recrutamento na expectativa de trabalho e vida melhores; na viagem de caminhão, trem, navio e gaiola, em péssimas condições, “como despejos de lixo quando a gente descia no porto” (seu Euclides); escolhidos pelos seringalistas “como se escolhe boi” (seu João Sobrinho); na abertura de várias colocações até serem fixados, narraram trajetórias de muitos enganos, perdas e maus tratos. Das

14 Varadouro, n. 1, maio 1977.

15 Varadouro, n. 4, setembro 1977.

lembranças, as únicas que trazem tom de conforto e satisfação ficam por conta dos adjuntos, trabalhos realizados solidariamente entre seringueiros de várias colocações: “Neste tempo tinha muito serviço, mas tinha muita colaboração. Vinha todo pessoal das colocações vizinhas. A gente se juntava para levantar uma barraca, fazer um brocado, um roçado, uma limpeza na colocação...”¹⁶.

De convivências e compromissos selados nos adjuntos, em meados de 1970, sob a forma de empates¹⁷, seringueiros forjaram resistência organizada, tornando públicos primeiros basta de miséria e consumo de suas forças, terras, culturas, esperanças. Conforme um ex-seringueiro, exilado na periferia de Rio Branco, após ter sido expulso de seringal e tentado ocupação em Plácido de Castro:

O senhor vê, agora estão acabando com os seringais. Como é que se pode viver só com criação de gado?(...) Me admiro como os que vêm de fora tomam a terra dos filhos da terra. Eu sou mais acreano do que cearense e, agora, não tenho direito a nada. Homens de 30, 40 anos de ‘colocação’ sendo expulsos. E a gente chega aqui fica com a cara para cima, dormindo no chão, nu, sem fazer nada (Antenor Pereira dos Santos)¹⁸.

Relato seguido de outros, não mais de ex-nordestinos, ex-seringueiros, ex-soldados da borracha, mas de paranaenses, catarinenses, gaúchos, recém chegados no Acre pela propaganda do Presidente Médici: “Vá para a Amazônia que o governo dá cobertura. Vá para Amazônia”. Em ação, *Varadouro* denunciou motosserras, derrubadas, queimadas, bovinização da Amazônia. Sem ficarem apenas em denúncias, trabalharam com outras ocorrências no Acre, focando desagregações de relações sociais, desestabilização de laços familiares, degradação de valores e condições de vida.

Chamando atenção para Rio Branco, “que mais ‘inchou’ do que cresceu, principalmente nos últimos cinco anos devido ao acentuado e forçado êxodo rural”¹⁹, expuseram questões de desemprego, de meni-

16 Varadouro, n. 4, setembro 1977.

17 Empate – mutirão para derrubar capoeiras e botar roçado, passou a ser usado como recurso às ordens de derrubada da mata por parte dos novos proprietários.

18 Varadouro, n. 1, maio 1977.

19 Varadouro, n. 3 agosto 1977.

nos de rua, de perda de espaços e tempos de lazer, de transformações de hábitos e gostos alimentares, detendo-se na periferia urbana e nos excluídos da ordem em expansão, nos bairros Cidade Nova, Bahia, Palheiral, Estação Experimental e outros, onde se acumulavam exilados dos seringais, das colocações, de grupos ribeirinhos.

Desses bairros, à margem de qualquer equipamento urbano, garantias sociais ou obrigações trabalhistas, assim como dos mais elementares direitos – “a carteira de trabalho é uma instituição relativamente recente no Acre” –, saíram os portadores de novas profissões: marreteiros e engraxates, lavadeiras, domésticas, diaristas e demais sobreviventes em fronteiras da prostituição.

Acompanhando outros deslocamentos de moradores de Rio Branco, atraídos por um aparelho novo na região – a televisão –, *Varadouro* acompanhou outras faces de mudanças vividas no Acre dos anos 70, quando espaços de convivência e troca de experiências – “o papinho de após a janta” –, foram comprimidos pela presença da Rede Amazônica de Televisão. Ligada à Rede Globo, conectou os acreanos a versões sulistas de problemas nacionais e internacionais, em detrimento dos locais, quando “ali e agora” estavam em jogo questões decisivas²⁰.

Além ufanismo de agentes comprometidos com noções de desenvolvimento; de tecnicismo de cifras, estatísticas e projeções de programas formulados para Amazônia por agentes do centro-sul, associados a grupos internacionais; preservando memórias e experiências de seringueiros, castanheiros, posseiros, peões, caboclos, índios, enfim, homens e mulheres comuns, vivenciando a continua deterioração de relações de trabalho e de vida cotidianas no Acre, *Varadouro* contém registros de percepções relacionadas ao sentir injunções de desequilíbrios ambientais, sociais, culturais, políticos.

Como focos de resistência e lutas contra as investidas de concentração de terras, riquezas e poderes na Amazônia acreana vieram do interior da floresta, seus editores acompanharam iniciativas, discussões e proposições de trabalhadores extrativistas do Acre, que não só pegaram em seus terçados, facões e espingardas – enquanto instrumentos de trabalho²¹ –, para estratégias de empate às desapropriações, desmatamentos,

20 Varadouro, n. 2, julho 1977.

21 Na operação “pega fazendeiro” dos seringueiros do Seringal Guanabara, tendo saído

desmanches de seus modos de vida e trabalho. Ainda resguardaram expressões e raciocínios de trabalhadores da floresta na luta por suas terras, costumes e relações com as matas, de onde advinham suas experiências sócio-culturais e faziam-se cidadãos portadores de direitos e reivindicações.

Do interior de suas culturas, de onde também foram ameaçados de expropriações – quando sulistas e seus prepostos fizeram circular ideias que ignorantes, indolentes, improdutivos, seringueiros e demais trabalhadores extrativistas eram impróprios para o progresso e o futuro da Amazônia.

Explorados e escravizados por dívidas, seringueiros e trabalhadores extrativistas sempre questionaram as formas de disciplina a que estavam submetidos, acionando meios de burlar suas prescrições. Construíam várias táticas para enfrentar a cadeia de patrões – seringalistas, comerciantes, aviadores, regatões. Era a borracha que não vendiam ao barracão, mas a outros; era a fuga do seringal, deixando para trás as dívidas, era a tocaia para matar patrões e seus agentes. Com a intensificação das queimadas de seus roçados e casas, expulsões sem indenizações, as transgressões isoladas e eventuais cederam lugar a mobilizações comunitariamente organizadas. De “trazer rolos de pau e fincar estacas a fim de entupir a pista de pouso”²² dos aviões do sul, assim como seus tripulantes entupiam suas estradas de seringa e fechavam seus varadouros; de montar operações “pega fazendeiro” para levá-los à justiça a fim de se comprometerem a não invadirem áreas de seringueiros, passaram a organizar empates. Reuniam 60, 100, 150 e 300 seringueiros – que caminhavam na mata vários quilômetros e ficavam fora de casa por semanas – para defender espaços de companheiros em perigo, colocando-se diante das foices e motosserras, desmontando acampamentos de peões contratados para derrubada da mata e forçando-os a se retirarem de posses de seringueiros.

Nas regiões acreanas onde ocorreram desativações de empresas seringalistas tradicionais, como Xapuri, Brasília, Assis Brasil, os

com suas espingardas, após o movimento, discutindo se era certo ou errado pegar em armas, argumentaram: “A arma de caça é a companheira do seringueiro na mata, quando ele sai de casa pega tão espontaneamente na espingarda como o burguês pega a carteira”. Varadouro, n. 17, dezembro 1979.

22 Varadouro, n. 17, dezembro 1979.

confrontos manifestaram-se em empates, organização de Sindicatos de Trabalhadores Rurais e formulação de alternativas para os seringueiros e a preservação da floresta. Como as terras vendidas aos empresários do sul estavam ocupadas por trabalhadores que ali sempre viveram, enquanto muitos foram expulsos, outros resistiram. Da resistência nasceu o seringueiro liberto, autônomo, que produz e vende borracha por conta própria, sem sujeitar-se a patrões, barracões e casas de aviamento. Alguns passaram a ter título de propriedade, outros se tornaram posseiros²³.

As mobilizações em curso no Acre, desde então, constituíram-se na confluência de revoltas pela subsistência e sobrevivência cultural-ambiental, com lutas pela autonomia de povos e grupos sociais oprimidos, como se apreende na trajetória e testemunhos de seus protagonistas. Para entendermos o significado dos empates e o sentido que seringueiros autônomos atribuíram à defesa de suas árvores, importa acompanhar seus depoimentos, como o de Raimundo Mendes a jornalistas de *Varadouro*, após participar de empate contra a atuação da Bourbon, no Seringal de Nazaré: “nós achamos certo agir desse jeito, porque por parte das autoridades já esperamos demais...Vendo a necessidade de permanecer na terra com a seringa, a castanha, *que são nossa segunda mãe*, temos que tomar nossas medidas. Se não for assim, vamos ficar mais miseráveis ainda”²⁴.

Vivendo não só da seringueira, como da castanheira e outros extrativismos, de onde retiram parte considerável do sustento familiar através do leite – que consomem com jerimum, pão de milho e macaxeira – e do óleo para cozinhar; sem esquecer vantagens de comercialização da castanha, que, por ser livre do barracão, permite desapertos e o acesso a bens disponíveis, os trabalhadores extrativistas mantêm relações diretas e vitais com a natureza circundante. Como argumentou Francisco Vieira de Azevedo, que, trabalhando há 30 anos com castanha, vivenciava a queda de 40% de sua produção, desde que “iniciou a depredação das terras do Acre: a castanheira e a seringueira são como se fossem *nossas mães*. Quando nossos pais vieram do nordeste para cá, tiraram delas o sustento. Foi com leite de castanha que nos criaram. Foi com leite de seringa que nos vestiram”²⁵.

23 Varadouro, n. 22, julho 1981.

24 Varadouro, n. 19, maio de 1980.

25 Varadouro, n. 10, junho 1978, grifos nossos.

Nas representações da seringueira e da castanheira enquanto mães – símbolos de vida e fontes geradoras de nutrientes – emergem entre aqueles trabalhadores na floresta mais que relações de subjetividade com a natureza, bens em comum com os quais formaram comunidades. Com suas árvores e outros seres da floresta, forjaram relações comunitárias entre si e seu meio ambiente. Enquanto fontes matriciais cotidianas, com quem compartilharam vida, trabalho, sentir/pensar, alimentando suas tradições e valores, fazendo parte de seus modos ser e estar na mata. Em suas experiências de trabalho nos seringais acreanos, constituíram laços de parceria, compartilhando culturas daqueles trabalhadores e povos da floresta.

Importa considerar que aquelas árvores só assumem seu sentido provedor enquanto partes da mata. Quando uma área é desmatada e queimada, ou cercada de pastagens, por mais que seringueiras e a castanheiras sejam poupadas, perdem seu vigor produtivo/nutritivo e seu sentido sócio-cultural. No dizer daqueles trabalhadores, umas secam devido ao fogo, outras passam anos sem produzir; situação que se agrava no caso da castanheira, pois quando “fica em campo livre” tende a cair prematuramente, pois o solo é frágil para sustentar seu enorme peso. Só na floresta, em meio a outras árvores e circuitos produtivos, tais problemas são resolvidos “com ajuda de outras árvores e da vegetação que a circunda, equilibrando-a e aumentando suas possibilidades de sobrevivências”²⁶. Isoladas, aquelas “mães” perdem sua identidade, como trabalhadores extrativistas em centros urbanos do Acre.

No alerta aos que concordaram em vender suas colocações para fazendeiros, Varadouro insistia que “a terra é nossa fonte de vida... Na hora em que você transforma sua fonte de vida em dinheiro é a mesma coisa que pegar água numa vertente, encher o vaso e depois tapar a vertente. A mesma coisa é o seringueiro, o acreano que pega sua posse e vende (...) fica sem sua sobrevivência e se escraviza”²⁷. Em crítica aos que venderam suas colocações, explicita-se o envolvimento intenso e direto com a terra, com a floresta, reconhecendo que seringueiros e castanheiros fazem parte da mata e que degradação das matas significa deteriorar suas condições de vida, resultando em formas de sua escravização. Nesses

26 Varadouro, n. 10, junho 1978.

27 Varadouro, n. 19, maio de 1980.

termos, a questão proposta pelos seringueiros das regiões mais afetadas era empatar ou tornar-se peão, bóia fria, diarista, marginalizado no campo ou na cidade.

Ah! seu doutor
vai tudo tremer e balançar
mas a mata não vai mais dirrubá
com a nossa união
vamu tudo empatá²⁸

Respalando, divulgando e registrando tais mobilizações e formulações de alternativas para a variedade de modos de vida – ou seja culturas, tradições, tempos, espaços, relações – ameaçados no Acre, *Varadouro* acolheu suas linguagens e empatou seu esquecimento, imprimindo redes de memórias à margem da história oficial, enquanto circulou no Acre.

Acompanhando suas estratégias de luta e organizações através de seus depoimentos e documentos – como diretrizes, planejamentos de uso ou projetos de lei alcançados por suas entidades de representação –, onde expunham seus princípios, formas de ação, opções, conquistas e impasses, centramos atenções em seus diálogos e injunções cultura/natureza. Em seus registros são perceptíveis indícios de seus costumes e valores, como opções de desenvolvimento sustentável e ocupação da Amazônia que foram articulando. Sem pretenderem retornar a relações anteriores, aqueles trabalhadores extrativistas em vivências comunitárias com a mata e seus segredos, encaminharam-se a ordem social norteadas por parâmetros cooperativos, ultrapassando perfis empresariais, seringueiros, marcados por isolamento, exploração e endividamentos contínuos.

Em meio a suas mobilizações projetaram possibilidades de superação do universo empresarial, atuando com o mutirão, o empate, sindicato e cooperativa – de onde “surge uma proposta de criação de reserva extrativista”. Nessa trajetória, memorizada em depoimento de Chico Mendes, está contida ofensiva daqueles trabalhadores frente às políticas do governo e de grandes fazendeiros, que “é deixar o seringueiro em total miséria, no meio da mata, para que ele desestimele e venha para cidade”. Com as cooperativas, no final dos anos 1970, e as reservas extra-

28 Contracapa de Varadouro, n. 22, junho 1981, na comemoração de 5 de junho, dia mundial do meio ambiente.

tivistas, propostas desde meados da década de 80,

nós passamos a ter uma alternativa econômica para justificar nossa luta contra o desmatamento. (...) Descobrimos que para se garantir o futuro da Amazônia era necessário criar a figura da reserva extrativista como forma de preservar a Amazônia, mas como proposta econômica ao mesmo tempo. (...) Nos entendemos, os seringueiros entendem, que a Amazônia não pode se transformar num santuário intocável. Por outro lado, entendemos, também, que há uma necessidade muito urgente de evitar o desmatamento. (...) Com a reserva extrativista queremos que as terras sejam da União e que sejam de usufruto dos seringueiros ou dos trabalhadores que nela habitam, pois não são extrativistas só os seringueiros²⁹.

Com “uma proposta para produzir”, seringueiros organizados fizeram frente a projetos governamentais pautados em políticas de especulação e concentração da terra, colonização e produção com base em empresas agropastoris, consorciadas para explorações predatórias de culturas e naturezas na Amazonia. A contraposição de proposta fundada em relações de produção preservadoras de equilíbrios culturais e ambientais alcançou maior explicitação e contornos, com organização do Conselho Nacional Seringueiro (1985), em Encontro em Brasília, configurando nas reservas extrativistas projeto alternativo, em relações cultura/natureza no Acre.

No confronto destes projetos, com suas estratégias de empate, trabalhadores extrativistas organizados tinham conseguido, no final de 1980, impedir que mais de 1.200.000 ha de floresta fossem destruídos e contavam as primeiras conquistas em termos de reservas extrativistas. Como a do Seringal Cachoeira e outras áreas ricas em maciços de castanhas, seringueiras e espécies de madeira-de-lei, apontando para a viabilidade de suas opções onde vivem concentrações de seringueiros. Ainda alcançaram uma aliança de povos da floresta, na medida em que foram propostas conjuntas de índios, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos e outros trabalhadores rurais e florestais até então envolvidos em confrontações. Também carregavam perdas irrepará-

29 Grzybowiski, O testamento do homem da floresta, Chico Mendes por ele mesmo, 1989, pp. 24, 55-56.

veis, como as mortes de Wilsom Pinheiro, Chico Mendes e muitos outros empenhados nessa lutas.

Com o assassinato de Chico Mendes, as reservas extrativistas ganharam espaços nas mídias e popularidade entre outros setores sociais, culminando em 1992 com a criação da Reserva Extrativista Chico Mendes – 970.570 hectares, incluindo 19 seringais entre os municípios de Xapuri, Brasília, Assis Brasil, Rio Branco e Sena Madureira –, colocando outras questões em pauta para não perderem suas características básicas.

Ações, argumentações, proposições destes habitantes da floresta amazônica no Acre, formuladas para viabilizar suas alternativas de preservação do meio ambiente, ao constituírem-se como trabalhadores extrativistas comportam questionamentos à dicotomia “sociedade” e “natureza”, advindas desde teóricos do Iluminismo, conforme Raymond Williams.³⁰ O mesmo Williams que, em *O campo e a cidade*, contestando o “caráter progressista do capitalismo e, dentro dele, da urbanização e da modernização social”, criticou “a celebração irrefletida do domínio – poder, eficiência, produção do homem sobre a natureza –, como se a exploração dos recursos naturais pudesse ser separada da concomitante exploração dos homens.”³¹

Apreendendo a historicidade que foi constituindo o “tecido inteiriço das naturezas-culturas”, conforme Bruno Latour³², Williams, ainda referindo-se à Inglaterra do século XVIII, trouxe argumentações que apontam primórdios da modernidade/colonialidade³³ ao captar novas atitudes em relação aos usos da terra em primórdios da modernidade. Na dinâmica de práticas sociais e perspectivas ideológicas que sustentaram rearticulações entre proprietários, arrendatários, trabalhadores, percebeu a transformação da terra em “oportunidade de investimento, que traria um lucro muito maior”. Nesta concepção de uso da terra: “as relações sociais que constituíam obstáculos a essa forma de modernização começaram a ser gradualmente destruídas, por vezes de forma impiedosa”³⁴.

Estas reflexões possibilitam melhor compreendermos o em-

30 Williams, R. *Marxismo e literatura*, 1979, p. 25.

31 Williams, R. *O campo e a cidade na história e na literatura*, 1989, p. 58.

32 Latour, B. *Jamais fomos modernos*, 1994, p. 12.

33 Cf. coletivo *modernidad/colonialidad/decolonialidad em Latino América*, em Castro-Gomes e Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007; Mignolo, *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos, pensamento liminar*, BH: Ed. UFMG, 2003.

34 Williams, *O campo e a cidade*, 1989, p. 89.

penho de E. P. Thompson em abordar a concomitância do fazer-se das relações sociais na socialização da natureza, questões que perpassam toda sua obra, mas que podem ser bem apreendidas em “Tempo, disciplina do trabalho e capitalismo industrial”. Texto em que acompanhou, na historicidade de relações capitalistas, a construção social da noção de tempo cronológico – marcado e “medido como meio de exploração do trabalho”³⁵ pelas engrenagens do relógio –, em oposição a um tempo da natureza, vivenciado em costumes e tradições de povos e grupos sociais constituídos em culturas alheias a tais relações de produção. Nessa análise da formulação de uma concepção de tempo histórico dividido e valorizado em torno de práticas de trabalho patronalmente reguladas que, instituindo-se em processos de conflitos e negociações, foram sendo disciplinadas até por mecanismos técnicos de fragmentação e recomposição dos movimentos da natureza, Thompson focaliza a emergência e usos sociais de instrumentos da cultura material capitalista. Sem perder de vista que a projeção desta cultura material está associada a transformações nas percepções e sensibilidades, reconstituindo a natureza humana.

Nessa história ocidental das concepções de natureza também são significativas as reflexões de Walter Benjamin, tanto em suas considerações sobre a historicidade das percepções humanas, quando analisa o manuseio de recursos técnicos cinematográficos; como em suas argumentações “Sobre o conceito de história”. Contrapondo-se às perspectivas de história “progressista” dos social-democratas da República de Weimar e do historicismo positivista, discutiu as noções de um tempo abstrato, homogêneo e vazio de experiências históricas. Na crítica à imagem eterna do passado e de futuros pautados no progresso, que abriram espaço aos fascismos, argumentou: “Ao conceito corrompido de trabalho corresponde o conceito complementar de uma natureza, que segundo Dietzgen, ‘está ali, grátis’. Seu interesse se dirige apenas aos progressos da dominação da natureza, e não aos retrocessos na organização da sociedade”³⁶.

Articulando relações de trabalho degradantes a modos predatórios de apropriação da natureza, Benjamin já questionara a concepção de natureza como um dado, alheio e externo a modos de vida e práticas

35 Em seus últimos escritos, na introdução a *Costumes em Comum*, 1998, Thompson comentou que, em séculos anteriores, o termo “costumes”, usado para expressar o que, então, se chamava cultura, era a “segunda natureza do homem”.

36 Cf. Benjamin, *Sobre o conceito de História*, 1987, p. 228.

de trabalho. Essas injunções trabalho e natureza, analisadas em suas reflexões em torno do desenvolvimento histórico de percepções humanas na utilização de instrumentos e equipamentos em seus modos de vida, trabalho, lazer, adensam a concepção benjaminiana de natureza e traduzem como vivenciou as contradições cultura e natureza no advento do nazismo.

No sentido de novas atitudes, percepções, sensibilidades que fizeram parte das relações de povos e grupos sociais com o mundo natural, em diferentes períodos, importa reter com Leach que a “ideia de natureza como pólo oposto à cultura é, com efeito, em si mesma, um produto cultural. O conteúdo efetivo da ‘ideia de natureza’ muda à medida que se percorre o mapa geográfico, na mesma proporção em que muda a própria natureza.”³⁷

Nessa discussão, ainda são importantes as pesquisas e abordagens mais recentes de Keith Thomas e Alain Corbin. Em seu pioneiro *O homem e o mundo animal*, Keith Thomas explicita que

a observação do mundo da natureza envolve a utilização de categorias mentais com que nós, os observadores, classificamos e ordenamos a massa de fenômenos ao nosso redor, a qual de outra forma permaneceria incompreensível; é sabido que, uma vez aprendidas estas categorias, passa a ser bastante difícil ver o mundo de outra maneira. O sistema de classificação dominante toma posse de nós, moldando nossa percepção e, desse modo, nosso comportamento³⁸.

Daí estudar movimentos e procedimentos que representaram a separação e/ou aproximação da sociedade humana e da natureza, articulando as formas de olhar e conviver com a natureza e seus impactos sobre a percepção dos indivíduos. Analisando relações dos homens com as naturezas, na Inglaterra dos anos que fundaram a modernidade, em que “civilização humana era uma expressão virtualmente sinônima de conquista da natureza” e “o controle do homem sobre a natureza era o ideal conscientemente proclamado dos primeiros cientistas modernos”, Thomas questiona ideias de que no passado os homens tiveram “uma atitude mais simpática” com a natureza³⁹. Com documentação que permitiu apre-

37 Leach, *Natureza/cultura*, 1985, p. 78.

38 Thomas, *O homem e o mundo animal*, 1988, p. 62.

39 Thomas, *O homem e o mundo animal*, 1988, pp. 31/34 e 235. “Hoje em dia, quando as matas

ender a historicidade de intolerâncias, afinidades e novas sensibilidades de ingleses em suas relações com animais, plantas, matas e outros povos e grupos sociais, contribuiu expressivamente para pensarmos as complexas e contraditórias relações cultura e natureza.

Na historiografia francesa, também sustentado em vasta pesquisa, os originais estudos de Alain Corbin a respeito da “paisagem sonora” em aldeias francesas do século XIX⁴⁰ e de novas sensibilidades aos sons e percepções da vida contemporânea, vêm ampliando possibilidades de compreender injunções cultura e natureza. Em entrevista a Sant’Anna, comentando seu estudo em torno de Pinagot – um desconhecido fabricante de tamancos no século XIX –, Corbin explicitou sua preocupação “em conhecer os sistemas de apreciação do mundo, inclusive em relação aos animais e vegetais, (...) interessei-me em historicizar a paisagem sonora daquele mundo, a sensibilidade tátil de Pinagot e as suas visões de floresta”, de onde retirava a madeira para os tamancos⁴¹.

Nesse voltar atenções para novas atitudes, mensurações do tempo, percepções, sensibilidades, mais do que problematizações da dicotomia cultura e natureza, acompanhamos questionamentos a concepções de história que não levaram em consideração a historicidade das naturezas e culturas, das sensibilidades e percepções humanas no fazer-se das relações sociais.

No Brasil, pesquisas e publicações relativas às interações cultura/natureza ganharam destaque, a exemplo dos estudos de Carlos Rodrigues Brandão, voltados para “investigação e análise de sistemas cognitivos de compreensão da lógica da natureza e de formas culturais de apropriação ética e tecnológica do meio ambiente”⁴²; e de Carlos Walter Gonçalves que, “com a visão de mundo de seringueiros, caboclos, retireiros, pescadores, mulheres quebradeiras de coco de babaçu, populações negras remanescentes de quilombos, gaúchos bem e mal sucedidos, camponeses das mais variadas origens, habitantes das periferias de cidades”,

encolheram a menos da metade do espaço deixado ao desenvolvimento urbano, nossa atitude é muito diferente: consideramos que é melhor plantar árvores que derruba-las. É no início do período moderno que repousam as origens dessa nova atitude (...) o surgimento de uma atitude mais simpática para com (...) a preservação de árvores.”

40 Corbin, *Les cloches de la terre*, 1994 e *Le monde retrouv   de Louis-François Pinagot*, 1998.

41 Sant’anna, *Uma história quase impossível*, 1999, pp. 207/213.

42 Brandão, coordenador do projeto “Homem, Saber e Natureza – Hosana”, financiado pela FAPESP, 1992/95, Cf. *Temáticas*. Campinas, 4 (7), jan/jun. 1996 e Brandão, *Somos os águas puras*, 1994.

problematizam “como a cultura ocidental dominante construiu pares de classificação da realidade, como esse entre natureza e cultura, em que o primeiro termo é um objeto passivo a ser dominado e o segundo termo é o sujeito ativo”⁴³.

Permeadas por essas questões, são significativas as considerações de Laymert Garcia dos Santos, que há alguns anos vem estudando culturas da floresta e mantendo contatos com lideranças indígenas e seus povos. Entrevistado sobre o final do espaço natural nesta passagem de milênio, Laymert retomou as injunções cultura e natureza, enfatizando:

Eu não diria que ele está acabando como espaço natural. Pois ele ainda existe. Todavia sua existência é retrabalhada e inscrita numa dinâmica que não tem mais nada a ver com a dinâmica natural. Trata-se de um espaço que aparentemente continua o mesmo mas que não é mais o mesmo, pois suas determinações vêm de fora, do artifício⁴⁴.

Nas intervenções sobre ou com a natureza, dominando-a ou trazendo-a ao campo dos diálogos e dos direitos, a partir de apropriações ou interações e comunicações com o meio ambiente, grupos sociais e habitantes da Amazônia acreana entraram em confronto com políticas governamentais que provocaram desequilíbrios sócio-ambientais, desajustando modos de viver e de ser da região. Para aprofundarmos nossa compreensão dessas lutas pela defesa da floresta e dos modos de viver e trabalhar que se constituíram em seus espaços, importa termos presente as questões historicamente formuladas em torno das relações cultura e natureza e “o princípio de que a compreensão do ambiente se obtém somente através da experiência, ou seja, passando pela cultura, em vez de ser algo implícito na natureza”⁴⁵. Essa perspectiva de compreensão de natureza atravessada pela experiência/cultura abarca as argumentações acima pontuadas e alcança expressão síntese na formulação de que “a natureza não pode ser nunca uma espécie de dado primeiro, original, anterior ao homem, mas uma natureza já ‘culturalizada’, enformada pela cultura.”⁴⁶

Com respaldo nessas considerações, vem à tona a complexidade dos confrontos que se desenvolveram no Acre, não só em torno

43 Porto-Gonçalves, Amazônia, Amazônias, Contexto, 2001.

44 Sant’anna e Khoury, Biodiversidade, sociodiversidade e exclusão, 1999, pp. 261/268.

45 Leach, op. cit., p. 98.

46 Greimas e Coutés, Dicionário de Semiótica, 1989, p. 112.

de interesses, mas acerca de valores⁴⁷. Se as manifestações iniciais dos empates e a formulação de proposta alternativa para o Acre – as reservas extrativistas –, colocaram na cena pública projetos enraizados em divergências sobre o viver na/da floresta, trabalhadores e povos da floresta também explicitaram conflitos engendrados por diferenciadas concepções de relações cultura versus natureza.

Tendo trazido para o debate dimensões históricas da emergência e do tratamento dessas relações em literatura comprometida em discutir seus desdobramentos e efeitos, voltamos a focalizar contingências desse confronto com o olhar voltado para tradições, experiências, costumes fundados em injunções históricas cultura/natureza na Amazônia. Perpassados por estranhamentos culturais e jogos de poderes nas estratégias em luta, podemos diversificar nossa compreensão sobre relações que povos e trabalhadores extrativistas mantêm com a floresta e seus habitantes. Como analisou Carlos Teixeira, estudioso dessas relações na Amazônia de Rondônia,

esse agrupamento originalmente nordestino estabeleceu com a mata vínculos tão profundos que só às sociedades indígenas foram dados a conhecer. Eles conhecem a mata em minúcias, desde os lugares mais discretos onde sabem encontrar certo tipo de cipó que lhes sacia a sede até aqueles mais recônditos, onde nesses tempos difíceis de desmatamento sabem encontrar a caça que lhes dá alimento. É a mata, portanto, e não o rio, o elemento pelo qual o seringueiro articula a sua linguagem e elabora as categorias do seu pensamento⁴⁸.

Considerando que essas relações natureza/cultura constituíram-se conflituosamente, ao longo de várias gerações em que, para extração do látex e das provisões cotidianas, trabalhadores de diversas localidades brasileiras fizeram-se seringueiros, interessa acompanhar indícios de como foram construídas as prescrições e históricas formas de domínio de seringalistas e sua disseminada rede de poderes e coações⁴⁹.

47 Sobre o significado desta forma de compreensão das lutas sociais, cf. Thompson, *A miséria da teoria*, 1981.

48 Teixeira, *Seringueiros e colonos em Rondônia*, 1997, p. 55.

49 Sobre as tensas e conflituosas relações nos seringais ver Albuquerque, *Trabalhadores do Muru*, 2005 e Espaço, cultura, trabalho e violência no Vale do Juruá – Acre, 2001; Esteves, *Do “manso” ao guardião da floresta*, Edufac, 2010; Basílio, op. cit.; Rocha, op. cit.; Zanon, *Os seringueiros*, 1979.

Entre os vários instrumentos de controle dos trabalhadores, ganham destaque, Regulamentos com que proprietários de seringais ordenaram procedimentos de trabalho em suas empresas seringalistas. Segundo esses regulamentos – o corte da árvore só deve ser feito a partir de 1,60 cm de altura, o comprimento do corte devia ser de 0,17 cm, respeitando uma distância de 0,5 cm entre os cortes e de 0,60 cm entre uma arreação (área de corte)e outra – entre os proprietários vigorava um forte interesse em proteger as árvores que lhes forneciam seu poder e riqueza, chegando a ser nomeados fiscais para controlar as formas de uso das seringueiras⁵⁰. Chama a atenção que, em Regulamento de 1934, dos Seringais de Octávio Reis, encontramos, em relação às seringueiras, referências semelhantes a dos seringueiros/castanheiros contemporâneos

Dou aqui o sistema do corte para a extração do leite da hevea-ouro (seringueira), árvore-mãe. Mãe devemos chamar-lhe porque é a árvore amiga do homem. Com o seu leite alimentam-se milhares e milhares de famílias que vivem da borracha. Proporciona tantas facilidades a seringueira, que quem se habitua viver alimentado do seu leite não se acostuma mais a outro qualquer serviço, porque encontra-se feliz o seringueiro extraíndo o leite e vivendo em contínuo contato com as fertilidades da natureza⁵¹.

Todavia, a partir de determinadas páginas desse Regulamento foi-se explicitando uma relação diferente entre patrões e trabalhadores extrativistas frente às seringueiras, na medida em que as considerações em torno de bons tratos para com as árvores representavam relações amistosas com os proprietários, além de ausência de castigos.

Portanto, devemos ter carinho para com a seringueira que nos proporciona tantos dias felizes e não sejais ingratos, senhores extratores, para com a árvore bendita que vos proporciona um trabalho remunerador, que vos livra do chicote do capataz, que faz do extrator senhor de si próprio. (...) Merecendo a estima do patrão que trata o bom produtor como um de seus melhores amigos⁵².

50 Teixeira, op. cit., pp. 47/48.

51 Seringais de Octávio Reis, “Regulamento interno para 1934 e anos seguintes, até nova deliberação.” Editora Livraria Escolar de Porto de Oliveira e Cia., Pará. Apud Rocha, op. cit., pp. 130/154.

52 Seringais de Octávio Reis, “Regulamento interno para 1934 e anos seguintes, até nova

Distintos relacionamentos e representações da floresta e seus seres marcam a sociedade seringueira constituída na Amazônia acreana, permitindo compreender as divergências de posturas entre seringueiros e seringalistas frente às políticas governamentais para a região desde o final dos anos 1960. No avesso de concepções e intervenções de empresários seringalistas, valores e práticas de seringueiros e trabalhadores extrativistas, explicitados nas resistências e negociações frente às políticas de desmatamento da Amazônia, possibilitam perceber que nas experiências para sobreviverem na floresta, sob o jugo patronal, estão enraizadas tradições e costumes que lhes permitiram constituir formas de convivência com uma natureza hostil. Vivenciando ritmos, tempos, espaços e dinâmicas de vida da mata, lograram promover intercâmbios e formas de entre-ajuda com seus seres. Mais do que domesticarem plantas, árvores e animais, na produção de resinas, essências, óleos, substâncias medicinais e alimentos – que hoje configuram a biodiversidade da região –, integraram-se ao meio ambiente e experimentaram formas de inserção homem/natureza a partir de cultura que retira da floresta seu próprio ser, relacionando seus corpos e imaginários a tradições, costumes, percepções, crenças, mitos, sensibilidades oriundos de confrontos e ajustes para sobrevivência na mata.

Torna-se compreensível que nas regiões do Acre onde ocorreram desativações de empresas seringalistas tradicionais, articulando defesa dos modos de vida, de trabalho e do meio ambiente, seringueiros, extrativistas e indígenas imprimiram aos seus movimentos dimensões de preservação que adquirem significados próprios, porque traduzem o seu dia a dia na floresta, suas relações com a natureza e dizem respeito às suas culturas, experiências de trabalho e de lutas, assim como ao seu “fazer-se” enquanto sujeitos históricos.

Expressando uma alternativa viável e diferenciada de reforma agrária produzida por seringueiros, extrativistas e povos da mata, a Resex resultou de vivências históricas de habitantes da floresta. Das relações entre si, com a rede de padrões e o meio ambiente, reinventaram seus modos de ser e criaram formas de organização e de luta pela terra e seus recursos. Suas formulações em torno de reservas extrativistas cons-

deliberação.” Editora Livraria Escolar de Porto de Oliveira e Cia., Pará. Apud Rocha, op, cit., pp. 130/154.

tituem-se em opção de desenvolvimento sustentável⁵³, radicada em suas experiências com a floresta permeadas por redes disciplinares patronais.

Considerando com Hermetes Araújo, que “As formas contemporâneas do poder resultam das relações que os homens estabelecem entre eles e com a natureza”⁵⁴, podemos dimensionar o significado das lutas travadas em torno das Resex e a contribuição de estudos relacionados à discussão e divulgação de desafios vivenciados cotidianamente pelos sujeitos envolvidos em sua realização histórica. Como proposta gestada por experiências de habitantes da floresta em defesa de seus territórios, valores, tradições, as reservas extrativistas entraram na vida pública com expressivo perfil de suas culturas.

Após o III Encontro Nacional do CNS (1992), a estratégia das Resex ganhou contornos mais definidos e maiores explicitações enquanto proposta de desenvolvimento sustentado que,

refere-se ao processo de evolução histórica, na qual a exploração dos recursos, a direção dos investimentos, a orientação do desenvolvimento tecnológico e as mudanças institucionais devem progredir na busca de um equilíbrio dinâmico, reforçando o potencial presente e futuro no meio ambiente, suporte das atividades econômicas e sociais das populações agro-extrativistas, a fim de melhor atender às suas aspirações e necessidades, respeitando a evolução de seus perfis culturais⁵⁵.

Frente às formas de desenvolvimento em expansão na Amazônia, onde as relações entre homens e natureza estavam fundamentadas na lógica da produção capitalista e em critérios economicistas, a perspectiva dos extrativistas representados pelo CNS originou-se de uma concepção onde desenvolvimento significa garantia das condições de preservação das áreas que ocupam, respeito por suas culturas e por suas racionalidades nos usos tradicionais dos recursos naturais.

Concebidas por valores de habitantes da floresta secularmente dominados por relações sociais excludentes, as reservas extrativistas contêm e expressam seus diálogos e intercâmbios com a natureza, tra-

53 As restrições à expressão “desenvolvimento sustentável” podem ser encontradas em Hobsbawm, Sobre História, 1998 e Boff, Ecologia, 1995.

54 Araújo, Tecnociência e cultura, 1998, p. 13.

55 Diretrizes para um Programa de Reservas Extrativistas para Amazônia, CNS, s/d, p. 1.

zendo à tona suas normas, moral e relações com a floresta, cultivadas no tenso convívio com a mata no período de tutela dos patrões, barracões e casas de aviamento. Tanto no projeto e nas regulamentações, como no “Estatuto da Reserva Chico Mendes” (1992), os planos de uso da terra e de seus recursos estão pautados por padrões de conduta e por sensibilidades inerentes a experiências de povos da floresta, como se apreende das decisões de uma Assembleia dos Moradores da Reserva Chico Mendes:

os Sindicatos de Trabalhadores Rurais, em conjunto com o Conselho Nacional Seringueiro, Associações e Cooperativas, administrarão os recursos naturais no seu interior; limitando o desmatamento a 5% da área da reserva; sugerem que estes 5% sejam utilizados em partes iguais para atividades agropecuárias e outras complementares; e proíbem que os animais selvagens, assim seus reprodutores, sejam comercializados⁵⁶.

Essas perspectivas ainda aparecem quando, regulamentando a posse da terra nas Resex e a responsabilidade dos seringueiros por suas “estradas de seringa” e castanheiras, definem

Cada família só poderá ter uma colocação e será considerada colocação uma unidade com o mínimo de duas estradas de seringa. É proibido a partir da homologação deste documento usar estradas de outras colocações. As estradas devem pertencer às respectivas colocações.

O uso das estradas de seringa será feito conforme as práticas tradicionais, obedecendo-se ao limite de 50 dias anuais de corte por estrada e de dois dias semanais por estrada, sendo vedado cortar danificando o lenho...

É facultado o uso de palmeiras para cobertura de casas, bem como a coleta de frutos das palmeiras⁵⁷.

Mesmo nas especificações sobre os roçados e nas disposições sobre áreas de uso comum nas reservas, como rios, lagos, varadouros,

56 Diretrizes para um Programa de Reservas Extrativistas para Amazônia, CNS, s/d, p. 3.

57 Cf. Plano de Utilização da Reserva Extrativista Chico Mendes – Acre, 1995, pp. 24/25. Antes da publicação deste Plano de Utilização, apresentado por Rafael Pinzón Rueda, Chefe do Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT), foi produzido um “Plano de Uso da Reserva Chico Mendes”, em 1992, que acredita-se serviu de base para as discussões preliminares a respeito das formas de organização das reservas extrativistas.

praias e barrancos, prevalecem seus princípios, na medida que “deverão ser mantidas e conservadas pela comunidade, respeitando a tradição dos moradores”⁵⁸.

O risco de desmatamentos ou usos não condizentes com a frágil base de recursos naturais da região levou o CNS a optar por uma forma de posse da terra que não impedisse a fragmentação das colocações. Assim, o próprio conceito de propriedade medida em hectares, introduzido na Amazônia com as fazendas, foi abandonado em função da prioridade ao espaço das colocações para regularizar a propriedade nas Reservas Extrativistas. Regulamentados os aspectos jurídicos e institucionais, definiram a forma de ocupação e de gestão do espaço, na medida em que a concessão não poderia ser feita a indivíduos. Os trabalhadores extrativistas optaram pela organização, em cada reserva, de associações de moradores, que se tornaram as concessionárias do direito de uso cedido pelo Estado. As associações passaram a ser, também, responsáveis pela gestão das áreas e pelo controle sobre a utilização dos recursos.⁵⁹ Em seus postulados, a categoria fundante é a relação homem-natureza, onde a

reprodução é concebida como uma troca entre os homens e os demais habitantes naturais da floresta – não como uma produção de bens sociais a partir de uma matéria informe. As culturas das populações agro-extrativistas, desde esta perspectiva de Reforma Agrária e Desenvolvimento Sustentável, vêm a natureza como parte da sociedade⁶⁰.

A emergência dessa sensibilidade para ultrapassar as formas históricas de apropriação, utilização e civilização da natureza, assim como dessa percepção de interações sociedade/natureza culturalmente engendradas entre trabalhadores da floresta, advém de relações que esses habitantes da Amazônia estabeleceram entre si e com a natureza desde suas insurgências contra formas de dominação e produção até então experimentadas. Ao tornarem-se realidade política, pelo seu reconhecimento por parte do Programa Nacional de Reforma Agrária e do Programa Na-

58 Cf. Plano de Uso da Reserva Chico Mendes, Acre, 1992.

59 Pelo decreto n. 98.897/90, as resex foram definidas como espaços territoriais especialmente protegidos para uso sustentável dos recursos naturais e em benefício das populações extrativistas. A Resex passou a ser conceituada como área de propriedade da União em concessão de uso, por período não inferior a 60 anos.

60 Diretrizes para um Programa de Reservas Extrativistas na Amazônia. CNS, s/d., p. I I, grifos nossos.

cional de Meio Ambiente⁶¹, as Resex devem ser entendidas como parte da luta pela reforma agrária no Brasil, tendo sido concebidas para encaminhar conflitos pela terra no contexto da Amazônia acreana, a partir de valores, normas, costumes e tradições de habitantes da floresta.

Enfrentando o modelo tradicional de assentamento em lotes agrícolas padronizados, levado a região por políticas governamentais de ocupação dos “espaços vazios da Amazônia”, que não consideraram as formas de ser e de estar na região por parte de seus tradicionais habitantes, nem as especificidades do meio ambiente da floresta, as Resex trouxeram propostas de utilização coletiva da terra. Em sua concepção foi prevista “ainda a junção entre a questão fundiária e a questão agro-ecológica, propondo novos critérios no apossamento da terra, centrados no uso sustentável dos recursos naturais”⁶². Com essas proposições, as Resex caracterizaram-se por pretender assegurar uma ocupação/produção que minimizasse a degradação do meio ambiente, a instabilidade social e o desenraizamento cultural. Como ressaltaram seus articuladores, isso “leva a considerações não apenas econômicas, mas política, social, ética e ecológica”, uma vez que confrontam, “com esses parâmetros, o modelo homogeneizador do sistema atual que implica a destruição sistemática das esferas de autonomia e de autodeterminação”⁶³. A Reserva extrativista definiu um território, um espaço e uma forma de regularizar o acesso a ele. Não definiu, porém, o tipo exclusivo da economia a ser desenvolvida, embora procurasse estabelecer uma condicionalidade: a sustentabilidade. “A grande peculiaridade dessa proposta é a reconciliação que permite entre desenvolvimento, conservação do meio ambiente e equidade social”⁶⁴.

As Resex foram consideradas reservas de desenvolvimento sustentado porque as atividades econômicas baseadas na extração de produtos da floresta, na agricultura, na criação de animais domésticos, assim como na industrialização desses produtos, “podem ser desenvolvi-

61 “As reservas extrativistas nasceram com a portaria do INCRA de julho de 1987 que criou a figura de “assentamento extrativista” para regularizar a situação fundiária de seringueiros e ribeirinhos que ocupavam antigos seringais. Como o conceito de assentamento não se aplicava a áreas ocupadas, às vezes por quase um século, por famílias locais, e percebendo-se o caráter conservacionista da proposta, as reservas extrativistas foram criadas como unidade especial de conservação no âmbito do IBAMA.” Amigos da Terra e Grupo de Trabalho Amazônico. Políticas Públicas Coerentes. Para uma Amazônia Sustentável, 1996, p. 137.

62 Diretrizes para um Programa de Reservas Extrativistas na Amazônia, s/d., p. 9.

63 Diretrizes para um Programa de Reservas Extrativistas na Amazônia, s/d., p. 10.

64 Allegretti, Reservas extrativistas: parâmetros para uma política de desenvolvimento sustentável na Amazônia, 1994, p. 20.

das desde que atendam a critérios de sustentabilidade e retorno social”⁶⁵. Convivendo com dificuldades e obstáculos que recolocam, continuamente, a viabilidade dessa alternativa de reforma agrária e desenvolvimento sustentável, procuramos, através dos desafios vivenciados, apreender questões sociais e ambientais em jogo na região do Acre.

Nos anos 1990, a prática das reservas mudou rapidamente em função de problemas que apareceram no seu cotidiano, no escoamento da produção, nas instabilidades dos mercados, nas dificuldades dos sistemas de exploração da floresta, constituindo em opção que se concretizaria na medida em que os problemas de seu fazer-se fossem assumidos e encaminhadas estratégias para enfrentá-los. Suas formas de estabilidade passaram a ser postas e repostas no dia a dia, sua viabilidade passou a depender de processos de longo prazo e não apenas da regularização fundiária.

Lutas do passado se refazem em tempos presentes, em cotidianos carregados de obstáculos e entraves de toda ordem, retardando e dificultando avançar em contextos onde imaginários de desenvolvimento sustentável desmoronaram, enquanto outras dificuldades emergem, até mesmo com criminalização de práticas tradicionais, quando propostas previam conjugações entre novas técnicas e tradições seculares em contatos e atualizações contínuas. Mesmo com muitos desgastes, lideranças seringueiras continuam debatendo problemas e promessas, sem abrir mão de ideários de Resex.

Referências

- ALBUQUERQUE, G. R. **Espaço, cultura, trabalho e violência no Vale do Juruá – Acre**. São Paulo: PUC-SP, 2001 (Tese de Doutorado).
- ALBUQUERQUE, G. R. **Trabalhadores do Muru: o rio das cigarras**. Rio Branco (AC): Edufac, 2005.
- ALLEGRETTI, M. H. “Reservas extrativistas: parâmetros para uma política de desenvolvimento sustentável na Amazônia”, In: ARNT, R. (Org.). **O destino da floresta**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- AMIGOS DA TERRA E GRUPO DE TRABALHO AMAZÔNICO. **Políticas Públicas Coerentes Para uma Amazônia Sustentável**, 1996.
- AQUINO, T. V.; IGLESIAS, M. P. **Kaxinawá do Rio Jordão**. Rio Branco (AC): Comissão Pró-Índio do Acre, 1992.
- BASÍLIO, S. T. C. **Seringueiros de Xapuri na luta pela terra e defesa da floresta**. São Paulo: PUC-SP, 1992 (Dissertação de Mestrado).

65 Allegretti, Reservas extrativistas: parâmetros para uma política de desenvolvimento sustentável na Amazônia, 1994, p. 20.

- BENJAMIN, W. "Teses sobre o conceito de História", In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política** (obras Escolhidas, vol. I). 3. ed., São Paulo (SP): Brasiliense, 1987.
- BOFF, L. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. São Paulo (SP): Ática, 1995.
- BRANDÃO, C. R. **Somos as águas puras**. Campinas (SP): Papirus, 1994.
- CONSELHO NACIONAL DOS SERINGUEIROS. **Diretrizes para um Programa de Reservas Extrativistas para Amazônia**, CNS, s/d.
- CORBIN, A. **Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot**. Sur les traces d'un inconnu (1798-1876). Paris: Flammarion, 1998.
- CORBIN, A. **Les cloches de la terre: paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX siècle**. Paris: Albin Michel, 1994.
- ESTEVES, B. M. G. **Do "manso" ao guardião da floresta**. Rio Branco (AC): Edufac, 2010.
- GREIMAS, J.; COUTÉS, J. **Dicionário de Semiótica**. São Paulo (SP): Cultrix, 1989.
- GRZYBOWSKI, C. (Org.). **O testamento do homem da floresta, Chico Mendes por ele mesmo**. Rio de Janeiro (RJ): FASE, RJ, 1989.
- INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE. **Plano de Utilização da Reserva Extrativista Chico Mendes – Acre**. Brasília (DF): IBAMA/CNPT, 1995.
- KUCINSKI, B. **Jornalistas e revolucionários nos tempos da imprensa alternativa**. São Paulo (SP): Scritta Editorial, 1991.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. São Paulo (SP): Editora 34, 1994.
- LEACH, E. "Natureza/cultura", In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, n. 5 "Anthopos-Homem", 1985.
- PORTO-GONÇALVES, C.W. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo (SP): Contexto, 2001.
- ROCHA, A. C. **Trabalho e dominação nos seringais do Acre**. São Paulo (SP): PUC-SP, 1998 (Dissertação de Mestrado).
- SANT'ANNA, D. "Uma história quase impossível - Entrevista com Alain Corbin", In: **Projeto História**. São Paulo (SP): Educ, n. 19, 1999, pp. 207/213.
- SANT'ANNA, D. e KHOURY, Y. "Biodiversidade, sociodiversidade e exclusão - Entrevista com Laymer Garcia dos Santos", In: **Projeto História**. São Paulo (SP): Educ, n. 18, 1999, pp. 261/268.
- SOUZA, C. A. A. **Varadouros da Liberdade: empates no modo de vida dos seringueiros de Brasília**. São Paulo (SP): PUC-SP, 1996 (Tese de Doutorado).
- TEIXEIRA, C. C. "Seringueiros e colonos em Rondônia: formas de vida, modificações ecológicas e visões de natureza", In: **Revista Margem**. São Paulo (SP): Educ, n. 6, 1997.
- THOMAS, K. **O Homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo (SP): Cia das Letras, 1988.
- THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros – uma**

crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro (RJ): Zahar, 1981.
THOMPSON, E. P. **Costumes em comum:** estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo (SP): Cia das Letras, 1998.
WILLIAMS, R. **Marxismo e Literatura.** Rio de Janeiro (RJ): Zahar, 1979.
WILLIAMS, R. O campo e a cidade na história e na literatura. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1989.
ZANONI, M.A. **Os Seringueiros – Estudo de caso em Seringal Nativo no Acre.** Brasília (DF): UnB, 1979 (Dissertação de Mestrado).

MARIA ANTONIETA ANTONACCI

Doutora em História Econômica (USP, 1986)
Professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Estudos Pós-Graduados em História.

CURRÍCULO DO ÓCIO



Algumas questões são preliminares à elaboração do verbete ora apresentado: O *Currículo do Ócio* é o currículo em que a qualidade do conhecimento socializado é mais importante que a quantidade, isto é, trata-se de um currículo não contaminado pelo ritmo da economia global, condicionado ao alcance de competências e habilidades fundadas em pragmatismos neotecnicistas a serviço da preparação de mão de obra para o mercado. Ao contrário, é um currículo organizado considerando o tempo como elemento imprescindível para o exercício da reflexão; um currículo que reforça a condição de humanidade do homem como produtor de cultura; que considera o tempo como aliado para que alunos e professores possam pensar demoradamente sobre os temas que lhes afetam, possam se deter em leituras que fundamentem suas práticas, possam observar e ouvir cuidadosamente as pessoas e a natureza, apreciar as artes, experimentar o erro e o acerto; possam escrever e apagar ou desdizer o que disseram antes; possam fragmentar os saberes, desconstruir lógicas, intercambiar as ciências e metaforizar o mundo. Somente na presença da experiência dessas situações, no reconhecimento da importância do bom uso do tempo para a reflexão e criação é possível afirmar o *currículo do ócio* e a formação de homens em seu sentido ampliado.

Nosso interesse por esse conceito emergiu de situações do fazer profissional como professora de currículo na articulação com o ensino, pesquisa, observação atenta dos cotidianos que nos cercam e de nossa formação acadêmica. Nossas experiências no ensino, atuando especialmente em cursos de formação de professores para a Educação Básica, vem nos desafiando para o árduo exercício de conciliação do tempo pedagógico com o tempo cronológico. São disciplinas com cargas horárias que não cabem no semestre, ementas e conteúdos de ensino que requerem maior tempo e condições para serem trabalhos de modo a resultar em

um ensino aprendizagem significativos e a constante sensação de falta de tempo em meio à intensificação do trabalho docente e discente.

As políticas educacionais formuladas nos últimos tempos atendem aos paradigmas neotecnistas e encontram solo fértil no chão das escolas graças à perda gradativa da busca ontológica dos conceitos e teorizações com os quais se expressam. Pesquisadores como Frigotto, Duarte, Saviani, Freitas, Macedo, Ponce, Moraes e Sguissard se dedicam a analisar tais políticas e identificam nas propostas de governos, nos planos educacionais e na análise do trabalho docente uma arquitetura teórica constituída por uma linguagem muito própria e sedutora. Os prefixos ganham centralidade e as desinências parecem ficar a margem das análises teóricas. Fala-se de policognição e polivalência ocultando-se a polifonia desses termos. Regulação, privatização e terceirização são conceitos apresentados como neutros e necessários à manutenção de uma dada hegemonia educacional.

Nessa arquitetura linguística, é possível perceber uma apropriação de termos produzidos em contextos não escolares que são inseridos na teorização educacional em uma tentativa de torná-la supostamente mais atrativa. Conceitos como: otimização do tempo escolar, aprendizagem significativa, epistemologia da prática, sociedade do conhecimento e capital humano passam a configurar nas teorias e nos planos educacionais, nos documentos curriculares e no trabalho docente sem a devida compreensão ontológica.

Nas ponderações de Sguissard, palavras como “qualidade” e “competência” requerem uma análise que “perscrute os interesses e contradições em jogo na sua origem, evolução e consolidação, pois são termos polissêmicos, ou **camaleônicos**, que mimetizam significados e cores do contexto que os produz ou que condiciona sua existência”.¹

O mesmo podemos asseverar em relação aos conceitos de competência, excelência, produtividade e otimização do tempo. Na busca incansável pela otimização do tempo,

A vivência da temporalidade tem se caracterizado por um sempre estar veloz e volatilmente de passagem, caracterizando um não-estar, que impossibilita a reflexão e a consciência da história. Essa concepção expressa-se pelo gesto

1 Sguissard, A universidade brasileira no século XXI, 2009, p. 274

apressado e pelo sentimento de passar para um futuro imediato, vazio de utopias. O presente não é valorizado como fonte de experiências humanas significativas. É vivido despidido de conteúdos do passado e da perspectiva de futuro projetado. É presente ensimesmado.²

Na esteira de Ponce analisamos que tanto alunos quanto professores encontram-se esvaziados de utopias. Para agravar tal situação as tecnologias que, em princípio, poderiam contribuir com processos emancipatórios, têm condicionado comportamentos humanos uma vez que mensagens de *WhatsApp* e *e-mails* precisam ser respondidas imediatamente, o *face-book* e o *twitter* requerem “alimentação” e atualização e o *google* os estimula a retirada de dúvidas de modo rápido e superficial. Tudo isso os impulsionam ao isolamento.

Nossos estudos no campo do currículo nos colocaram em contato com conceitos como: *currículo oculto*, desenvolvido inicialmente por Philip Jackson, em 1968, no livro *Life in Classroom*, em que o autor afirma: “a utilização do elogio e do poder que se combinam para dar um sabor distinto à vida de sala de aula coletivamente formam um currículo oculto a que cada estudante (e cada professor deve dominar se quiser se dar bem na escola”. Tal posição revela uma perspectiva funcionalista do currículo na medida em que as características estruturais da sala de aula (relações de autoridade, organização espacial, distribuição do tempo e os padrões de recompensa e castigos) são vistas como responsáveis por ensinar mais que os conteúdos explícitos. Conceito que mais tarde ganhou novo enfoque a partir de teóricos críticos como Bowles e Gentis, ao elaboram a teoria da correspondência entre as relações sociais que se estabelece na escola e local de trabalho. A escola, por meio do currículo, ensina as crianças e jovens das classes subordinadas a conformar-se aos papéis subalternos nas relações sociais de produção.

Tomaz Tadeu da Silva, em *Documentos de identidades*, resume a noção de currículo oculto do seguinte modo:

O currículo oculto é constituído por todos aqueles aspectos do ambiente escolar que, sem fazer parte do currículo oficial, explícito, contribuem, de forma implícita, para aprendizagens sociais relevantes. [...] O que se aprende no

2 Ponce, O tempo no mundo contemporâneo, 2016, p. 4.

currículo oculto são fundamentalmente atitudes, comportamentos, valores e orientações que permitem que crianças e jovens se ajustem da forma mais conveniente às estruturas e as pautas de funcionamento consideradas injustas e antidemocráticas, portanto indesejáveis, da sociedade capitalista.³

Se no final da década de 60 do século XX e ao longo dos anos 80 do mesmo século, a inquietação dos educadores críticos se voltavam para aqueles elementos que não estavam explícitos no currículo, hoje as preocupações se voltam para as razões ocultas da hegemonização do currículo via instâncias e agentes bastante questionáveis quanto às suas intenções.

Posteriormente, tivemos contato com a obra *Currículo: uma reflexão sobre a prática*, de autoria de José Gimeno Sacristán que a partir do capítulo cinco dedica-se a apresentar os conceitos de “currículo prescrito, currículo apresentado aos professores, currículo modelado pelos professores, currículo em ação e currículo avaliado”.⁴ Sob inspiração dessa leitura e observando a existência de diferentes conceitos de currículo, a partir de uma leitura do contexto educacional atual, nos sentimos instigadas a desenvolver o conceito de *Currículo do Ócio*.⁵

Em nossas atividades de pesquisa, nas experiências com orientação de trabalhos de Iniciação a Pesquisa – IC, Trabalhos de Conclusão de Cursos – TCC e Dissertações de Mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras e também ao de Educação da Universidade Federal do Acre – UFAC, recorrentemente, orientamos pesquisas de avaliação de trabalhos que tomam o tempo como categoria de análise.

Nas atividades de extensão, realizadas durante os anos 2010-2013, desenvolvemos três projetos voltados ao campo do currículo: 1) Círculos epistemológicos sobre currículo. Nesse projeto foram discutidos temas emergentes do currículo na contemporaneidade, tais como: a ampliação dos conteúdos e a diminuição do tempo na configuração dos currículos; 2) O papel dos professores na construção de currículos para a

3 Silva, Documentos de identidade, 2011.

4 Sacristán, Currículo, 2000.

5 Conceito inicialmente apresentado em comunicação ao VII Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental, organizado pelo Programa de Pós Graduação em Letras: Linguagem e Identidade da UFAC, no ano de 2013. No mesmo ano, apresentamos no jornal do Sindicato dos Professores da UFAC um artigo de opinião sobre esse mesmo conceito.

infância acreana. Projeto que teve como objetivo a identificação, análise e reflexão das orientações e práticas curriculares presentes na educação infantil e séries iniciais do ensino fundamental de cinco escolas do município de Rio Branco. A idéia que nos moveu para realizá-lo foi a de contribuir na afirmação e construção da autonomia dos professores que participaram do projeto a construção de currículos e da formação de duas alunas do Curso de Pedagogia da UFAC na construção de currículos e na vivência de um ensino articulado com a pesquisa e extensão. Esse projeto foi realizado de modo inter e transdisciplinar por meio de círculos epistemológicos coordenados por professores do Centro de Educação, Letras e Artes nas áreas de políticas públicas, currículo, didática, ensino de Português, Matemática, História, Geografia, Ciências e Artes tendo como fundamentação teórica autores comprometidos com uma pedagogia emancipadora, tais como: Freire, Gramsci, e Giroux; 3) Projeto “Tempo de que fazer?”. Inspirado no poema de Paulo Freire “Canção óbvia”, que nos apresenta o conceito de “tempo de que fazer” caracterizando-o como um tempo de esperança, advindo do verbo esperar, tempo de ação e não de acomodação ou de espera vá. Este projeto foi desenvolvido junto à comunidade do Bairro Caladinho, na periferia de Rio Branco, Acre. A perspectiva assumida foi de contribuir na afirmação e construção da autonomia e protagonismo dos moradores desse bairro em sua intervenção local na construção de currículos para as escolas dos bairros do entorno, uma vez que não havia escolas no Caladinho. O foco também se deu em torno da escrita da história do bairro a partir da memória de seus moradores, especialmente, das mulheres.⁶

É fato, que em meio ao ensino, pesquisa, extensão e militância em torno do currículo, formulamos o conceito de *Currículo do Ócio*.

Escola, currículo e ócio

O ócio não é o nada fazer? Estar ocioso não significa estar sem ter o quê fazer? Ficar em estado de inércia? Na perspectiva de nada fazer, a “vagabundagem” integraria o currículo escolar? Há quem queira

6 Maiores informações sobre esse projeto podem ser encontradas no Artigo de nossa autoria intitulado: Projeto tempo de que fazer: caladinhas que gritam. Publicado na revista Leitura. Teoria & Prática, v. 1, p. 1473-1477, 2012. Importante esclarecer que em 2012 o Congresso de Leitura – COLE lançou como tema: “O mundo grita. Escuta?” Nós escutamos e mediante a escrita do referido artigo tentamos fazer com que o mundo ouvisse também o grito das mulheres do bairro Caladinho. Algumas não gritavam, urravam mediante a prisão de seus filhos e esposos, a queima

legitimar uma idéia dessa natureza? Em resposta a essas indagações diríamos que sim. Que tais questões concernentes ao currículo do ócio são passíveis de reflexões e podem trazer contribuições ao debate e às pesquisas educacionais, sobretudo, primando pelo aniquilamento do discurso da aparente e controversa unanimidade.

Aqueles que observam os movimentos intergeracionais podem identificar a existência de choques e conflitos entre gerações em que se colocam adultos que, em função do tempo social por eles vivido, da formação que tiveram, das energias que dispõem a serviço da produtividade e da maturidade que alcançaram, não conseguem fazer uso do ócio do mesmo modo que os adolescentes. Mas a questão não é a padronização de condutas entre adolescentes e adultos. O problema é que tanto os adolescentes quanto os adultos não sabem como lidar com o ócio de modo a problematizá-lo e ressignificá-lo, a ponto de torná-lo favorável à formação humana e não seu adversário. Nessa “empreitada”, a escola, por meio de sua organização e operacionalização curricular tem um papel singular.

Branca Jurema Ponce afirma que os currículos se encontram contaminados pelo ritmo da economia global e pela busca de resultados em rankings nacionais e internacionais, tornando o cotidiano escolar veloz e imediatista, que privilegia um tempo esvaziado de reflexão.⁷

A partir do interessante paradoxo presente no significante escola, que deriva de *scholé*, palavra grega que designa “lugar do ócio”, destacamos que se estabelece uma relação necessária entre escola e ócio. Não ao ócio como sinônimo de desocupação, do ato de não fazer nada ou da condição de preguiça assumida pelo indivíduo. Pelo contrário, de acordo com os gregos, o ócio é o tempo necessário para o desenvolvimento da reflexão (*reflectere*) e da capacidade de pensar, de dobrar-se sobre si mesmo. E esse permanente e dialético exercício do *reflectere*, de estar aqui e lá ao mesmo tempo – como a imagem refletida no espelho – é que permite ao *homo sapiens* transcender e transcender-se, unindo *philo* e *shofia*, ampliando os campos do saber, suas possibilidades de conhecer e

de suas casas por membros de gangues e concomitantemente gritavam pela presença do Estado na assistência sanitária, à saúde, à educação e, principalmente, na regularização e documentação de suas casas.

7 Ponce, O tempo no mundo contemporâneo, 2016.

transformar a natureza.

Como a aprendizagem não é inata, lhe é inerente a capacidade de pensar e é esta capacidade que nos distingue dos outros animais, que nos coloca como ser que tem consciência (*com-S-ciência*) da sua ignorância, que sabe que não sabe, mas que pode saber infinitamente, daí o papel fundamental da educação formal e do ócio que ampliam a capacidade de conhecer do ser humano.

Para que o pensamento se amplie cada vez mais por meio de elaborações mentais, é importante o tempo livre que se transfigura em tempo produtivo. Tempo tão necessário para brotar a pergunta, o questionamento e a reflexão.⁸ Na perspectiva de que o conhecimento é provisório, as perguntas são mais importantes que as respostas. Na contramão do tempo eminentemente racional, o ócio propicia e amplia as possibilidades de perguntas que, assim como as inúmeras alternativas de respostas para um mesmo problema, não são absolutas, nem definitivas, mas históricas e culturalmente situadas.

Desse modo, o homem contemporâneo vive um paradoxo. Carece do tempo como aliado, não como inimigo. Necessita estar com o tempo na condição de sujeito e não sob ele, na condição de objeto. Perspectiva contrária ao que se manifesta nestes dias considerados pós-modernos. Dias regidos por um *tempo tarefeiro* que não permite o refletir demorado e o identificar da intencionalidade das ações empreendidas. Tempo saturado de agoras,⁹ de imediatismos exacerbados, de *contatos sem rostos*.¹⁰ E essas *consequências da modernidade* precisam ser ressignificadas, não naturalizadas. Nesse sentido, o currículo não pode estar preso aos ditames do mercado, na instabilidade do “tira e bota” de disciplinas conforme suas exigências.

O homem se submete ao *tempo* propagado como *dinheiro* e, na roda viva da produtividade, uma minoria adquire muitas posses mas, por vezes, esse mesmo homem carece de si mesmo, sobretudo quando vivencia muito mais a sua falta de humanidade ou usa indevidamente sua força e sua inteligência, submetendo-se à perda de sua dimensão e de sua condição de humano. Nesse sentido, o currículo do ócio está diretamente relacionado ao modo como os homens organizam seu tempo. Tempo este,

8 Cortella; Casadei, O que é a Pergunta? 2008.

9 Benjamin, Sobre o conceito de história, 1987.

10 Giddens, Consequências da modernidade, 1991

em boa parte, passado nas escolas.

O ócio em diferentes modelos de sociedade

Discutir o lugar do ócio, na constituição do currículo, significa refletir sobre alguns modelos de sociedades, a função social da escola nestas sociedades e, paradoxalmente, a manutenção de algumas utopias.

A sociedade burguesa ou moderna, nascedouro da escola como instituição de ensino, surgiu a partir do desenvolvimento e das transformações que marcaram o declínio da sociedade feudal. Nessa forma de organização, balizada pelo poder demarcado pela propriedade da terra, dominava a economia de subsistência que se caracterizava por uma produção voltada para o atendimento das necessidades básicas de consumo.

A transição do feudalismo para o capitalismo é marcada pelo ter, em detrimento do ser, e seu desenvolvimento impulsionou a geração sistemática de excedentes, intensificando o comércio, o que acabou por determinar a organização do próprio processo de produção especificamente voltado para a troca. Desse modo, inicia-se a sociedade capitalista ou burguesa que, por se originar em função do comércio, é também chamada de sociedade de mercado.

Na sociedade capitalista, inversamente ao que ocorria na sociedade feudal, a troca determina o consumo. Portanto, o eixo do processo produtivo desloca-se do campo para a cidade e da agricultura para a indústria, convertendo-se o saber científico, antes considerado de caráter espiritual/intelectual, em objeto material de geração de empregos e salários, como se a razão única da aquisição de saber fosse a produção, o mercado, o lucro e os salários.

Nesse novo paradigma de sociedade, rompem-se os laços naturais e fortalecem-se os laços sociais produzidos pelos próprios homens. Em consequência, a organização social passa a reger-se pelo direito positivo (sociedade contratual) e não mais pelo direito natural ou consuetudinário.

Conforme postula Cury, colocava-se aí a equação que desembocaria na necessidade de escolas pautadas em formas deliberadas e sistemáticas de produção de conhecimentos, isto é, institucionalizadas, o que fez com que, na sociedade moderna, a escola assumisse como fun-

ção principal a formação de mão de obra supostamente legitimada para esse fim.¹¹ O deslocamento do eixo do processo produtivo do campo para a cidade e da agricultura para a indústria provoca o deslocamento do eixo do processo cultural do saber espontâneo, assistemático para o saber metódico, sistemático, científico. Em consequência, o eixo do processo educativo também se desloca das formas difusas, identificadas com o próprio processo de produção da existência, para formas específicas e institucionalizadas, identificadas com a função social da escola. Portanto, nem de longe caberia o ócio nesse paradigma de escolarização. Antes, ele precisaria ser negado, combatido e, em seu lugar, destacado um misto de formação cultural ampla com elementos da cultura do desempenho pautado na defesa da produtividade e da eficiência.

O papel da escola em uma sociedade pós-moderna

E a sociedade pós-moderna? Como se caracteriza e que papel nela se destina à educação? Alguns esforços de compreensão podem vislumbrar possibilidades de respostas a essas questões, mas, faz-se mister o estabelecimento de bases conceituais que permitam situar a sociedade contemporânea como sociedade globalizada e da informação. Sacristán a caracteriza como uma sociedade movida por antagonismos que reforçam as desigualdades entre indivíduos, grupos e países, que desregula os mercados, enfraquece democracias, fortalece conservadorismos e desvaloriza o papel do Estado em vários setores, inclusive na educação. Para este autor, assim para Lênin, o Estado é compreendido não como uma construção teórica, mas como categoria histórica e, sobretudo, como força política prática de dominação, que firma sua existência a partir de condições históricas determinadas, que não se confunde como uma imposição de forças exteriores à sociedade, como um *produto da sociedade* e não como uma força que se coloca *acima da sociedade*, muito embora, o Estado burguês encontre subterfúgios para forjar-se como “acima da sociedade”, como se tivesse o fim único amenizar os conflitos e se pautasse, sempre, nos limites da “ordem”, ignorando as condições históricas de cada contexto e a incessante luta de classes, por vezes tão mascarada pela suposta sociedade da informação.¹²

11 Cury, Sistema Nacional de Educação, 2008.

12 Sacristán, A educação que ainda é possível, 2007; Lênin, O Estado e a revolução, 2007.

Sobre esse paradigma de sociedade, Tedesco analisa que a ruptura dos vínculos tradicionais de solidariedade, provocada pelo processo de globalização gera novas formas de exclusão, de solidão e de marginalidade.¹³

Nessa sociedade,

os professores e a profissionalização docente estão presos em um triângulo de interesses e imposições concomitantes: 1) ser catalisadores da sociedade do conhecimento e de toda oportunidade de prosperidade que ela promete trazer; 2) ser elemento de resistência à sociedade do conhecimento e a todos os riscos e ameaças à igualdade, à comunidade e à vida pública; 3) ser vítimas da sociedade do conhecimento em um mundo onde o aumento das expectativas em relação à educação é contrabalanceado com soluções padronizadas, oferecidas com custo mínimo.¹⁴

Desvincular-se desse triângulo de interesses denota não ser uma tarefa fácil para quem concebe ou executa currículos. Há uma arena de disputa que se inicia no texto oficial das políticas curriculares, expande-se no currículo em execução e se *recontextualiza* no currículo real, onde o jogo de interesses ganha força nos discursos pedagógicos e dilemas impostos pela heterogeneidade do próprio currículo – que é planejável, mas não é controlável – e da sociedade do conhecimento.¹⁵ Afinal, nas palavras de Sacristán, o planejamento de ensino, tal como “o currículo, é como uma partitura: representa a música, mas não é a música”. É na execução e na avaliação do planejado que toda intenção se concretiza.¹⁶

As formas de associação e de expressão de setores excluídos dessa sociedade, por vezes, tendem a apoiar-se em valores de intolerância, de discriminação, de exacerbação de particularismos e de imposição de políticas centralizadoras e direcionadoras de currículo como o caso do Enem, além da proliferação de pesquisas e estudos sobre temáticas regionalizadas e particularizadas sem a devida articulação com a totalidade.

A educação, nesse contexto, também modifica seu papel, uma

13 Tedesco, Os fenômenos de segregação e exclusão social na sociedade do conhecimento, 2002.

14 Pimenta; Anastasiou, Docência no ensino superior, 2008, p. 188.

15 Bernstein, A estruturação do discurso pedagógico, 1996.

16 Sacristán, A educação que ainda é possível, 2007.

vez que, por um lado será a variável mais importante que permitirá entrar ou ficar fora do círculo no qual se definem e se realizam as atividades socialmente mais significativas. Por outro, é necessário educar-se ao longo de toda a vida para poder responder às demandas cada vez mais variáveis do mundo produtivo. Incluindo-se aí, propositivamente, os mecanismos de aprendizagem informal e o saber lidar com o ócio.

A escola, a organização do tempo e a ressignificação do conhecimento

E a escola? Como lida com a organização do tempo escolar e com a ressignificação do conhecimento? Como nem todo conhecimento, acumulado pela humanidade, cabe no tempo escolar, a escola seleciona a cultura que integrará o currículo escolar em função do tempo que o aluno nela permanece. O tipo de conhecimento privilegiado, como digno de ser socializado, como conhecimento válido para fins de ensino é selecionado e legitimado mediante um processo de disputas ideológicas permanentes entre sujeitos de diferentes gerações.

Há, ainda, outra questão polêmica sobre essa temática. Diz respeito à diferença entre conhecimento e informação e suas relações com o saber. Para essa discussão, recorremos a Charlot, reportando-se a Monteil e Schlanger, que estabelece relações entre informação, conhecimento e saber: “O conhecimento é o resultado de uma experiência pessoal, ligada à atividade de um sujeito provido de qualidades afetivo-cognitivas; como tal é intransmissível, está sob a primazia da subjetividade”.¹⁷ Assim, tanto a informação, quanto o saber estão sob a primazia da objetividade, podendo, por isso, ser armazenados, estocados, inclusive em um banco de dados. O saber, no entanto, distingue-se da informação, porque traz a marca da apropriação pelo sujeito e, portanto, aproxima-se da noção de conhecimento. Ainda segundo Charlot, “não há saber senão para um sujeito”, porque implica relação consigo mesmo e com os outros, em atividade deste sujeito; e, em segundo, “não há saber em si mesmo”.¹⁸

O ato de aprender carrega um sentido mais amplo que o saber. Saber muitas coisas e de naturezas diversas pode assumir um sentido restrito na medida em que não requer maiores elaborações mentais. Diz

17 Charlot, Da relação com o saber, 2000, p. 61.

18 Charlot, Da relação com o saber, 2000, pp. 62-63.

respeito a um conteúdo que, embora requeira um exercício intelectual, trata-se de uma aquisição mecânica ou, pelo menos, uma atividade inerente ao cotidiano, como por exemplo, aprender a nadar, andar de bicicleta, manusear um aparelho ou outras formas de saber vinculadas ao imediato.

Importa, pois, não se confundir os diversos objetos do aprender, que implicam diferentes tipos de atividades do sujeito e suas relações com o saber, enquanto relação epistêmica. O termo aprender é mais amplo porque implica considerar, além da dimensão de um sujeito que tem saber e que se dedica à sua busca como um sujeito epistêmico que tem uma compreensão do social. Essa relação se estabelece com o saber e com o aprender no contexto de um determinado ambiente social, sob formas e condições históricas.

Depreendemos dessas análises que o conhecimento se dá mediante um processo mais dinâmico e contextual que a informação e o saber, razão pela qual as escolas podem assumir o compromisso ético e pedagógico de oferecer todas as possibilidades para que os estudantes conquistem o conhecimento sobre as ‘coisas do mundo’, instigá-los com propostas desafiadoras e significativas, incentivá-los a procurar respostas para suas próprias questões e confrontá-las ao saber sistematizado veiculado na escola, comparando-as de modo a abstrair respostas mais elaboradas que, de fato, possam instrumentalizá-los para uma atuação social mais plena. Assim, os estudantes entenderão que as suas descobertas intelectuais e suas ideias têm importância.

Partindo desse pressuposto, é fundamental que a escola encoraje os alunos a valorizarem o que pensam, criam e realizam, potencializando assim, a curiosidade em relação às diferentes áreas do conhecimento e, familiarizando-os progressivamente com as questões da linguagem, matemática, física, biologia, química, tecnologia, arte, cultura, filosofia, história e vida social no mundo complexo em que vivemos.

Nessa complexidade, o currículo se coloca não como um elemento de neutralidade científica, mas como um intenso processo de poder em disputa, pois define qual conhecimento ensinar, não sob a forma de um rol de conteúdos, mas como um instrumento definidor do ponto de partida e do ponto de chegada. Ao definir o currículo como espaço de poder, como campo de lutas e como espaço político, põe-se em discussão

a relação entre currículo, cultura e cotidiano. Isso implica discutir e definir que conhecimentos são válidos para uma determinada sociedade. Nessa linha de pensamento, postula Young:

Ao usar a palavra “conhecimento” em termos gerais, considero útil fazer uma distinção entre duas ideias: “conhecimento dos poderosos” e “conhecimento poderoso”. O “conhecimento dos poderosos” é definido por quem detém o conhecimento. Historicamente e mesmo hoje em dia, quando pensamos na distribuição do acesso à universidade, aqueles com maior poder na sociedade são os que têm acesso a certos tipos de conhecimento; é a esse que eu chamo de “conhecimento dos poderosos”. É compreensível que muitos críticos sociais do conhecimento escolar equiparem o conhecimento escolar e o currículo ao “conhecimento dos poderosos”.¹⁹

Ao definir a que conhecimento os alunos terão acesso, as prescrições do currículo oficial não se parecem muito ou quase nada com o currículo em execução, pois a autonomia do professor também pode refletir-se em sua subversão. Este agente pode perceber a necessidade de a escola ressignificar o ócio, compreender e fazer uso das culturas não hegemônicas, num movimento de acolhida aos diferentes.

Nessa direção, a escola assume o papel de orientação dos alunos para trabalhar como “filtro” das informações que recebem via ócio, uma vez que parte dessas informações comporta conteúdos informativos, de caráter axiológico, que tanto podem colaborar para a construção de valores pautados pelo princípio da solidariedade e respeito ao outro e da partilha, quanto podem voltar-se para o individualismo e egoísmo e, num ponto mais extremo, para a barbárie.

A escola também se constitui em lugar de orientação de escolhas e afirmação do sujeito, na medida em que nela se constrói a percepção de que, por meio do ócio, é possível ter acesso tanto aos conhecimentos construtivos quanto destrutivos, cabendo-lhe ponderar sobre esses conhecimentos e seus desdobramentos formativos, sendo possível escolher com discernimento o que necessitará para se situar na complexidade do mundo contemporâneo, a partir do espaço social a ele circunscri-

19 Yung, Para que servem as escolas? 2007, p. 1294

to, sem, contudo, perder a dimensão de que existem conhecimentos com valor transcendental às fronteiras, tornando-os apreciáveis e necessários universalmente.

Segundo Frigotto, a escola é uma instituição social que, mediante sua prática no campo do conhecimento, dos valores, das atitudes e, mesmo por sua qualificação, articula determinados interesses e desarticula outros, na medida em que instrumentaliza os sujeitos que a ela recorrem a fazer escolhas conscientes e, conseqüentemente, emancipadoras.²⁰ No seu interior está a possibilidade da mudança, haja vista as lutas que nela são travadas, podendo servir tanto para a mudança de valores e perspectivas do viver humano, quanto pode contribuir para a marginalização do sujeito na medida em que o coloca à margem dos conhecimentos universalmente válidos. Isso implica negligenciar seu papel instrutivo. Portanto, pensar em um currículo do ócio significa repensar a função social da escola e o seu próprio papel, sua organização e os sujeitos que a compõem.

A escola contribui para a reprodução da ordem social.²¹ No entanto, ela também participa de sua transformação, às vezes intencionalmente. Em qualquer situação, o currículo do ócio se confronta com o currículo pretensamente hegemônico que mantém uma estrutura rígida de poder. O currículo do ócio contrapõe-se, ainda, à cultura escolar conservadora, posto que se trata de uma mudança de mentalidade, principalmente, em um contexto educacional marcado por crises estruturais e por permanentes conflitos de classes com interesses irreconciliáveis.

Retomando questões e apontando algumas possibilidades

Com este ensaio analisamos: 1) a função social da escola a partir de diferentes modelos de sociedade e em diferentes temporalidades; 2) as formas de uso do tempo empreendido pelas novas gerações em função da sociedade da informação e do conhecimento; e 3) a necessidade dos currículos serem organizados de modo a contemplar os saberes e conhecimentos originados no ócio.

Como produto do esforço empreendido, destacamos a necessidade das escolas, em suas organizações curriculares, considerarem o ócio como objeto não de negação, mas de ressignificação pela problematização, incorporando-o enquanto política e prática curricular necessária à

20 Frigotto, A nova e a velha faces da crise do capital e o labirinto dos referenciais teóricos, 2001.

21 Petitat, Produção da escola, produção da sociedade, 1994.

contemporaneidade, reconhecendo as transformações que se produzem no âmbito da família, dos movimentos sociais e dos meios de comunicação. Essas questões perpassam pelo currículo como um campo profícuo de poder em disputa e pela inclusão de aspectos das culturas não hegemônicas.

A lógica da produção e da subserviência tenta impor aos alunos expectativas negativas sobre o ócio e essa lógica opera-se, ideológica e sistematicamente, nas representações dos alunos sobre a função da escola. Nesse sentido, o principal elemento talvez nem seja a clivagem entre as classes sociais (note-se que se resolvessem os problemas de classe, a questão não estaria imediatamente resolvida), mas a relação que se estabelece entre culturas, linguagens e concepções de mundo em uma sociedade competitiva e produtivista. Na superação dessa lógica, o currículo do ócio representa um enfrentamento pedagógico e político necessário. Enfim, podemos também avaliar os sentidos que outros espaços/meios/tempos podem ter na e para a formação humana. E essa perspectiva ampla de formação humana é um investimento na emancipação dos alunos. A valorização do ócio poderá representar uma mudança na postura adulto-cêntrica, uma quebra de paradigmas que poderá desbancar o estereótipo do jovem *bon vivant*, irresponsável que permeia o imaginário adulto, sem que, com isto, estejamos descartando o valor institucional da educação escolarizada.

Referências

- ANASTASIOU, L. G. C. Desafios da construção curricular em visão integrativa: elementos para discussão. In: DALBEN, A. I. L. F. [et al] (Orgs.). **Convergências e tensões no campo da formação e do trabalho docente**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- ARROYO, M. G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. 2. ed., Petrópolis (RJ): Vozes, 2014.
- SEVERINO, A. J. **Educação, sujeito e história**. São Paulo: Olho D'Água, 2002.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política** (obras escolhidas, v.1). 3. ed., São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 222-232.
- BERNSTEIN, B. **A estruturação do discurso pedagógico: classe, códigos e controle**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CHARLOT, B. **Da relação com o saber: elementos para uma teoria**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.
- CORTELLA, M. S.; CASADEI, S. R. **O que é a Pergunta?** 4. ed., São Paulo:

Cortez, 2012.

CURY, C. R. J. Sistema Nacional de Educação: desafio para uma educação igualitária e federativa. In: **Educação e Sociedade**, v. 29, 2008, pp. 1187-1210.

DUARTE, N.; SAVIANI, D. A formação humana na perspectiva histórico-ontológica. In: **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 45. Campinas (SP): Autores Associados, 2010.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FREITAS, L. C. Os reformadores empresariais da educação: da desmoralização do magistério à destruição do sistema público de educação. In: **Educação & Sociedade**, v. 33, n. 119, abril-junior, 2012, pp. 379-404. Disponível em: <https://goo.gl/4Yw5Xa>.

FRIGOTTO, G. A nova e a velha faces da crise do capital e o labirinto dos referenciais teóricos. In: FRIGOTTO, G.; CIAVATTA, M. (Orgs.). **Teoria e educação no labirinto do capital**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2001, pp. 21-46.

FRIGOTTO, G. A produtividade da escola improdutiva. Um (re)exame das relações entre educação e estrutura econômico-social capitalista. 3. ed., São Paulo: Autores Associados, 1989.

FRIGOTTO, G. **Educação e a crise do capitalismo real**. 6. ed., São Paulo: Cortêz, 2010.

FRIGOTTO, G. Estruturas e sujeitos e os fundamentos da relação trabalho e educação. In: LOMBARDI, J. C.; SAVIANI, D.; SANFELICE, J. L. (Orgs.). **Capitalismo, trabalho e educação**. Campinas: Autores Associados, 2004, pp. 62-74.

FRIGOTTO, G. Novos fetiches mercantis da pseudo-teoria do capital humano no contexto do capitalismo tardio. In: FRIGOTTO, G. **Políticas públicas para educação básica no Brasil Contemporâneo**: limites e contradições. Juiz de Fora (MG): UFJF, 2011.

GIDDENS, A. **Consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

GIROUX, H.; MCLAREN, P. Formação do professor como uma esfera contrapública: a pedagogia radical como uma forma de política cultural. In: MOREIRA, A. F. B.; SILVA, T. T. (Orgs.). **Currículo, cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 1994, pp. 61-70.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 2. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

LÊNIN, V. I. **O Estado e a revolução**: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução. Tradução revista e anotada por Aristides Lobo. São Paulo: Centauro, 2007.

MACEDO, E. Base Nacional Curricular Comum: novas formas de sociabilidade produzindo sentidos para educação. In: **Revista e-Curriculum**. São Paulo, v. 12, n. 3, out/dez/2014, pp. 1530 – 1555. Disponível em: <https://goo.gl/DdXwNa>.

MACHADO, T. M. R. O Currículo do Ócio: da negação à resignificação. ALBUQUERQUE, G. R. [et al] (Orgs.). **Anais do VII Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Ocidental**: Diáspora Amazônicas. Rio

Branco (AC): Edufac, 2013.

MACHADO, T. M. R. Projeto tempo de que fazer: caladinhas que gritam. In: **Revista Leitura. Teoria & Prática**, v. 1, 2012, pp. 1473-1477.

MILIBAND, R. O Estado na sociedade capitalista. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Carlos Estevam Martins. In: **Política e sociedade**. São Paulo, Nacional, 1981-1983.

MORAES, M. C. M. A teoria tem consequências: indagações sobre o conhecimento no campo da educação. In: **Educação e Sociedade**, v. 30, n. 107, 2009, pp. 585-607. Disponível em: <https://goo.gl/Qrmbwww>. Acessado em 14.07.16

PETITAT, A. **Produção da escola, produção da sociedade**. Porto Alegre. Artes Médicas, 1994.

PIMENTA, S. G.; ANASTASIOU, L. G. C. **Docência no ensino superior**. São Paulo: Cortez, 2008.

PONCE, B. J. O tempo na construção da docência. In: **Anais do XII ENDIPE – Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino**. Conhecimento local e conhecimento universal: pesquisa, didática e ação docente. Curitiba: Champagnat, 2004.

PONCE, B. J. O Tempo no mundo contemporâneo: o tempo escolar e a justiça curricular. In: **Educação e Realidade** [online], v. 41, n.4, 2016, pp.1141-1160. Disponível em: <https://goo.gl/nkjkU>.

PONCE, Branca Jurema. O tempo no mundo contemporâneo: O Tempo Escolar e a justiça Curricular. **Educação e Realidade**, v. 42, p.01-20, 2016.

SACRISTÁN, J. G. **A educação que ainda é possível**: ensaios sobre a cultura para a educação. Tradução de Valério Campos. Porto Alegre: Artmed, 2007.

SACRISTÁN, J. G. **O currículo**: uma reflexão sobre a prática. 3. ed., Porto Alegre: Artmed, 2000.

SAVIANI, N. **Saber escolar, currículo e didática**: problemas da unidade conteúdo/método no processo pedagógico. 4. ed., Campinas (SP): Autores Associados, 2003.

SEVERINO, A. J. **Educação, sujeito e história**. São Paulo: Olho D'Água, 2002.

SGUISSARDI, V. **A universidade brasileira no século XXI**. São Paulo: Cortez, 2009.

SILVA, T.T. Currículo, cultura e sociedade. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1999. p. 59-92.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, pp. 78-79.

SILVA, T.T. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

TEDESCO, J. C. Os fenômenos de segregação e exclusão social na sociedade do conhecimento. In: **Cadernos de Pesquisa da Fundação Carlos Chagas**, n. 117, nov/2002, pp. 13-28.

YUNG, M. Para que Servem as escolas? In: **Educação e Sociedade**, Campinas, vol 28, no. 101, set./dez, 2007, p. 1287-1302. Disponível em: <https://goo.gl/ZEJtmQ>. Acesso em: 12.abr.2013.

TÂNIA MARA REZENDE MACHADO

Doutora em Educação: Currículo (PUC-SP 2010)

Professora da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação Letras e Artes da UFAC.

FEMINISMO(S)



Apresentar um texto sobre o que é o Feminismo representa, em tempos de retrocesso e intolerância, uma necessidade. Em especial, quando se observa um movimento organizado de combate por parte de forças conservadoras às propostas feministas. Basta observar as redes sociais e os meios de comunicação de massa, além das ações de misoginia do governo golpista que se instalou no Brasil em 2016. A ideia para este dicionário analítico é apresentar o feminismo, ou melhor, os feminismos, em duas perspectivas: uma política e outra acadêmica-científica.

O feminismo é um movimento social, político, filosófico, cultural e acadêmico de defesa da igualdade entre mulheres e homens. Além de prática política, como movimento e ativismo social, é pensamento crítico, teoria e proposta epistemológica. Por fim, é também uma ação individual, um posicionamento de vida, “uma visão emancipatória de mundo”.¹ Os Feminismos lutam por igualdade de acesso a direitos individuais, sociais, políticos, sexuais, reprodutivos, em outras palavras, aos direitos humanos.²

Feminismo é o instrumento teórico que permite dar conta da construção de gênero como fonte de poder e hierarquia que impacta mais negativamente sobre a mulher. É a lente através da qual as diferentes experiências das mulheres podem ser analisadas criticamente, com vistas à reinvenção de mulheres e de homens fora dos padrões que estabelecem a inferioridade de um em relação ao outro.³

A partir desta perspectiva, os feminismos são classificados geralmente em três⁴ grandes correntes: feminismo radical, liberal e so-

1 Teixeira; Meneguel, Dicionário feminista da infância, 2015, p. 150.

2 Alves; Pitanguy, O que é feminismo, 1981.

3 Barrios, Nossos feminismos revisitados, 1995, p. 462.

4 Barrios, Nossos feminismos revisitados, 1995, pp. 458- 463.

cialista/marxista. O feminismo radical defende que opressão às mulheres pelos homens é anterior ao capitalismo, em outras palavras, o patriarcado que produz um sistema de dominação de homens sobre mulheres. Entende que essa opressão se expressa através do controle da sexualidade e da capacidade reprodutiva das mulheres perpassando pelas mais variadas instituições sociais como religiões, comunicação e com destaque para a instituição familiar que promove a subordinação das mulheres na vida doméstica, no âmbito do privado.

O Feminismo Liberal entende que a opressão às mulheres se dá por um problema na organização do liberalismo, pois mulheres estavam restritas a vida doméstica, e com leis apropriadas, que promovam igualdade jurídica e formal, as mulheres teriam condições de igualdade de oportunidades na busca pelo sucesso pessoal, desde que tivessem autodeterminação e mérito próprio. Assim, alcançariam autonomia.

O Feminismo socialista/marxista foi fundado na concepção de luta de classes destacando a opressão, das mulheres pelos homens, existente nessas classes que se confrontam. Nesta perspectiva se destacam discussões sobre a divisão sexual do trabalho: trabalho feminino X trabalho masculino, o primeiro não remunerado e reprodutivo, o segundo remunerado e produtivo. Essa corrente de pensamento feminista considera que a vida das mulheres se estrutura com duas vertentes: a economia – materialidade – capitalismo e a família – discurso – patriarcado.

Assim, facilmente identificamos que o feminismo não é um movimento unificado. Utiliza diferentes estratégias, pautam diferentes causas da desigualdade, apresentam diferentes “soluções”. Os Feminismos apresentam diferentes articulações entre temáticas importantes como política, cultura, comunicação, ciência, identidade, economia, violência, saúde. Contradições, avanços, recuos, transformações, mobilização, pesquisa, fracassos, alegrias, conquistas, medos e esperança também fazem parte deste processo.

Nesse ponto, podemos introduzir a discussão sobre o Feminismo negro. Este promoveu a transformação do feminismo branco liberal, que se consolidou no início do Século XX, quando traz a experiência vivida pelas mulheres negras que se apresentava diversa das mulheres bran-

cas e pleiteava a intersecção de raça e classe na estruturação de gênero⁵. Gênero entendido, sempre é bom destacar, como a construção social das ideias e representações de masculino e feminino.

A esta altura da discussão, outros conceito são importante destacar: cidadania multidimensional e interseccionalidade, que possibilitam pensar o sujeito feminista multifacetado, ou seja, nas intersecções com outros conceitos que são imprescindíveis: classe social, raça/etnia, orientação sexual, identidade de gênero, territorialidade⁶ e geração, além de cultura e estilos de vida. A partir desses pressupostos transcende-se os essencialismos biológicos ou psicológicos que poderiam ser supostos quando se diz que é preciso pensar sobre as experiência de opressão e violência vividas por mulheres e que precisam ser enfrentados no sentido de promover o acesso à direitos a esse grupo social.

Considerando todo esse contexto, pode-se dizer que o feminismo fala da diversidade da experiência de um conjunto de seres humanos, identificados como mulheres, aglutinando diferentes lutas com o propósito do reconhecimento dos integrantes desse grupo como sujeito pensante, de desejo e direito, sujeito social e político, econômico e cultural. Pode-se, assim, afirmar, que o feminismo é “...la presencia de la mujer que se rebela frente a su ausencia”.⁷

Perspectiva histórica: é preciso contar a história das mulheres que protagonizaram esta luta

As mulheres não viveram por tanto tempo opressão e violência sem esboçar reação. Sempre houve mulheres inconformadas com o lugar de segundo sexo⁸, mulheres que confrontaram e resistiram, mas que por muito tempo forma apagadas da história. Contudo, o feminismo, enquanto projeto político, se constituiu quando as mulheres que resistiam à opressão passaram a se organizar articulando prática e teoria que fundamentavam suas reivindicações.

Os registros que temos hoje ainda não apresentam a magnitude da presença das mulheres que reivindicaram igualdade, e que quando conseguiram acesso ao mundo da escrita, puderam registra sua luta e

5 Barrios, Nossos feminismos revisitados, 1995, pp. 458-463.

6 Rodrigues [et al], Territorialidades, 2017 (no prelo).

7 Mires, La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad, 1996. p. 55.

8 Beauvoir, O segundo sexo, 1949.

reivindicações. Contudo, poderemos citar algumas mulheres que já conseguiram ser visibilizadas do apagamento da história. Estas precisam ser conhecidas.

Em plena Idade Média, uma religiosa chamada Guillermine de Bohemia, no final do século XIII, afirmava que o Cristianismo não havia alcançado as mulheres, diante desta constatação, ousou criar uma Igreja de mulheres, que foi frequentada por aristocratas e burguesas. Sua igreja foi denunciada pela inquisição no século XIV. Christine de Pisan, uma feminista da idade média, pode-se considerar, escreveu *A cidade das damas*. Obra na qual aponta o discurso da inferioridade das mulheres e oferece uma alternativa a sua opressão.⁹

Na revolução Francesa houve um protagonismo das mulheres que se materializou com as reivindicações de igualdade sexual protagonizada por Olimpe de Gouges, em 1791. Ela propôs a declaração dos direitos da mulher e da cidadã. Foi condenada a guilhotina. Mary Wollstonecraft, em 1792, redigiu uma celebre reivindicação dos direitos da mulher, intitulado *Caderno de Queixas*.

Mesmo tendo a Revolução Francesa o lema Igualdade, Liberdade e Fraternidade este era só para os homens, pois os clubes de mulheres foram fechados e foi proibida a presença de mulheres em qualquer tipo de atividade política. Aqui é bom destacar que foram as mulheres brancas, que tiveram acesso à educação e que lutaram contra uma forma específica de opressão. Sendo assim, é preciso falar de outro grupo de mulheres, as negras, que foram escravizadas, mas nem por isso deixaram de lutar. Um exemplo é Dandara de Palmares uma capoeirista e estrategista da resistência do quilombo dos Palmares ao lado de Zumbi, que se matou, para não voltar a ser escrava, quando capturada.¹⁰

No século XIX, o feminismo aparece pela primeira vez como a teoria do movimento feminista, em uma analogia, como a teoria do movimento dos trabalhadores é o socialismo. Importante destacar que o movimento feminista é obviamente um movimento de mulheres, mas nem todo movimento de mulheres é feminista. Ficando dessa forma, o movimento feminista como um movimento social de caráter internacional com uma identidade teórica autônoma, a teoria feminista que apoia a luta política de enfrentamento ao patriarcado. Ocupa um lugar importante entre os

9 Alves; Pitanguy, O que é feminismo, 1981.

10 <https://goo.gl/uBVJD5>.

outros movimentos sociais, pois é identificado como um dos principais movimentos revolucionários de século XX.¹¹

O feminismo do Século XIX, nos Estados Unidos, foi o movimento sufragista se articulou com o movimento abolicionista. Muitas mulheres uniram suas forças na luta por direitos políticos para combater a escravidão. No Brasil, a luta das sufragistas foi no Século XX, marcando a Primeira Onda feminista.¹² O feminismo sufragista era o das mulheres brancas, com estudo e burguesas, todavia também houve, nos séculos XIX e XX, mulheres que lutaram a partir da perspectiva socialista fazendo uma relação entre a luta de classes e a luta contra a opressão que viviam as mulheres burguesas e operárias.

Flora Tristán, em 1843, dedicou um capítulo de seu livro *União Operária* para expor a situação das mulheres. Aqui já se identifica um feminismo socialista se construindo. Alexandra Kollontai, que foi uma ativista da Revolução Russa de 1917, escreveu sobre a moral sexual, em 1921, e Clara Zetkin, uma socialista marxista, dirigiu a revista feminina *Die Gleichheit (A Igualdade)* e organizou uma Conferência Internacional de Mulheres, em 1917. Outra socialista importante foi Rosa Luxemburgo que apresentou suas ideias críticas às escolas marxista-leninista e foi assassinada de forma brutal, em 1919.

Entre as anarquistas destacamos Emma Goldman que pautou o tema da emancipação feminina em 1920. Rosa Parks foi uma estadunidense que nos anos 50 lutou pelos direitos civis dos negros, numa ação de resistência, não cedeu seu lugar no transporte coletivo para um homem branco. Esta ação desencadeou a luta que reivindicou os direitos civis dos negros e negras nos Estados Unidos, pois, o feminismo branco tinha uma perspectiva universalista não contemplava as questões das mulheres negras e a luta contra o racismo. Apresentava uma cidadania universal e não uma cidadania diferenciada que no caso das negras havia a opressão das mulheres brancas sobre elas, além da opressão masculina sobre a feminina.

O marco teórico feminista sem dúvida cabe a Simone de Beauvoir que escreve, em 1949, *O segundo sexo*. Esse livro foi a referência teórica para as lutas emancipatórias das mulheres nos anos 60. Apresentou as expressões da ideologia patriarcal quando dissertou que a experiência

11 Mires, La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad, 1996.

12 Pinto, Uma história do feminismo no Brasil, 2003.

de ser mulher, e também de ser homem, são construções socioculturais.¹³

A Segunda Onda do movimento feminista nas décadas de 1960 e 1970, nos EUA, teve Betty Friedan que, em 1966, contribuiu para a fundação da Organização Nacional para as mulheres (NOW), uma das organizações feministas mais poderosas dos Estados Unidos, e Angela Davis, que lutou pelo direitos das mulheres como ativista do partido comunista e ícone do movimento feminista negro.

O ativismo de Angela Davis revela que a classe operária tem dois sexos, não sendo homogênea e não tendo apenas a questão de está ou não empregado como elemento de sua existência material. Sem uma teoria feminista não se pode perceber o lugar das mulheres no processo de produção e reprodução que coloca mulheres em desvantagem, sem acesso aos mesmos direitos acessados por homens e sendo explorada no trabalho doméstico sem remuneração.¹⁴

A história do feminismo no Brasil¹⁵, organizado como luta política, começou com a luta das mulheres por igualdade. A cada fase desta luta, nomeada Onda Feminista, houve um tema central que levou as mulheres às ruas, assim como foi nos países do Norte da linha do Equador: as já citadas, Primeira Onda, que no Brasil remete à década de 1930; a Segunda Onda do movimento feminista nas décadas de 1960 e 1970 e a Terceira Onda no processo de redemocratização.¹⁶

Na Virada do milênio, o movimento feminista se reorganiza em conquistas e novas “bandeiras”. Inicia-se a construção do feminismo institucional, com a efetivação da Secretaria de Políticas para Mulheres – SPM vinculada à Presidência da República, com a Lei n. 10.683, de 28 de maio de 2003. Também houve a realização de quatro Conferências Nacionais de Política para as Mulheres (2004, 2007, 2011 e 2016) e a publicação de Planos Nacional de Políticas para as Mulheres – PNPM (2004, 2008 e 2013) fruto destas conferências e que servem de documento básico para a implantação das políticas específicas para as mulheres.

As demandas do movimento feminista, nesse período, ocuparam um importante espaço na estrutura do governo federal, passando da condição de propostas de orientações e referências do movimento social

13 Mires, La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad, 1996.

14 Hirata; Kergoat, A classe operária tem dois sexos, 1994, PP. 92-100.

15 Pinto, Uma história do feminismo no Brasil, 2003.

16 Pinto, Uma história do feminismo no Brasil, 2003.

para as ações e políticas públicas definidas como políticas de governo e de Estado, para as mulheres.¹⁷ Nesse ponto se faz importante destacar que a Quarta Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, em abril de 2016, iniciou com a presidenta Dilma Rousseff abrindo os trabalhos como presidenta da república e fechando como presidenta afastada no golpe de estado parlamentar-jurídico-midiático que promoveu um retrocesso significativo nos avanços até então instituídos para o projeto de igualdade entre mulheres e homens, pleiteado pelo Feminismo.

O Feminismo como teoria e o ativismo político de mulheres

Essas ondas da política do movimento feminista também existem do ponto de vista das teorias feministas. Três ondas que são representadas por Beauvoir¹⁸, Scott¹⁹ e Butler²⁰. Começando pela Primeira Onda feminista que pode ser representada pelo livro *O Segundo Sexo*,²¹ como já destacado anteriormente, um marco fundamental no processo de organização de uma teoria feminista sobre as mulheres. Mesmo diante dos que analisam que em muitos aspectos as ideias desenvolvidas por Beauvoir foram superadas, do ponto de vista da produção acadêmica, do ponto de vista das lutas sociais ainda nos serve de base para a organização de uma revolução que de fato coloque mulheres e homens em condições de igualdade e acesso a direitos coletivos e individuais. Beauvoir mostra que mulheres são seres humanos, e que é no processo de socialização estes, os humanos, são divididos em dois grupos: homens e mulheres sendo aqueles os próprios humanos e as mulheres são o diferente, o outro, o oposto. Os homens os vencedores e as mulheres as derrotadas.²²

Poder demonstrar essa construção da cultura dos lugares de homens e mulheres permitiu a fundamentação para uma luta política de mudança desses pressupostos naturalizados, mas que na verdade são passíveis de transformação. O legado dos escritos de Beauvoir foi apresentar uma ideologia de contra poder,²³ ou seja, uma luta para desativar o poder

17 Porto, Mulheres em situação de violência e políticas públicas de atendimento psicológico, 2013.

18 Beauvoir, *O segundo sexo*, 1949.

19 Scott, *Gênero*, 1995.

20 Butler, J. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. (Publicada originalmente em 1990).

21 Beauvoir, *O segundo sexo*, 1949.

22 Mires, *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad*, 1996.

23 Mires, *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad*, 1996.

masculino sobre as mulheres. Outro ponto importante do legado de Beauvoir é desmontar o argumento biologizante da superioridade masculina quando afirma que tanto mulheres quanto homens aprendem a ser mulher e homem, respectivamente, a partir de modelos que são construções socioculturais e históricas.

Joan Scott apresentou no final do século XX uma categoria de análise: gênero. Construto teórico que possibilitou a teorização de práticas e pode ser colocando como representante da Segunda Onda do feminismo. Categoria analítica produzida pelo feminismo, pois “O termo ‘gênero’ faz parte da tentativa empreendida pelas feministas contemporâneas para reivindicar um certo terreno de definição, para sublinhar incapacidade das teorias existentes para explicar persistentes desigualdades entre as mulheres e os homens”.²⁴ O termo gênero se apresenta assim como uma forma de significar as relações de poder que se estabelecem a partir das diferenças observadas entre os sexos. Diferenças que constroem desigualdades de acesso a poder. O conceito de gênero possibilitou pautar mudanças significativas no registro da história, na medida em que poder político, guerra, economia não poderão mais ser pensados sem considerar questões como família e sexualidade, por exemplo, colocando as mulheres como participantes visíveis e ativas para a construção de igualdade política e social numa concepção que não problematiza apenas o sexo, mas também classe e raça.

Butler²⁵ problematiza as teorias feministas até então referência para a discussão sobre as mulheres quando desfaz a dicotomia sexo versus gênero e questiona a ideia de que mulheres são os sujeitos do feminismo. Para a autora o sujeito do feminismo não existe, o sexo é construção cultural como gênero: construção discursiva e cultural. Sua perspectiva teórica desconstrói essencialismos, substâncias apriorísticas afirmando que o sujeito que se torna mulher, como afirmava Beauvoir, pode não ser necessariamente uma fêmea. Questiona a ideia de identidade de gênero fixa e defende a pluralidade de identidades ficando o feminismo com o objetivo de organizar a pluralidade da performatividade de gênero. Do ponto de vista dos construtos teóricos em meio às produções da pós-modernidade, dos sujeitos do discurso o debate proposto

24 Scott, Gênero, 1995, p. 85.

25 Butler, Problemas de gênero, 2014.

por Butler é fundamental.

A teoria de gênero apresentada por Butler fez emergir as questões de gênero com os estudos de transexuais e travestis e, mais uma vez para algumas feministas, tirando o sujeito mulheres do centro do debate. Mesmo sabendo que esse sujeito, a partir desta perspectiva, não existiria como essência, seria ainda importante nomear as mulheres como aqueles sujeitos produzidos em um determinado corpo, corpo que ainda é explorado, violado, violentado, humilhado. Também é importante destacar que Butler não dissocia o feminismo de sua teoria, avalia esta ação como um erro.²⁶ Para ela gênero é performatividade, pois coloca que sexo também é construção cultural, pois não se fala da coisa e sim sobre a coisa, introduzindo as discussões sobre o que é ser mulher, no campo acadêmico, como também produto de discursos.

As evidências demonstram limites de acesso ao poder político e social pelas mulheres, assim como a submissão a relações de trabalho com salários menores ou a relações abusivas e a magnitude da violência que experimenta em todas as fases da vida, além de ainda não ter autonomia sobre seus corpos, sua sexualidade e reprodução.

Outros pontos ainda demonstram que o feminismo nos moldes da concepção de uma construção de relações de poder assimétrica entre mulheres e homens. Questões como, quando e como se estabeleceu o patriarcado, a relação do capitalismo com a opressão das mulheres e a possibilidade de igualdade a partir do socialismo ou da opressão das mulheres como experiência anterior ao estabelecimento do capitalismo são questões relevantes, mas que não mudam as evidências do lugar das mulheres de segundo sexo. Por isso é importante destacar:

Identidade sexual compartilhada (nós mulheres) evidenciada na anatomia, mas recortada pela diversidade de mundos sociais e culturais nos quais a mulher se torna mulher, diversidade essa que, depois, se formulou como identidade de gênero, inscrita na cultura.²⁷

Assim, a Terceira Onda feminista incorpora o conceito de discurso²⁸ saindo da perspectiva estruturalista que promoveu o pensamento moderno, relativiza, *desessencializa*, reflete que o que há é o discurso, o

26 Rodrigues, Butler e a desconstrução do gênero, 2005.

27 Sarti, O feminismo brasileiro desde os anos 1970, 2004.

28 Butler, Variações sobre sexo e gênero, 1987.

que nomeia a realidade não é a realidade em si. No entanto, diante do que se materializa na vida dos sujeitos nomeados de mulheres promove uma ação política, ainda referenciada no pensamento moderno.

Feminismo: uma crítica da modernidade

A categorização do feminismo como epistemológica e politicamente um movimento social que marcou o Século XX e propôs a construção de outra pós-modernidade²⁹ por ter mudado a perspectiva da análise de categorias fundamentais, método de pesquisa e compreensão do que é ciência e das teorias científicas ocidentais dos homens para as mulheres e dessa forma introduzindo a categoria trabalho de reprodução e sexualidade, em especial dentro das discussões marxistas.³⁰

O projeto político claro de acesso a direitos individuais conquistados pelo chamado homem moderno, ficou restrito aos homens seres do sexo masculino, ou seja, os sujeitos que têm pênis e não a outra parte que forma o grupo de humanos: as mulheres. O projeto da modernidade colocou as mulheres como seres da natureza, como precisando obedecer às necessidades de seus ciclos biológicos.³¹ Essa ideia foi reforçada pela produção científica da medicina e da psicologia do final do século XIX e século XX.

Para Freud³² só havia uma possibilidade de ser mulher “normal”: aceitar o lugar de subalternidade que a sociedade lhe colocava sem reclamar, ser esposa e mãe. Para Lacan³³ que tentou fazer uma releitura da proposta de Freud sobre as mulheres também não conseguiu sair do modelo que a ciência estruturalista delimitava. Mas mesmo eles, em seus respectivos contextos, conseguiram perceber que mulheres também desejavam falar. O falo da fala³⁴. A busca por ser sujeito de seu desejo, para além de um corpo regulado por hormônios, um sujeito que pensa e se constitui, um sujeito político.

Assim, o Feminismo não trata de busca de superioridade ou de queimar sutiãs e não usar batons: “o feminismo era um protesto contra a exclusão política da mulher: seu objetivo era eliminar as ‘diferenças

29 Mires, La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad, 1996.

30 Benhabib; Cornell, Introdução: Além da política de gênero, 1987.

31 Kehl, Deslocamentos do feminino, 2008.

32 Freud, Sexualidade feminina, 1996; Freud, Feminilidade, 1996.

33 Lacan, O Seminário, Livro 20, 2008.

34 Kehl, Deslocamentos do feminino, 2008.

sexuais' na política, mas a reivindicação tinha de ser feita em nome das 'mulheres' (um produto do próprio discurso da 'diferença sexual'").³⁵

O Feminismo, assim, busca a igualdade, mas, esta também é paradoxal. Igualdade é um conceito abstrato (indivíduo) que reflete práticas políticas historicamente localizadas, estando o Estado responsável por estabelecer direitos para os indivíduos, livres, autônomos, racionais.

Quando as mulheres se tornaram cidadãs, a impressão geral era a de que o indivíduo abstrato se pluralizara; na verdade ele ficou, na melhor das hipóteses, neutralizado, e é provável que seja mais correto dizer que ele ficou masculino. As mulheres foram absorvidas pela categoria 'masculino' e declaradas uma versão do homem para que pudessem exercer o direito de votar. (...) Quando as mulheres se tornaram cidadãs, elas puderam ser representadas como indivíduos (abstratos) mas de que modo poderiam ser representadas como mulheres?³⁶

É um feminismo pensando do lugar da emancipação política de um grupo subjugado por um modelo de discurso e dispositivos que nos interessa defender como bandeira de luta por direitos sociais desconstruindo uma ideologia patriarcal que ainda estrutura relações públicas e privadas.

Nos tempos atuais, o desafio do Feminismo, ou melhor, dos Feminismos, são muitos tanto do ponto de vista político como acadêmico. A incorporação das discussões sobre feminismo e orientação sexual, identidade de gênero traz novos paradigmas para a discussão de acesso político a direitos e também abre novas frentes de embates políticos. Contudo, a necessidade de se tematizar de forma pública a desigualdade ainda existente entre homens e mulheres colocando no debate dos direitos, leis e políticas públicas que ainda se fazem necessárias diante da realidade material de desigualdades que se evidenciam em dados de pesquisa. Isso não quer dizer que não seja necessária a revisão de categorias políticas fundamentais: igualdade e espaço público.

Como desafio, precisamos refletir sobre o fluxo antifeminista ou o *backlash*³⁷; o que seria uma igualdade substantiva; como pluralizar

35 Scott, A cidadã paradoxal, 2002, p. 27.

36 Scott, A cidadã paradoxal, 2002, p. 282.

37 Costa, Movimentos feministas, feminismos, 2003.

sem fragmentar de forma a se pensar uma agenda comum diante da diversidade do que se é ser mulher, além do ideal da “sororidade”, a irmandade de mulheres no enfrentamento às violências que são experimentadas por mulheres, sem esquecer de discutir as teorias de gênero, que colocam em cheque a categoria mulheres.

Referências

- ALVES, B. M. A.; PITANGUY, J. **O que é feminismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- BARRIOS, L. Nossos feminismos revisitados. **Revista de Estudos Feministas**. V. 3, n. 2, 1995, pp. 458-463.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. 2. ed., São Paulo: Círculo do Livro, s/d. (Texto original publicado em 1949).
- BENHABIB, S.; CORNELL, D. Introdução: além da política de gênero. In BENHABIB, S.; CORNELL, D. **O Feminismo como crítica da modernidade**: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1987.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- BUTLER, J. Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault. In BENHABIB, S.; CORNELL, D. **O Feminismo como crítica da modernidade**: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1987, pp. 139-154.
- COSTA, S. G. Movimentos feministas, feminismos. **Revista Estudos Feministas**, 12 (spe), 2004, pp. 23-36.
- FREUD, S. Feminilidade. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXII, Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. Sexualidade feminina. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXI, Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HIRATA, H.; KERGOAT, D. A classe operária tem dois sexos. **Revista de Estudos Feministas**. Ano 2, n. 01, 1994, pp. 92-100.
- Kehl, M. R. **Deslocamentos do feminino**. 2. ed., Rio de Janeiro: Imago, 2008.
- LACAN, J. **O Seminário** (Livro 20: mais, ainda). 3. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- MIREs, F. **La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad**: la revolución microelectrónica; la revolución feminista; la revolución ecológica; la revolución política; la revolución paradigmática. Venezuela: Ed Nueva Sociedad, 1996.
- PINTO, C. R. J. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.
- PORTO, M. **Mulheres em situação de violência e políticas públicas de atendimento psicológico**: Experiências e desafios da psicologia. Brasília:

PPGPCC, 2013 (Tese de Doutorado em Psicologia).

RODRIGUES, C. Butler e a desconstrução do gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13 (1), 216, janeiro-abril/2005.

RODRIGUES, C. [et al]. **Territorialidades: dimensões de gênero, desenvolvimento e empoderamento das mulheres**, Salvador EDUFBA/NEIM, no prelo.

RUBIN, G. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a “economia política” do sexo. Tradução de C. R. Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

SARTI, C. A. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Revista Estudos Feministas**, 12(2), 2004, pp. 35-50.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, 20(2), 1995, pp. 71-99.

SCOTT, J. **A cidadã paradoxal**: as feministas francesas e os direitos do homem. Florianópolis (SC): Ed. Mulheres, 2002.

MADGE PORTO-CRUZ,
Doutora em Psicologia Clínica e Cultura (UnB, 2013)
Professora na Universidade Federal do Acre
Centro de Filosofia e Ciências Humanas

FENOMENOLOGIA SOCIOLITERARIA



A fenomenologia é uma escola de pensamento idealista-subjetiva dentro da filosofia. Esta se propõe ao estudo e à descrição dos fenômenos da consciência ou, dito de outro modo, dos objetos tal e como se manifestam. Também, uma convicção segundo a qual o mundo se enxerga através da consciência do indivíduo e que, por tal motivo, deve se interpretar de acordo com as suas experiências. Nesse sentido, valoriza o empirismo e a intuição como instrumentos do conhecimento fenomenológico.

A fenomenologia é ampla e tem desenvolvido distintas vertentes ao longo da história. Entre seus principais representantes destacam: Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty e Jean Paul Sartre. Na literatura sobressai, como método de amplas bases fenomenológicas, a estética da recepção o qual fora proposto por Hans Robert Jauss nos finais da década de 1960. Segundo este teórico alemão, o fenômeno ou essência literário deve ser “desvendado” pelo receptor desde suas próprias condições de recepção. São importantes, também, os aportes teóricos de Wolfgang Iser e Roman Ingarden.

Baseando-se em Husserl, Elizabeth Sosa postula que a fenomenologia é uma doutrina destinada à apropriação dos princípios de um saber ligado a uma consciência transcendental. Por ser a consciência a região da fenomenologia, o método fenomenológico é estruturado a partir de atos de reflexão. E é mediante esta via que o saber surgido permite a “*epojé* fenomenológica” ou estado mental de suspensão do sentido com o qual se pode acessar a consciência pura. Através da *epojé*, se ativa um procedimento de reduções progressivas, dirigido a colocar “entre parêntese” ou “desligar” toda realidade afastada da consciência. Destas reflexões e reduções contínuas surge o “resíduo fenomenológico”, ou o que fica após

de abstrair o objeto da realidade circundante.

Porém, embora a fenomenologia aporte noções importantes para a análise literária pode se dizer que o método referido toma outras conotações quando as abordagens se centram em narrativas de caráter realista ou com raízes empíricas mais notórias.

No último caso, as essências ou fenômenos que o receptor dispõe seguem uma *epojé* ou uma dissipação de sentidos cujo resíduo final ou *eidética* fica ligado a situações concretas específicas. Deste modo, encaminhando direcionamentos mais próximos à proposta sociolinguística de Mikhail Bakhtin (e não tanto a posturas ideais ou estetizações absolutas), pensamos dispor processos de caráter retroalimentador onde se tem em conta as relações existentes, nessa busca de sentidos finais, entre os fenômenos decantados e obtidos com situações ligadas ao ato mesmo da criação e, sobretudo, ao ato da recepção.

O fenômeno final, uma vez individualizado, precisa seguir um mecanismo inverso e, nesse itinerário, articular os diversos elementos textuais e extratextuais até chegar ao conjunto integral de todos os sentidos que guiaram o processo decodificador. Com isto se postula que os resíduos fenomenológicos finais, longe de serem simples ideias flutuantes ou abstrações isoladas, podem ser chaves conceituais de relevância tanto no nível da “arquitetura” literária interna como do processamento externo operado no entorno social e no intelecto dos receptores.

Logo da aproximação filosófica anterior, é necessário expor alguns dos passos que o método fenomenológico propõe (úteis em toda análise literária) e sugerir caminhos que suportam uma postura analítica eclética e de maior alcance epistemológico.

Na fenomenologia, o mundo se enxerga através de nossa consciência, afastando todo o externo de nossa experiência imediata. Não se pode estar seguro da existência das coisas independentes de nós, mas sim, de como se apresentam em nossa consciência.

Nossa consciência possui um rol ativo, tendo em vista que não registra o mundo de maneira passiva senão que constrói – constitui. Para Husserl, por exemplo, o objeto não existe sem o sujeito humano para contemplá-lo e, como só confiamos na existência do que olha nossa consciência, a fenomenologia põe ao sujeito humano numa posição privilegiada

de criador do universo.

A fenomenologia é, por conseguinte, um método reflexivo, pois o seu interesse central não está nos objetos diretos da vida diária, senão que, em todo caso, procura se remontar, desde esses objetos específicos, até os modos de consciência (vivências) que possibilitaram essa captação direta.

Então, é o sujeito quem constitui ao objeto e a consciência o que dá sentido às coisas.

Ao se mergulhar no horizonte da leitura, o sujeito prefigura um estilo (um esquema ou uma figura) através do qual constitui ao texto e a ele mesmo. Para Mauricio Rodríguez Vergara a tarefa é orientar ao leitor para a experiência de sentido da obra. Esta experiência se contrapõe à suscitada pelos métodos reducionistas que explicam um determinado objeto (em nosso caso, o literário) como um mero conglomerado de dados agrupados em classificações gerais como escolas, estilos, movimentos literários, etc. Para conseguir esse objetivo é necessário praticar uma *epojé* fenomenológica, é dizer, colocar entre parênteses a materialidade das coisas para logo indagar pelo sentido delas. O texto literário, desde a atitude fenomenológica se revela como algo feito na consciência de quem o cria e na consciência do receptor ou possível leitor.

A descrição fenomenológica da obra literária exige, pois, que ao se fazer uma *epojé* a obra mude em fenômeno o que quer dizer que o texto se mostre no seu modo de ser mais imediato, deixando de lado todo tipo de preconceitos que o emoldurem dentro de determinados parâmetros historicistas ou formais.

A consequência é que o texto se torna no centro de nosso mundo intuitivo e cotidiano. Graças a esta atitude fenomenológica, o texto nos submerge em experiências vividas que evocam uma série de associações imaginárias fiadas por uma intuição primordial. Graças à *epojé*, como leitor, suspendo os conceitos que indicam que o texto tem tal ou qual forma e me centro no modo como o texto me fala. Assim, a obra adquire senso na medida em que acorda o interesse do leitor e deixa-lhe recrear na sua imaginação o que lhe oferece.

Aproximar-se de uma obra literária implica construir o seu modo de ser, o seu esquema de implicações ou, como afirma Roman In-

garden, suas diferentes estruturas relacionais. A realidade do texto literário se correlaciona com a forma como o sujeito-leitor lhe dá sentido, pois, em palavras de Wolfgang Iser, todo processo de leitura orienta uma abordagem de selo fenomenológico.

Como toda obra complexa, o texto literário precisa ser reestruturado e complementado por um destinatário. A competência ou o conhecimento do leitor, por outro lado, deve ser amplo e, sobretudo, capaz de ir além de uma simples pulsão de gozo ou prazer estético. A estética da recepção é crucial neste aspecto. O alcance fenomenológico desta metodologia põe ao receptor como elemento fundamental na construção dos significados que se entrelaçam e, ao mesmo tempo, se distanciam.

Não obstante, a construção do sentido da obra literária não implica uma arbitrariedade do leitor. Essa construção está condicionada pela mesma obra. Portanto, texto e leitor confluem na constituição do sentido. Deste modo, a obra literária se atualiza no horizonte de experiência dos sujeitos-leitores ou como diz Wolfgang Iser, texto e leitor deixam de se confrontar entre si como objeto e sujeito. Pelo contrário, a divisão tem lugar dentro do leitor mesmo. Ao considerar os pensamentos do “outro”, a individualidade do leitor passa, momentaneamente, a um segundo plano, pois é suplantada por pensamentos alheios que se transformam no tema no que vai se concentrar sua atenção.

Isto significa que a obra literária é uma criação da mente humana (onde conflui razão e imaginação). Esta suscita no leitor uma multiplicidade de experiências diversas, lembranças, fantasias, entre outros estados de consciência. Desta forma, um texto adquire vida e sentido porque afeta a quem está no processo de lê-lo. Mas o *eidos* (o esquema, a figura) da obra literária, não se revela numa leitura única, senão que requer um processo contínuo de releitura e chegar, assim, a seu sentido mesmo. Como consequência, o sujeito é incapaz de abarcar o horizonte de sentido onde está inscrita a obra em uma primeira aproximação; este é oferecido só desde certo rascunho ou perfil.

Imerso na escrita do “outro”, o leitor se torna ativo na medida em que pretende explicitar o sentido da obra. Isto, de certo modo, implica que o receptor fique imerso no universo do criador. Para este último, é preciso que o leitor atenda não somente elementos linguísticos, extralinguísticos ou históricos. Ele também precisa considerar a pulsão autoral

originária e antepredicativa. Tal pulsão ou experiência situa o leitor na condição do autor dos textos. A memória dos autores, filtrada, em maior ou menor medida, e coberta desde o momento da recepção, se recria na imaginação, nas vivências do leitor, em outras palavras, a obra literária convida o leitor a penetrar no horizonte intelectual e empírico desse “outro”.

É na obra literária que, de certo modo, se recriam as experiências vividas ou testemunhos do autor e do leitor. O leitor, por conseguinte, assume uma atitude fenomenológica quando se apropria a posição de quem produz. O autor e o leitor se fundem num único sujeito; em outras palavras o leitor “canibaliza” o autor e se apropria das suas vivências, do seu mundo, da sua vida. A atitude fenomenológica abre, assim, o mundo íntimo relegado pela contínua transposição de modelos e valores. Deste modo, se põe entre parênteses a realidade imediata para colocar a atenção em nossa vida de consciência. Sobre isso Roman Ingarden se pergunta: “A possibilidade de manter comunicação direta com a obra ou conhecê-la, o contato que tenhamos com as letras (grafias), nos capacita para compreender as experiências de outro?”¹.

Ao que contesta: “Só através do hábito da convenção, tais grafias (manchas) se ligam com nossas ideias correspondentes”.²

Por tanto, o mesmo teórico enfatiza que as experiências do autor (e o próprio autor), deixam de existir quando a obra criada por ele chega a existir, ou seja, é aprendida por um receptor.

A tarefa da fenomenologia é orientar gradualmente ao leitor para a experiência do sentido da obra. Uma obra literária, em consequência, não é algo captado mediante um olhar totalizador. Este se acha fiado por frases imersas num horizonte de sentido.

Tais frases são ligadas umas as outras mediante nexos sintéticos que estruturam ao próprio texto. Uma frase se remete a outra graças as suas associações primárias. Estas associações vão-se constituindo enquanto o autor quer oferecer algo ao possível leitor. E é este último quem, ao mesmo tempo, revela a trama semântica de fundo; para isso deve canalizar as expectativas que afloram ao longo da leitura. Portanto, ler um texto implica abrir horizontes no universo vital desde o qual o autor (como um “outro”) fale e dialogue com seus possíveis receptores. Tal leitura deve

1 Ingarden, La obra literaria, 1998, p. 4.

2 Ingarden, La obra literaria, 1998, p. 4. As traduções são minhas.

propiciar perguntas ou problemas que induzam no sujeito-leitor à criação duma rede de resignificações; isto é, uma abertura a novas experiências geradas pelas expectativas que o texto provoca no leitor.

Uma característica fundamental do texto literário é o de não ser idêntico aos objetos referenciais ou às experiências do leitor. A partir deste desencontro surgem variados graus de indeterminação os quais são “normalizados” graças às exegeses implícitas em toda leitura. Em outros termos, é o leitor que deve clarificar as oposições entre texto, mundo empírico e a sua capacidade apreensiva. Tais oposições mostram o caráter polissêmico dos textos. E é aí que, para chegar a uma interpretação cabal da obra literária, o leitor deve criar uma ilusão que, posteriormente, se tornará verossímil (não verdadeira).

Graças a esta atitude fenomenológica, os textos literários deixam de ser meros objetos para se converterem em unidades de sentido. Explicitar esta situação mostra que a obra se constitui nas vivências de um “eu” imerso em um horizonte anterior ao explicado por teorias de tipo formal-estrutural.

Ingarden chama unidades ideais de sentido às que correspondem com a experiência autoral. Porém, esclarece, devem se admitir outras unidades de sentido sem incorpora-las à obra literária. Tais unidades asseguram a identidade e a unidade dos textos literários; o que demonstra que o horizonte revelado pelo leitor, precisa, quase de imediato, retroalimentar-se, é dizer, estabelecer vínculos com elementos literários e extra-literários que iluminem holisticamente, o sentido do texto.

A leitura fenomenológica incita, pois, ir além de um tratamento metodológico que só indague pelo código e deixe fora o trato vivencial e motivacional que acontece na sua leitura. O propósito de inferir ou abordar estados de consciência –desde textos narrativos– não é recente. Entre seus antecedentes poderia se destacar o trabalho de Gastón Bachelard quem, com métodos fenomenológicos, estudou a dinâmica da imaginação visual de um nutrido corpus de textos literários. Paul Ricoeur, por outro lado, considera que nenhuma arte é capaz de ultrapassar ao romance quando se trata de representar à consciência e acrescenta que o romance deveria ser também, um instrumento de pesquisa da mente humana.

Porém, muitos dos linguistas-fenomenólogos associados à

Universidade de Genebra (Poulet, Miller, Rousset, Richard, Starobinsky)³ com argumentos de Husserl, Heidegger e Merlau-Ponty, referem que a consciência deve ser consciência de algo, de outra coisa (humana ou não).

O resultado deste conceito fenomenológico do texto literário – postula Ochoa de Madrigal – é o reconhecimento da existência duma ligação entre as realidades que apresentam a linguagem e o problema da linguagem em si. A consciência humana seria, em consequência, o nexo que une o linguístico com o extralinguístico. Durante o século XX e, em particular, após as pesquisas de Ferdinand de Saussure, se identificaram estudos que enfocam esta relação (sempre vacilante) entre linguagem, consciência humana e as varias realidades que nos circundam e que, com o apoio dos nossos sistemas linguísticos, a cada momento criamos-representamos.

Para Roman Ingarden, a obra literária não é texto sobre papel nem pura impressão psicológica, senão uma estrutura formal relacionada com uma situação existencial primitiva. Por trás da estrutura formal da obra existe uma intenção autoral com carga estética (ideológica e vivencial) e no polo oposto do circuito comunicativo, a interpretação do leitor.

A obra literária deixa de ser, então, um objeto mais dentro do repertório cultural ou artístico de um período histórico preciso. Esta vai mais longe e aparece como algo constituído pela consciência de quem a criou e de quem a lê.

Depois da abordagem fenomenológica através da qual se desconstroi e separam os elementos inerentes às pulsões de consciência que motivaram a elaboração de determinadas representações e, após “absorver” essa informação, o receptor reconstrói os sentidos valendo-se de um procedimento inverso. Tais sentidos, como se intui, nunca seriam idênticos ao projetado desde a posição enunciativa. As peças intratextuais e os elementos extratextuais (ou extralinguísticos) se uniriam segundo as circunstancias interpretativas do receptor levando por novos caminhos às representações originais.

Como se olha, é impossível deixar fora o contexto: mesmo que este seja reformulado, reinterpretado ou reconstruído de maneira total ou parcial, figurarão, de algum modo, na consciência receptora. O texto literário, por tanto, é uma manifestação artística mediante a qual se

3 Oxford Reference. Disponível em: <https://goo.gl/2uz6nd>. Consultado o 1 de março de 2017.

abordam diversos aspectos sociais. No entanto, para que este exista e seja dotado de funcionamento, é preciso que exista uma troca de valores entre o autor e seus leitores. Segundo isto, os ritos, heróis e conflitos extraídos da obra literária tem o rol social de gerar um espaço de interação de valores sócio-históricos entre os sujeitos que formam parte do circuito comunicativo; o autor e os seus leitores. A literatura só se concretiza em virtude desse intercambio social.

Em tal sentido, a noção de indivíduo tem especial valia e ainda atinge categorias semióticas como as de emissor, receptor e até narrador, não obstante, enfatizamos a noção de personagem literário na sua dimensão fenomenológica. É esta que, em suas interações e interseções múltiplas, delimita os espaços narrados, circuitos comunicativos e, de algum modo, representa as condições de produção do próprio autor. Isto se evidencia, sobretudo, no nível dos personagens “foco” São eles quem, ao longo de seus itinerários, absorvem e filtram as ideologias, cosmovisões e caracteres psicológicos do criador empírico ou biológico e são eles quem concentram o ponto de vista da voz enunciativa. Conhecendo que o vocábulo grego *phainomenon* significa o que se revela a si mesmo ou aquilo que verte luz sobre si mesmo; assim, os personagens se revelam a si mesmos e aos leitores.

O personagem literário é, por isso, uma construção linguística estudada e analisada desde diferentes perspectivas. Este é o principal portador de significação e articulador dos universos narrativos, no marco de um trajeto que parte do autor, pega algumas diretrizes da voz enunciativa, vai ao seu narrador, logo a seu foco textual (personagem) e dali ao leitor. Distintas escolas e abordagens coincidem em determinar que o personagem seja, desde uma perspectiva semiótica, um elemento do discurso que possibilita a articulação da ação dos relatos.

Mas, como se adiantou, o personagem é, também, parte das narrativas sociais, culturais e históricas que não se restringem à folha de papel e representam a filosofia ou visão de mundo do autor. Criar um personagem supõe não só vê-lo como elemento exclusivo de universos literários; também é necessário olhá-lo como portador de uma significação transcendente que permite o funcionamento de mecanismos relacionais ou dialógicos. O sujeito narrado (personagem), pelo ato da narração se

dirige a outro e é em função desse outro que a narração se estrutura e, a partir de então, se estabelece um novo diálogo entre o sujeito da narração (enunciador) e o destinatário (enunciatário). Ambos os elementos semio-narratológicos seriam a projeção ideal ou filtros de indivíduos devidamente posicionados no mundo empírico; representações (ou distorções) de criadores e leitores de “carne e osso” que assumem e interpretam o mundo segundo pontos de vista específicos.

Em seu artigo “Autor, enunciador, narrador”, o semiólogo hispano-peruano Desiderio Blanco faz uma distinção entre três das categorias semio-narrativas que geram maior confusão: autor, enunciador e narrador. Para este estudioso:

o **autor** “se inscreve na categoria antropológica do *homo faber*: ele fabrica a obra, sem dúvida alguma. Para ele fazer isso, lança sua experiência vital e suas competências culturais (...), constitui a ‘argila’ com a que vai fabricar a obra: ou seja, a matéria. As competências culturais darão as técnicas narrativas e discursivas para dar forma a essa matéria vital (...). O autor, porém, nunca pode aparecer na obra que produz. A obra é um objeto da linguagem, e a linguagem cria sempre uma realidade virtual, distinta da realidade do autor. Todo o que aparece na obra como figura do autor é um puro e simples simulacro, um personagem do mundo representado, que sempre é outro mundo. O **enunciador** é uma instância semio-linguística, de nível noológico (metafísico), sempre implícita, pressuposta, que só pode ser inferida a partir do enunciado. O enunciador unicamente existe na medida em que profere enunciados. Dito de outra maneira é um efeito de sentido do enunciado (...). Os enunciados não se dizem sozinhos; requerem uma instância que possa produzi-lo. Essa instância é a instância de *enunciação*: enunciador/enunciatário. A instância de enunciação está constituída pela *deixis* [eu-aquí- agora]. O que fala é sempre ‘eu’, e fá-lo ‘aqui’ e ‘agora’, esse ‘eu’ que narra, é o autor? Sim e não: é o autor na medida e só na medida em que diz, na medida em que profere o enunciado; mas não é uma pessoa real. O enunciador não tem rosto, não se pode ‘ouvir’ nem ‘tocar’. Ele sempre é implícito. O **narrador** é um ‘personagem’ do texto narrativo. É o primeiro *atante* desprendido pela desconstrução da instância de enunciação (...). Na crítica literária se tem con-

fundido, e se segue confundindo, o narrador com o autor⁴.

Como parte do intercâmbio entre enunciador e enunciatário, o personagem se transforma no dispositivo que se “impregna” dos avatares da existência e logra, no marco de narrativas maiores, produzir significados distintos ou alternativos. É este dispositivo textual o que desde a ficção literária, expõe a densidade material e existencial dos seres humanos.

Desde esta visão fenomenológica, o personagem pode se conceber como representante do homem-pessoa-, ente individual e coletivo em trânsito pela história. Esta consideração vai à sintonia com a concepção do personagem como transmissor, como ente que expressa uma determinada visão do mundo.

Na prosa literária, pelo geral, o protagonismo dos personagens emana de uma busca fenomenológica, da “perseguição” de um estado de cognição ou de consciência plena de algo. Por outro lado, pode se aproximar à noção de autoconhecimento, de visão e expressão íntima. Desde este ponto de vista, o personagem é suscetível de ser tratado como um elemento representacional matizado de emoções e sentimentos que se compenetraram com a dimensão escatológica do homem.

Esta reflexão sobre o personagem literário refere Elizabeth Sosa (2007), sustenta o vínculo fenomenológico entre homem e materialidade; o personagem emerge, assim, como uma representação transcendente, independente, que está no texto narrativo como um elemento do universo ideológico verbal que se estabelece entre autor e receptor e cuja natureza se fortalece em uma perspectiva polifônica.

Fenomenologicamente falando, o homem existe graças o entrelaçado de diversas noções da realidade. Esta última, longe de pertencer a uma ordem de cosas definidas, se manifesta através de um mundo de possíveis repertórios ou símbolos. Configura-se, assim, no marco de um universo fictício, um indivíduo, uma ideia de homem que se transforma em imagem de homem, a qual desenvolve ações específicas segundo sejam as relações internas estabelecidas na narrativa ficcional.

Deste modo, operam as chaves que liberam o personagem de noções certamente ideais (estetizantes) e transformam-no numa categoria vital que, desde a literatura, liga-se com narrativas de distinta natureza.

4 Blanco, Autor, enunciador, narrador, 2004, pp. 9-25. A tradução é minha.

Nestas coordenadas, o personagem se torna o criador de seu próprio espaço simbólico. As representações e as estratégias interpretativas sobre seus papéis e posições geram um lócus semântico dentro do texto. Este sistema textual interno, tecido pelo personagem, se conecta a outra esfera de existência, ou seja, se transforma em enunciado e em discurso. Esta proposta dialógica bakhtiniana institui a escrita como subjetividade e objetividade comunicativa, ao mesmo tempo, num intento de estabelecer a noção dicotômica de pessoa-personagem.

Em consequência, o personagem é a extensão –mais ou menos distorcida- de uma voz (um eu) e, às vezes, de um narrador onisciente (se é que não se acha desenvolvendo um rol central ou leva os fios da narração) e projeção fantasmal de um autor empírico posicionado. Não obstante, pese a todas as vinculações mencionadas, o personagem logra desenvolver autonomia textual. E é através do tecido discursivo que se constrói esse agente semio-narrativo (personagem) que reconfigura um contexto e convida o leitor concreto a reconstruir suas próprias coordenadas espaços-temporais.

Em consequência, o discurso literário produz reflexões (diretas e indiretas) sobre o devir humano e, em certas ocasiões, tenta conciliar – diacronicamente – os constructos que –sincronicamente – não se podem associar. O fio deste discurso, por outro lado, adota o caráter de um significante (histórico e sociocultural) onde se desenvolve o sentido literário, linguístico e filosófico final. Em tal fio, também, se acopla uma visão de mundo referencial, suscetível à abordagem hermenêutica, fenomenológica, pois com este se dão as reduções progressivas com as quais se cria o “resíduo fenomenológico” ou a essência. Isto impregna a representação literária e “toca” cada uma de suas peças discursivo-constitutivas dentro das quais o personagem se posiciona como o portador principal (ou prisma) da visão de mundo do contexto histórico-cultural que recriam os universos representados.

Após passar por todo este processo de formação e criação, o personagem literário muda em um elemento residual-essencial de caráter fenomênico. Este se apropria da reflexão de seu caráter criador com respeito à realidade e, simultaneamente, se torna uma descrição da natureza *eidética* (cognoscente). Desta forma, em virtude ao seu rol estruturador,

o personagem se movimenta se dilui e “impregna cada canto do texto”. Graças a isso, a literatura se torna numa expressão que possibilita abordar o entorno, as suas relações, a vida espiritual das pessoas e diversas narrativas, pois só na sua linguagem se acha a expressão holística, exaustiva e objetivamente compressível da interioridade humana.

A partir destas considerações teóricas, se consolida a *eidética* do personagem literário cujo alcance fundamental se expressa numa representação transcendente do homem que mergulha no texto literário.

Como concepção *eidética*, o personagem literário resulta ser um resíduo (o projeção) fenomenológico que canaliza a intencionalidade final de um demiurgo – distante – de carne e osso, o qual desaparece durante o ato decodificador. Como representação sociocultural o personagem delimita a essência do homem e afirma um “poder ser” que influi em necessidades emocionais e posturas sociais, políticas e históricas determinadas.

É através dos personagens que o criador, logo da sua morte funcional, gera e instaura uma resposta ante seu tempo; uma atitude autêntica própria da dimensão filosófica do homem que persegue o que deseja alcançar.

A literatura é um meio que permite questionar, em muitos casos, distintos sistemas e valores impostos e, graças a sua subjetividade e/ou carga estética do seu discurso, em geral, tende a perdurar e ter maior aceite que outros tipos de narrativas mais “verídicas” - em aparência- e, igualmente, ser um instrumento utilizado de modo propagandístico ou de domínio, mas também (e este é o tipo de literatura que fica com maior convicção nas estantes das bibliotecas) para discutir mudanças e conjunturas diversas desde posições “veridicamente” contra-hegemônicas. Graças à literatura podem-se elaborar propostas interpretativas e cognitivas verdadeiramente próprias ou, melhor dizendo, ancoradas em coordenadas espaços-temporais livres e ligadas a um “eu” coletivo cujas narrativas não precisarem do controle (explícito ou sutil) dos seus autores, enunciadores e pontos de enunciação.

Referências

BACHELARD, G. **El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento**. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1972.

BAKHTIN, M. **Estética de la creación verbal**. México. Siglo XXI. 1985.

BLANCO, D. “Autor, enunciador, narrador”. **Revista Lienzo** n. 25, pp. 9-25. Universidade de Lima, 2004. Disponível em: <https://goo.gl/EgNZmi>. Consultado em 2 de março de 2017.

HUSSERL, E. **La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones**. Tradução ao espanhol de Manuel García-Baró, México; Madrid; Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1982.

RICOEUR, P. “Narratividade, fenomenologia y hermenéutica”. **Anàlisi** n. 25, Quaderns de Comunicació i Cultura, Univeridade Autònoma de Barcelona, 2000, pp. 189-207. Disponível em: <https://goo.gl/R3yNMk>. Consultado em 15 de fevereiro de 2017.

INGARDEN, R. **La obra literaria**. Tradução ao espanhol de Gerald Nyenhuin. Universidade Iberoamericana de México. Taurus. 1998.

ISER, W. “El proceso de lectura. Una perspectiva fenomenológica”. En: **Estética de la recepción**. Editorial Visor, Madrid, 1989. Disponível em: <https://goo.gl/635uvw>. Consultado em 19 de fevereiro de 2017.

OCHANDO MADRIGAL, E. “El lector y la obra literaria”. Ensayos. **Revista da Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de Albacete**. España. 1992. Disponível em: <https://goo.gl/Ec42DQ>. Consultado em 20 de fevereiro de 2017.

OXFORD REFERENCE. Disponível em: <https://goo.gl/2uz6nd>. Consultado em 1 de março de 2017.

RODRÍGUEZ VERGARA, M. “Hacia una comprensión fenomenológica del discurso literario”, **Revista Enunciación de la Universidad Francisco José de Caldas**. Colombia, v. II, n. I, 2006. Disponível em: <https://goo.gl/r7MZAE>. Consultado em 24 de fevereiro de 2017.

SOSA, E. “El personaje literario: una expresión fenomenológica de la realidad en la literatura”. **Revista da Universidade Pedagógica Experimental Libertador e Instituto Pedagógico de Caracas**. Venezuela. 2007. Disponível em: <https://goo.gl/XDiWYA>. Consultado em 22 de fevereiro de 2017.

JESÚS JOSÉ DIEZ CANSECO CARRANZA

Licenciado em Letras Modernas (2005)

Universidade Nacional de Córdoba, Argentina

Mestrando em Letras

Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade

Universidade Federal do Acre, Brasil

Bolsista Capes/Programa de Alianças para a Educação e Capacitação do Grupo Coimbra das Universidades Brasileiras e a Organização dos Estados Americanos.



Falar sobre o povo Jaminawa não é algo simples². Como não é simples falar de qualquer etnia indígena. Refletir sobre um povo, que está com a sua língua em processo de desvitalização, nos força a abordar algumas questões extremamente importantes que intermeiam a relação entre a língua e o povo que a fala. Não é possível falar de língua sem se remeter ao povo que a fala e, consequentemente, isso nos leva a pensar a problemática indígena dentro de um contexto maior que é a sociedade brasileira³.

Ao longo deste trabalho, compreendi que os aspectos sociais, nos quais os grupos étnicos⁴ Jaminawa estão envoltos, são, na totalidade, os resultados das relações entre indígenas (também denominados Jaminawa

1 Para este ensaio, sigo a convenção gráfica assinada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, que consistiu em uniformizar a grafia dos nomes das sociedades indígenas em textos em português. Segundo a convenção, os nomes das sociedades indígenas serão escritos com letra maiúscula, exceto no caso facultativo das palavras terem a função de adjetivos, e não serão flexionados em gênero e número. A proposta gráfica foi publicada na Revista de Antropologia (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, Leituras de Etnologia Brasileira (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976).

2 Os índios autodenominados Jaminawa estão situados no Brasil, no Peru e na Bolívia. No Brasil, se concentram nos estados do Acre e do Amazonas. Não obstante o uso do mesmo etnônimo, é muito comum ouvir de alguns Jaminawa no Brasil que eles não têm parentesco com os Jaminawa do Peru e da Bolívia. No Amazonas, mais precisamente no município de Boca do Acre, localiza-se a Terra Indígena (TI) Kayapucá – às margens do rio Purus –, onde residem os indígenas Jaminawa que são citados neste trabalho. Eles, embora estejam localizados em uma região geograficamente fora do Acre, mantêm um forte contato com os não-indígenas na cidade de Sena Madureira-AC. É neste município onde realizam diversas atividades, tais como: fazer tratamento de saúde; receber benefícios oriundos de políticas públicas governamentais; ir à escola (em Kayapucá, a escola só tem a 1ª fase do Ensino Fundamental); visitar parentes; etc.

3 Este trabalho surgiu de reflexões advindas da minha pesquisa de doutorado que está em andamento na UFRJ.

4 Compreendo que os grupos étnicos, mais precisamente, os grupos indígenas brasileiros, se autointitulam, ou se autoafirmam, levando em consideração suas características étnicas específicas, construídas a partir do contraste que um grupo faz em relação a outro. Por isso, podemos falar em diversos grupos Jaminawa, como os Jaminawa de Kayapucá, do Rio Caeté, do Estirão etc., muito embora se considerem pertencentes a um mesmo povo “parentes”. Nesse sentido, as fronteiras

ou de outras etnias) e não-indígenas ao longo da história. Esse olhar sobre a comunidade indígena estudada se coaduna aos estudos qualitativos de base sóciohistórica que se configuram como uma proposta teórico-metodológica que valorizam os aspectos descritivos e as percepções pessoais, focalizando o particular como instância da totalidade social, procurando entender os sujeitos sociais envolvidos e, por meio deles, entender o contexto social mais amplo. A abordagem histórica de fatos analisados em uma comunidade “não requer que se admita a existência (no plano ideal ou real) de uma sociedade equilibrada, onde os conflitos podem ser sempre superados e mesmo interesses divergentes viriam em última instância tão somente concorrer para a reprodução das relações anteriores”⁵.

A abordagem sóciohistórica tem como preocupação maior encontrar métodos de estudar o homem como ser social e biológico, entendendo que o agente social é membro da espécie humana e participante ativo do processo histórico. Os sujeitos são compreendidos como históricos, datados, concretos, marcados por aspectos étnicos que produzem e reproduzem a realidade envolvente.

Neste ensaio, discutirei algumas questões concernentes à relação existente entre o uso dos etnônimos Jaminawa e Xixinawa, se concentrando, principalmente, nos aspectos sociais advindos desta relação. Considerando que Jaminawa foi um termo imposto pelo não-indígena a grupos indígenas amazônicos e que Xixinawa poderia ser o termo de origem de alguns desses grupos, defendo a ideia de que, hodiernamente, o etnônimo Jaminawa tornou-se uma denominação apropriada que atende aos anseios contemporâneos dos indígenas que se autodenominam como tal.

A questão do etnônimo: Jaminawa ou Xixinawa?

Considerando Brasil, Peru e Bolívia, a população Jaminawa é estimada em 1068 indígenas⁶. Contudo, pode-se afirmar que esse contingente populacional Jaminawa pode ser usado para representar um grupo indígena, cujos membros compartilham das mesmas características sociais

culturais – ou seja, a construção social das diferenças entre os grupos étnicos – são criadas pelos povos para que eles se diferenciem entre si.

5 Oliveira, Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna, 2015.

6 Naveira, Yama Yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminahua, 2007; Pérez Gil, Metamorfoses Yaminahua: Xamanismo e Socialidade na Amazônia Peruana, 2006.

e étnicas? Além disso, esse total reflete diretamente os índios Jaminawa que se autodenominam como tal? Ou, nessa faixa populacional, estão inseridos grupos indígenas que não utilizam o etnônimo Jaminawa em suas relações sociais, muito embora a sociedade envolvente os veja como Jaminawa? Mesmo que não saibamos responder a esses questionamentos, pois dão margem a implicações socioidentitárias complexas, a compreensão do uso do etnônimo Jaminawa manteve-se como um fator importante e crucial para o andamento de minhas reflexões sobre a sociedade Jaminawa. De minha parte, a busca de tal compreensão se deu de modo cuidadoso e contido, isto é, com a consciência de que não há, a esse respeito, uma discussão e um entendimento amplos e de que fazê-lo aqui acarretaria ultrapassar de muito os limites propostos para o presente trabalho.

Para lidar, de modo refletido, com esses questionamentos, aliei pesquisa bibliográfica – sobretudo trabalhos de antropólogos que estudaram etnias Pano e, particularmente, grupos Jaminawa – a relatos dos indígenas colaboradores de minha pesquisa⁷.

Para Graham Townsley⁸, o etnônimo Jaminawa, cujo significado é “povo do machado” [ja'bi] ‘machado’/ [nawa] ‘povo’), não consistia em uma autodenominação de um povo Pano, sendo, portanto, criado por não-indígenas, sobretudo seringalistas e órgão indigenistas, e por outros grupos Pano, no final do séc. XIX, para nomear etnias que tinham aspectos culturais e linguísticos parecidos. Essa informação se assemelha à de Philippe Erickson⁹ sobre o não uso do etnônimo Jaminawa para denominar um único povo, mas para classificar um conjunto de povos com características culturais parecidas, justificando a existência de grupos indígenas que, embora sejam conhecidos como tal, utilizam outra denominação¹⁰. O antropólogo Oscar Salavia Sáez afirma que a FUNAI, nos 70, passou a designar um conjunto de grupos Pano localizados na região Juruá-Purus como Yaminahua¹¹:

7 cf. nota 03.

8 Townsley, Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society, 1988.

9 Erikson, La Griffe des Aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie, 1996.

10 Podemos acrescentar, aos grupos indígenas classificados como Jaminawa, os índios Sayanáwa do município de Rodrigues Alves -AC. Segundo Cláudio Couto, o nome da TI, onde os Saynáwa estão localizados, é Jaminawa do Igarapé Preto. COUTO, Análise fonológica do Saynáwa (Pano): a língua dos índios da T.I. Jamináwa do Igarapé Preto, (2010).

11 Algumas grafias possíveis para o termo: Jaminawa, Jaminahua, laminahua, laminawa, Yaminahua

É um termo em certo sentido jurídico: existe em função das necessidades de classificação dos órgãos indigenistas e direitos territoriais recentemente reconhecidos. Foi aplicado pela própria Funai àquelas comunidades que até então não usavam um nome comum, mas uma pluralidade de etnônimos. Acontece, porém, que os índios não só aceitaram um nome estranho como também, desde então, aplicam-no com generosidade a outros grupos próximos – que talvez nem sempre o aceitariam¹².

O uso do etnônimo Jaminawa para nomear algumas etnias amazônicas tem relação direta com uma violenta prática conhecida como “correrias”. Dentre alguns objetivos das correrias, estão: a retirada de grupos indígenas de um espaço para exploração do local; proteção de um espaço geográfico para que não houvesse ataque dos chamados índios “bravos”; e a captura de indígenas com intuito de “amansá-los” para o trabalho em seringais¹³. Provavelmente, um dos resultados da prática das correrias foi a nomeação de várias etnias, com configurações étnico-sociais distintas, embora próximas, pelo mesmo etnônimo.

Terri Aquino descreve uma narração feita por um seringueiro Kaxinawá do Rio Jordão, em 1970, sobre o tratamento violento de seringalistas aos indígenas capturados nas correrias:

Pedro Biló não amansava caboclo. Pedro Biló matava caboclo. Pedro Biló só amansou Manel Papavô porque deu um tiro na mãe dele e ele era bem novinho. A bala ainda marcou o braço dele. (...) Felizardo Cerqueira amansava caboclo, dava mercadoria pra nós, caboclos. Agradava o velho, o menino. Felizardo e Angelo Ferreira amansavam caboclo pra trabalhar pra ele. Nós todos aqui trabalhamos com Felizardo. Ele dizia que tinha pra mais de 80 filhos com as caboclas. Eu mesmo ele ajudou a fazer. Felizardo amansava caboclo e depois botava a marca (F.C.) pra saber que era dele, que foi ele que amansou. O Nicolau, o Regino, o Chico Curumim, o Romão, esses caboclos mais velhos todos ainda carregam

(corrente no Peru e na Bolívia), Yaminawa e Yaminawá. Devido à necessidade de uniformizar a grafia usada neste trabalho, adoto a grafia Jaminawa que é a mais usada entre os indígenas Jaminawa no Brasil.

12 Sáez, O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre, 2006, p. 29.

13 Aquino, Kaxinawá: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”, 1977.

essa marca no braço. Picava o braço com quatro agulhas e passava a tinta que é jenipapo misturado com pólvora e tisna preta de sernambi¹⁴.

Além do que discutem Tonsley, Erickson e Sáez no que se refere à classificação de grupos Pano pelo etnônimo Jaminawa, o documento do CPI-Acre¹⁵ registra o nome Jaminawa como um termo genérico, tendo servido para designar diversos grupos étnicos, tais como: Xaranaua, Mastanaua, Xixinaua, Cududaua, Jauanaua, Marinaua, Kaxinaua etc.

Conforme informações dadas por um dos principais líderes Jaminawa no Acre, o cacique José Correia da Silva Tunumã¹⁶, o termo Jaminawa ou Yaminawá começou a ser usado em 1975 por funcionários da FUNAI para nomear um conjunto de etnias indígenas que habitavam a cabeceira do Rio Acre, do Alto Purus e do Alto Iaco, tanto do lado brasileiro quanto dos lados boliviano e peruano.

Essa aplicação genérica do termo Jaminawa pode explicar a diversidade de povos conhecidos por essa denominação ou, mais precisamente, “o termo Yaminahua tem a faculdade de designar coletivos de diferentes magnitudes sociológicas”¹⁷. Assim, além de grupos étnicos brasileiros terem recebido a denominação de Jaminawa, existem dois grupos diferentes no Peru que foram classificados por essa mesma denominação: um vivendo nas cabeceiras do rio Juruá e outro nas cabeceiras do rio Purus¹⁸. Oscar Salavia Sáez¹⁹ informa que os Jaminawa da TI Cabeceira do Rio Acre, em Assis Brasil-AC, não são os mesmos do Peru²⁰. Para o antropólogo, os diversos grupos Jaminawa localizados no Brasil e no Peru não constituem um mesmo grupo, pelo menos no que se refere aos dois povos Jaminawa no Peru, localizados nas cabeceiras do Rio Juruá e nas

14 Aquino, Kaxinawá: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”, 1977, p. 44.

15 Comissão Pró-índio do Acre, CPI-Acre, 1982, p. 22.

16 O cacique José Correia Tonumã nasceu na Aldeia dos Patos, que estava localizada na atual TI Mamoadate.

17 Naveira, Afetos e parentesco entre os Yaminahua, 2007, p. 32.

18 Gonçalves, Acre: história e etnologia, 1991.

19 Sáez, O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre, 2006, p. 29.

20 José Correia Tunumã se refere aos grupos Jaminawa do Peru como seus “parentes”. A liderança indígena informou, em uma entrevista dada ao site Amazônia Real, que “Todo povo Jaminawa vem do território peruano. Do tronco Pano. São do território peruano. Eles são Jaminawa. Não sei como é quando vocês topam com alguém da família, mas para mim eles fazem parte da minha família Jaminawa.”

cabeceiras do Rio Purus, e aos indígenas Jaminawa no Brasil da TI Cabeceiras do Rio Acre²¹. Teresa Almeida Cruz e Paulo Roberto Nunes Ferreira²² afirmam que os Jaminawa da TI Mamoadate, da TI Jaminawa do rio Caeté, da TI Guajará no rio Iaco²³, localizadas em Sena Madureira, e da TI Kayapucá, em Boca do Acre-AM, são os mesmos indígenas Jaminawa da TI Cabeceiras do Rio Acre.

No tocante aos indígenas que se autoidentificam como Jaminawa e que são auxiliares deste trabalho, Rita Jaminawa, Bernardo Jaminawa e Marina Jaminawa²⁴ informaram que eles são oriundos da TI Mamoadate, mais precisamente da Aldeia Betel; e que, por questões de problemas internos, como inumeráveis divergências entre os membros do grupo, optaram por sair da TI em tela. Marina Jaminawa fala com dificuldade sobre esse período, devido, principalmente, à violência que ela presenciou – ou que indígenas mais velhos relataram a ela – junto a seus familiares por indígenas do mesmo grupo, ao qual ela pertence, e por não-índios que invadiam o território onde os indígenas estavam situados, provocando conflitos, muitas vezes, sangrentos. Rita e Maria informaram, também, que para escapar de não-índios e de indígenas de etnias diferentes, os índios mais velhos se escondiam nas matas da floresta. Atualmente, alguns Jaminawa, além de se deslocarem para as cidades mais próximas das aldeias, muitas vezes devido a divergências internas entre os membros do grupo, tiveram a mesma atitude de seus ancestrais de adentrar mata a dentro para escapar de conflitos e de diversas epidemias de doenças²⁵.

21 Laura Pérez Gil em sua tese de doutorado *Metamorfoses Yaminahua: Xamanismo e Socialidade na Amazônia Peruana*, 2007, p. 16, afirma que os Jaminawa “radicado no Rio Iaco e na Bolívia” reconhecem entre si laços de parentesco, separando-se em alguns momentos por questões de conflito, mas fazendo, ao longo do tempo, mútuas visitas.

22 Cruz e Ferreira, *Retrato Cultural dos Katukina, Kaxinawá, Shanenawa, Jaminawa e Manchineri*, 2004.

23 Atualmente, segundo informações que obtive na TI Kayapuká com Astero Jaminawa (Kaparua), os Jaminawa da TI Guajará estão migrando para outras aldeias Jaminawa ou para a cidade de Sena Madureira. Conforme Astero, que era professor na TI Guajará e, agora, está morando na TI Kayapucá, a TI Guajará se encontra com muitos problemas, entre eles: o constante conflito com não-índios pela posse da terra e algumas questões relacionadas à saúde e à educação e a falta de animais para caça e pesca. Astero, ao relatar a situação da TI Guajará, descreveu os principais problemas enfrentados pelos índios Jaminawa, sobretudo entre aqueles que não residem em um território registrado pela FUNAI.

24 Membros da mesma família. Rita é mãe de Bernardo e tia de Marina. Oscar Salavia Sáez afirma que o espaço geográfico dos Jaminawa é configurado por meio de núcleos familiares. A TI Kayapucá é formada por aldeias que são subdivididas pelas famílias que moram nelas. No caso de Kayapucá, existem três aldeias: aldeia Kayapucá, Sete Estrelas e Sant’ana.

25 Essas informações de Marina e Rita se relacionam com a descrição de um relato de um índio Jaminawa consultor da pesquisa de Oscar Salavia Sáez que afirmou ter ficado por “meia hora, duas

Aline Alcarde Balestra²⁶ afirma que a fuga dos não-índios, principalmente devido às “correrias” e às epidemias, ocasionou mudanças na organização cultural dos povos indígenas da região amazônica²⁷, “dada a sua intensidade e recorrência, desestruturando a vida de muitos grupos”. Eliana Ferreira de Castela e José Roberto Muniz²⁸, em uma pesquisa com os Jaminawa da TI Caeté, descrevem casos de saída de Jaminawa da TI Mamoadate para a cidade de Rio Branco e, posteriormente, para a região que seria a TI Caeté, devido a conflitos internos.

Oscar Salavia Sáez²⁹, tendo José Correia como um dos seus consultores de pesquisa na TI Cabeceiras do Rio Acre, explica que os *-nawa*³⁰ formam uma constelação de grupos que, ao longo de sua história, tem se combinado de diversos modos, em sucessivas cisões, fusões ou anexações. Alguns desses nomes coincidem com o de povos genealógica e historicamente diferentes, embora suas línguas e culturas sejam muito próximas – “é o caso de Yawanawá, que não alude aqui aos Yawanawá do Rio Gregório” (José Correia). O cacique José Correia segue explicando que seus nomes “verdadeiros” são Xixinawá (*xixi* = quati branco), Yawanawá (*yawa* = queixada), Bashonawá (*basho* = mucura)³¹, Marinawá (*mari* = cutia) e assim por diante, dentro de uma série virtualmente infinita de classificações que têm uma relação direta com a fauna da região em que vivem. José Correia ainda faz uma alusão aos clãs e a outros grupos que foram unidos pelo termo Jaminawa:

Na realidade, existem quatro grupos originais, famílias,

horas adentro da mata” até que uma epidemia de cólera cedesse.

26 Balestra, *Tempos Mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena*, 2013, p. 40.

27 José Pimenta, no artigo *Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia*, 2007, p. 641, afirma que os grupos indígenas ambientados próximos aos rios Juruá e Purus, em território acriano, eram chamados pelos não-índios de “caboclos” e não havia, até a década de 70, atuação do órgão indigenista no Acre, nem existência de terras indígenas reconhecidas pela União. Terri Aquino afirma que foi apenas em 1976 que a Funai instalou um posto em Rio Branco – AC e sua área de atuação se concentrou, somente, na bacia do rio Purus. Ainda segundo o autor, não houve presença do antigo SPI – Serviço de Proteção ao Índio – e nem da FUNAI, já criada em 1968.

28 Castela e Muniz, *Tradição Indígena como Componente da Modernidade*, 2000.

29 Sáez, *O nome e o tempo dos Yaminawa*, 1995; Sáez, *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*, 2006.

30 O termo [‘nawa] também pode ser usado para se referir ao não-índio.

31 Miguel Naveira, 2007, p. 39-42 informa, em sua tese de doutorado já citada neste ensaio (cf. notas 6 e 16), que há uma certa confusão na tradução do termo *basho* [ba’ju]. Segundo o autor, a palavra pode apresentar como exemplos de tradução as palavras mucura, gambá e gato-maracajá. Em Kayapucá, detectamos apenas a palavra mucura.

clãs, que na nossa língua chamamos de shukuitsawu: Não tinha um nome geral que reunia todos eles. Nossos shukuitsawu são originários de quatro troncos: Sapanawa (“gente da arara”), mais conhecido hoje como Xixinawa (“gente do quati”), Yawanawa (“gente da queixada”), que não tem nada a ver com o povo Yawanawá do rio Gregório, Shawānawa (“gente da arara vermelha”), que também pegou o apelido de Mapudawa (“gente da cinza”), porque eles não gostavam de tomar banho, e Kaxinawa (“gente do morcego”), que também não tem nada a ver com o povo Kaxinawá, ou HuniKuín, lá do Jordão. Esses HuniKuín a gente chamava pelo apelido de Sainawa, porque é um povo da barriga cheia, que gosta de comer com muita fartura. Da mesma forma que pegou esse nome Jaminawa pros nossos parentes, pegou Kaxinawá...³².

Os nomes citados pelo cacique, no excerto acima, são usados por ele e pelo antropólogo Oscar Salavia Sáez para diferenciar os grupos étnicos que tiveram suas características socioculturais, de certa forma, forçosamente homogeneizados pelo termo Jaminawa. Como se pode ver, os etnônimos citados por José Correia se constituíram como instrumentos delimitadores de grupos étnicos que, historicamente, devido ao contato com o não índio, foram considerados um só. Consequentemente, esse processo de homogeneização cultural que ocorreu ao longo da história dos grupos Pano provocou, a perda da antiga organização baseada no totemismo (povo quati, povo queixada, etc., como mencionados na citação de José Correia acima), ainda que haja constante rememoração a esse sistema³³. Rita, Bernardo e Marina lembram, com uma certa dificuldade, de histórias contadas por seus antepassados que os relacionavam aos Xixinawa ([ʃiʃi] ‘quati’/[ˈnawa] ‘povo/gente do quati’). Para Marcelo Piedrafia Iglesias³⁴, o que de certa forma se relaciona com a afirmação dada por Rita, Bernardo e Marina, o subgrupo Xixinawa é o resultado de uma série de conflitos internos, a partir da década de 90 do século passado, ocasionados pela animosidade entre grupos familiares. Estes conflitos provocaram a migração de várias famílias Jaminawa para a periferia de Rio Branco e para outras cidades localizadas na região do Alto Acre.

Marina relatou que, em vários momentos de sua infância, ouvia

32 José Correia, em entrevista ao Jornal Página 20, 6/02/2006 – Rio Branco-AC.

33 Alvarado, El desafío de las naciones: naciones y nacionalidades oprimidas em, 2003.

34 Iglesias, Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá, 2005, p. 34.

seus pais e indígenas mais velhos afirmarem que eles pertenciam ao grupo Xixinawa. Assim, acredito que o uso do termo Jaminawa, ou de um termo referente a um clã em situações sociais específicas, ocorrem devido ao desenvolvimento de modelos identitários que foram construídos pelos grupos Jaminawa ao longo das interações sociais com indígenas de etnias diferentes e com não-índios³⁵. Essa maleabilidade identitária construída historicamente tem diferentes implicações e não nos cabe julgar se são implicações positivas ou negativas. Não se trata, apenas, de uma simples mudança de denominação (de Xixinawa “ou outra denominação” para Jaminawa). Trata-se de identidades construídas, pelos hoje denominados Jaminawa, que apresentam diferentes lugares de ação social, ocasionando o desenvolvimento de novas identidades³⁶. As interações sociais, com o desenvolvimento de diferentes identidades, nos levam a pensar no conceito de hibridismo que tem sido pensado a partir da produção de identidades nacionais, raciais e étnicas. Na perspectiva dos Estudos Culturais, o hibridismo é compreendido como o intercurso entre diferentes nacionalidades, diferentes etnias, desconstruindo a pureza e a insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais ou étnicas. Destarte, as identidades que se formam por meio do hibridismo não é mais nenhuma daquelas de origem dos indivíduos (que já não eram “puras”), muito embora ainda guardem traços delas. Além disso, é importante destacar que a hibridização se dá em uma relação assimétrica de contato intergrupal que ocasiona, muitas vezes, o conflito entre os indivíduos envolvidos. A assimetria ocorre devido à relação desigual de poder entre os grupos étnicos que entraram em contato, como, no caso deste trabalho, a sociedade Jaminawa (ou seja lá a nomeação que teria tido) com a sociedade não-indígena.

O uso do termo Jaminawa possibilita que alguns indígenas, que se autoidentificam como tal, o utilizem para ter visibilidade frente à sociedade não-indígena, em busca, sobretudo, de apoio político, como podemos

35 Júlio Isudawa - indígena Jaminawa morador da TI Cabeceira do Rio Acre –, afirmou que o termo genérico, Jaminawa ou Yaminawa, mais ou menos, ocultam uma “pluralidade de identidades”. Isso faz com que os Jaminawa, ao falarem sobre a sua origem e, consequentemente, a origem do etnônimo Jaminawa, remetam-se aos “subgrupos” Sharanawa, Xixinawa, Mastanawa etc. O relato de Júlio Isudawa está presente no artigo de Oscar Salavia Sáez, O território, visto por outros olhos, 2015, p. 262.

36 Laclau, La imposibilidad de la sociedad: Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, 1990, p. 40)

ver no depoimento de Bernardo Jaminawa, ao ser questionado sobre sua filiação ao grupo Xixinawa:

...Não digo que sou Xixinawa, sou Jaminawa. Dizer que sou Xixinawa ou qualquer outro nome, faz o meu grupo ficar fraco diante dos brancos. Meu povo já sofreu muito e usar vários nomes faz com que a gente fique desunido, espalhado, sem força. É importante para nós ser reconhecidos como Jaminawa...

Para Bernardo, o uso do termo Jaminawa fortifica politicamente o grupo Jaminawa do qual ele pertence. Frente à sociedade envolvente, Bernardo considera que o termo Jaminawa pode dar uma certa unidade que facilitaria a inserção dos indígenas em ações que promovam benfeitorias ao grupo étnico como um todo. Além disso, os indígenas aqui pesquisados veem no etnônimo Jaminawa a possibilidade de se diferenciarem politicamente de outros grupos étnicos do estado do Acre e, fundamentalmente, dos não-índios. Em todas as entrevistas realizadas com os Jaminawa da TI Kayapuká e com Valdir Jaminawa Jaminawa³⁷, da TI Caeté, não vimos remissão a nenhum termo clânico e, sim, somente, ao vocábulo Jaminawa, exceto quando são questionados sobre isso. Vemos, portanto, que o longo período de tempo de uso do etnônimo Jaminawa tornou obsoleta a denominação por um termo clânico³⁸. Assim, a meu ver, para pesquisar um grupo indígena contemporâneo tido como Jaminawa, é necessário fazer um recorte geográfico importante para nos certificar se o grupo estudado aceita a denominação Jaminawa e se esta é usual perante eles.

O uso do etnônimo Jaminawa é uma maneira de respeitar o desejo dos indígenas auxiliares deste trabalho e de outros, que utilizam o termo, para se remeter à sua identidade indígena. Os indígenas identificados como Jaminawa, precisam ser compreendidos a partir de um espaço que coaduna relações sociais diversas, devido às questões históricas de in-

37 Valdir Jaminawa é da TI Caeté, mas se encontrava em Rio Branco para uma das manifestações, junto à FUNAI, de etnias indígenas no Acre pela demarcação de suas terras. Valdir é professor na TI Caeté e concedeu-nos a entrevista enquanto estava em Rio Branco.

38 Zigmunt Bauman, *Identidade*, 2005, p. 44, explica que variados grupos étnicos tiveram suas identidades originais modificadas por outras identidades criadas por grupos dominantes e que, por isso, tiveram suas especificidades culturais adulteradas e, conseqüentemente, invisibilizadas. No caso dos indígenas consultores deste trabalho, esse processo de homogeneização cultural impôs o termo Jaminawa a algumas etnias amazônicas, facilitando a perda de elementos culturais nativos e

ter-relação social que, já citadas neste trabalho, ocasionaram a inserção de grupos étnicos distintos em um mesmo espaço e, por conseguinte, com o mesmo etnônimo. Os Jaminawa, ou pelos menos aqueles identificados como pertencentes a esse grupo, têm de ser compreendidos dentro de um espaço circunscrito. A circunscrição é um elemento importante para se estudar os grupos Jaminawa, devido ao grau de heterogeneidade social e linguística apresentado por esses grupos em consequência do longo período de contato com a sociedade envolvente. Isso não quer dizer que a pesquisa com a circunscrição de um espaço signifique interpretar os indígenas Jaminawa isolados em um determinado ponto geográfico. Contudo, é, exatamente, o contrário. Fundamentalmente, pensar um grupo Jaminawa em um espaço circunscrito tem relação direta com um aspecto metodológico de análise científica. Desse modo, o espaço circunscrito é entendido como o resultado, claro que em constante transformação, de relações sociais diversas. Logo, precisamos entender os Jaminawa, do ponto de vista sócio-histórico e linguístico, como grupos heterogêneos.

A denominação Jaminawa, embora não seja, para os indígenas de Kayapucá, advinda de seu grupo, foi reformulada culturalmente e, hoje, serve plenamente para a identificação dos indígenas, pelo menos daqueles que vivem nesta TI. Estes, cujos membros de gerações passadas foram nomeados forçosamente por Jaminawa, em um passado não tão remoto, não são mais os mesmos indígenas de outrora, se identificando, consequentemente, com o etnônimo em questão. Esta posição dos Jaminawa de Kayapucá corrobora a visão de Stuart Hall³⁹ referente à construção das identidades humanas. Para o autor, a identidade é uma questão de “tornar-se”, pois os homens são capazes de se posicionar a si próprios e de construir e transformar as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum.

Referências

ALVARADO, J. E. **El desafio de las naciones:** naciones y nacionalidades

fortificando o próprio etnônimo dado pelo dominador: “[...] No outro polo se abarrotam aqueles que tiveram negado o acesso à escolha da identidade, que não têm direito de manifestar as suas preferências e que no final se veem oprimidos por identidades aplicadas e impostas *por outros* – identidades de que eles próprios se ressentem, mas não têm permissão de abandonar nem das quais conseguem se livrar. Identidades que estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam...”

39 Hall, Identidade cultural na pós-modernidade, 2005.

oprimidas em Bolívia. La Paz- Bolívia: Liberación, Editores, 2003.

AQUINO, T. V. **Kaxinawá**: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”. Brasília (DF): Universidade de Brasília – UnB, 1977 (Dissertação de Mestrado).

BARTH, F. Grupo étnicos e suas fronteiras. In.: POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENART, J. **Teoria da Etnicidade**: seguido de grupo étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BALESTRA, A. A. **Tempos Mansos**: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena. Brasília (DF): Universidade de Brasília – UnB, 2013 (Dissertação de Mestrado).

CASTELA, E. F. e MUNIZ, J. N. **Tradição Indígena como Componente da Modernidade**, 2000. Disponível em <https://goo.gl/gBcKmT>.

COUTO, C. A. C. **Análise fonológica do Saynáwa (Pano)**: a língua dos índios da T.I. Jamináwa do Igarapé Preto. Recife (PE): Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 2010 (Dissertação de Mestrado).

CRUZ, T. A.; FERREIRA, P. R. N. (Orgs). **Retrato cultural dos Katukina, Kaxinawá, Shanenawa, Jaminawa e Manchinieri**. Rio Branco: Fundação de cultura e Comunicação Elias Mansour, 2004, 131 p.

ERIKSON, P. **La Griffe des Aieux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d’Amazonie**. Paris: Editions Peeters, 1996.

HALL, S. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

GONÇALVES, M. A. T. **Acre**: história e etnologia. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/UFRJ, 1991.

IGLESIAS, M. M. P. **Os Kaxinawá de Felizardo**: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Rio de Janeiro (RJ): Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2008 (Tese de Doutorado).

LACLAU, E. **La imposibilidad de la sociedad**: Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tempo. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

NAVEIRA, M. A. C. **Yama Yama**: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminahua. Florianópolis (SC): Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2007 (Tese de Doutorado).

OLIVEIRA, J. P. **Regime tutelar e faccionalismo**. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Manaus: UEA Edições, 2015.

PÉREZ GIL, L. **Metamorfoses Yaminahua**: Xamanismo e Socialidade na Amazônia Peruana. Florianópolis (SC): Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2006 (Tese de Doutorado).

SÁEZ, O. S. **O nome e o tempo dos Yaminawa**. São Paulo: Universidade de São Paulo – USP, 1995 (Tese de Doutorado).

SÁEZ, O. S. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: etnografia e história dos

Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora Unesp/ISA/Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
TOWNSLEY, G. **Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society**. Ph.D. Cambridge University, 1988.

SHELTON LIMA DE SOUZA

Doutor em Linguística (UFRJ, 2017)

Professor da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação, Letras e Artes

LITERATURA PAN-AMAZÔNICA



Embora o interesse dos estudos acadêmicos de literatura, no contexto das instituições regionais, esteja se articulando de forma mais generalizada em torno de uma abordagem conjuntiva sobre a Amazônia, como Pan-Amazônia, cumpre observar o relativo retardo da difusão desse viés no cenário crítico-acadêmico, se comparado com o histórico do pensamento sobre a região do ponto de vista de outros campos discursivos. A disseminação da expressão “PAN-Amazônia”, por exemplo, derivou especialmente de circunstâncias políticas. A articulação de países que compõem a totalidade da região em torno de uma ideia transnacional dessa geografia deu origem ao Tratado de Cooperação Amazônica (TCA), assinado em julho de 1978 por 8 (oito) países (Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela), e gestado em plena Ditadura Militar Brasileira. No plano intelectual, o responsável pelo uso da expressão foi o General Carlos de Meira Mattos, integrante contínuo dos gabinetes militares até se tornar vice-chefe do Estado-Maior das Forças Armadas, em 1973, durante o governo Médici, quando foi para a reserva, e autor de *Uma geopolítica pan-amazônica*, publicado em 1980¹.

A ideia de uma geopolítica pan-amazônica, o que vale dizer, uma “Amazônia Internacional” (embora regional no contexto do continente ou do mundo), teria sua base na necessidade de proteção desse território contra intervenções de caráter imperialista. As estratégias de fundo político-militar tinham sempre como fundamento central as ideias de ocupação, deslocamento populacional, expansão da fronteira agrícola e de exploração da floresta em escala industrial. Meira Mattos pensa em “atacar” populacionalmente a Amazônia a partir de três frentes de abordagem: da fronteira oeste em direção ao leste, como o fez Orellana; a partir do Atlântico, expandindo-se para o oeste, em reprodução a Pedro

1 Matos, Uma geopolítica pan-amazônica, 1980.

Teixeira; e partindo do Planalto Central, em direção ao Norte e Noroeste, como Raposo Tavares. Pelo que se depreende, a questão pan-amazônica, para o governo militar brasileiro, a partir de processos de ocupação, era na verdade uma questão de afirmação e hegemonia regional, não de cooperação. Como se sabe, o discurso do Governo Militar Brasileiro sobre a região amazônica exalava escandalosamente o nacionalismo de sua base, ao mesmo tempo em que as intervenções políticas derivadas de centros de poder mundiais nunca deixaram de ocorrer nesta região. Se houve algum tipo de desconfiança no campo da política externa, ela parece ter tido efeito, contraditoriamente, entre os signatários do TCA, uma vez que, entre querelas e desacertos, o projeto praticamente hibernou durante 20 (vinte) anos, quando, em 1998, criou-se a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA). Com sede em Brasília, o organismo foi estabelecido para ser o responsável por operacionalizar os propósitos assinalados no TCA. Trata-se, pois, de uma entidade juridicamente reconhecida pelos países do grupo amazônico. Sem dúvida, essa “promoção” do projeto pan-amazônico significa um avanço, especialmente em termos de um reconhecimento político da complexidade da região. No entanto, vale ainda notar, infelizmente, que, em *todos* os países participantes da OTCA, a sua porção de Amazônia é ou a região mais atrasada ou das mais atrasadas no que diz respeito às condições de vida de sua população.

Mas reconhecer as limitações ou contradições da esfera política no tocante a um projeto pan-amazônico está longe de significar uma rejeição à ideia de uma história ou de uma literatura pan-amazônicas. O que pretendo sublinhar com essa passagem é, primeiramente, o caráter político para o qual devemos atentar na cena deste debate; em segundo lugar, notemos que ações de ordem externa e superior (na hierarquia das instituições) não têm surtido efeito na transformação desta realidade, nem mesmo na consolidação de um projeto pan-amazônico. Ademais, esse modo de se pensar a Amazônia permanece semelhante à invenção expansionista e colonial que a imaginou, a princípio, como uma totalidade, criando assim uma de suas primeiras marcas de nascença, juntamente com todo o processo de violência contra os povos nativos e mais tarde contra outras populações oprimidas na região.

Pelo exposto, uma primeira síntese possível ou um primei-

ro elemento de identificação pan-amazônica não se estabelece como um projeto, ou como uma virtualidade ou um futuro; situa-se, ao contrário, na perda. É a falta (e o que ela significa: a perda, o vazio e o silenciamento) o primeiro e talvez mais decisivo constituinte de uma amazonidade.

Quando, por exemplo, Frei Gaspar de Carvajal, da expedição Orellana, elabora seu relato, ele não está apenas reportando sobre uma realidade ou descrevendo o que vê. Nem mesmo está apenas criando toda uma série de imagens sobre a Amazônia que perdurarão por séculos. Nem está apenas a compor um traçado espacial que desde aí transversalizará a noção de Amazônia, quando navega esse espaço de um lado a outro. Sem dúvida, a palavra ainda é a instância mais importante no que está escrito em qualquer relato. E por isso, é forçoso reconhecer que se trata, a princípio, de um empreendimento de linguagem voltado para o estabelecimento de um estado para as coisas: ele enumera, lista, nomeia e... narra. É nesse intervalo, do narrar, que o discurso diz mais do que está escrito. Notemos, por exemplo, o seguinte trecho extraído da crônica de Carvajal:

Nesse íterim vieram ver o Capitão quatro índios, tendo de altura um palmo a mais que o mais alto cristão. Eram muito brancos, de cabelos bastos que lhes chegavam à cintura, com roupa e joias de ouro, e trazendo muita comida. Chegaram com tanta humildade, que todos ficamos pasmos de suas disposições e boa educação. Tiraram muita comida e a puseram diante do Capitão e lhe disseram que eram vassalos de um grande senhor, e que por seu mandado vinham ver que éramos e que queríamos e para onde íamos. Recebeu-os muito bem o Capitão, e antes que lhes falasse, lhes mandou dar muitas joias, que eles apreciaram muitíssimo. Repetiu-lhes o Capitão tudo o que dissera Apária, com o que os índios ficaram muito admirados, dizendo que queriam partir para dar resposta ao seu senhor. Deu-lhes o Capitão a licença pedida, e os presenteou com muitas coisas para o seu principal senhor, e que lhe dissessem que o Capitão pedia muito que o viesse ver. Foram-se eles e nunca mais soubemos de onde eram nem de que terra tinham vindo.²

Perecebe-se que o cronista utiliza de modo muito privilegiado o discurso indireto, o que era próprio de textos dessa natureza. Mas

2 Carvajal; Rojas; Acuña, *Descobrimento do rio Amazonas*, 1941, p. 33.

disso decorre: 1. não termos conhecimento do contraponto interlocutivo desse encontro, o que equivale a dizer que não sabemos se o encontro aconteceu ou não (embora tenha ficado assim para a história); 2. na hipótese de ter ocorrido, não sabermos o que os indígenas teriam dito em sua própria língua e em seu modo próprio de usar a linguagem (com que ritmo, com que entonação, com que inflexões, com que gestos, com que intervalos). Sem querer, Carvajal dá toda a chave para o processo que viria: o desaparecimento dos indígenas. Carvajal não está apenas nomeando ou descrevendo o que vê. Ele está submetendo uma linguagem a outra, privilegiando, pela visibilidade, uma linguagem em detrimento de outra, doravante invisibilizada.

Eis aí o que considero um ponto importantíssimo e talvez com desdobramentos teóricos e metodológicos sobre nosso tema. A discussão a respeito de uma possível literatura pan-amazônica até agora tem se ocupado da tarefa exaustiva e necessária de reunir os dados particulares da produção literária de locais como cidades, vilas, províncias, estados, rios, sub-regiões etc., às vezes pormenorizando o empreendimento no nível da produção de autores e mesmo, muitas vezes, pontualmente em determinadas obras. Testemunhamos, pois, uma etapa cuja ênfase recai em certo padrão metodológico-analítico. Certamente, a possibilidade de termos, em algum momento, um painel detalhado da literatura amazônica é empolgante. Pelo que já se pôde levantar, há bastante diversidade nesse especulável “ser literário pan-amazônico”, pois ele comportaria escritores de estirpes as mais variadas, por exemplo: Luiz Bacellar, Eliakim Rufino, Bruno de Menezes, Astrid Cabral, Jorge Tufic, Antonio Tavernard, entre poetas, e Maria Lúcia Medeiros, Florentina Esteves, Benjamin Sanches, Benedicto Monteiro, Luiz Lana e Márcio Souza, entre prosadores – para ficar só nos brasileiros. Além do potencial de conhecimento mais detalhado desse quadro, esta etapa de ênfase analítica deveria servir como uma profilaxia contra tendências homogeneizadoras a que adjetivações geoculturais podem levar. Isto é, não se poderá conhecer agora, e quiçá nem depois, o delineamento de uma literatura pan-amazônica, pois a inclinação analítica dos estudos que têm sido realizados reforça o caráter perspectivo da questão.

Por outro lado, na noção de Pan-Amazônia, embora super-

ficialmente se exponha um estruturante conjuntivo, subsiste um constituinte disjuntivo igualmente relevante, se passarmos a considerá-la como tendo posição relativa no cenário de uma literatura nacional. Ela passará a estar simultaneamente dentro e fora da literatura brasileira, por exemplo. Ou em um dentro que é um fora. Ou em um fora que é um dentro – sem que nenhuma dessas possibilidades anule as demais. Claro que isso se conhece desde a ascensão do regionalismo, no século XX. Mas quando um regionalismo é transnacional a complexidade da questão se redimensiona.

O problema da ênfase analítica repousa justamente na sua articulação com o aspecto disjuntivo da questão. Pois se a reunião dos elementos caracterizadores da literatura pan-amazônica, por mais extenso que seja o painel, nos levar a um debate fundado no contraste entre o que entendemos que somos e o que não somos, dois são os riscos de empobrecimento da discussão.

Primeiramente, na tentativa de contrapor os discursos colonizadores e neocolonizadores, que objetificaram as populações amazônicas, ressaltando o maniqueísmo fora-dentro, pode-se perder de vista toda uma série histórica, que, a depender da perspectiva de leitura, poderia ter seus componentes dialeticamente revistos, seja para o aproveitamento crítico no plano de uma literatura nacional, seja para o quadro de uma literatura pan-amazônica. Assim, um texto como *Muraida*³, do português Henrique João Wilkens, tachado de “Poeta do Genocídio” por Márcio Souza⁴, pode ser lido como contraponto ao cânone que se estabeleceu acerca da experiência neo-clássica no Brasil do século XVIII, como o faz Yurgel Pantoja Caldas em trabalhos recentes⁵. Assim também, o romance *Simã*⁶, do baiano Lourenço da Silva Araújo Amazonas, pode (ou deve) ser lido como uma resposta ficcional que o autor engendrou para formar contraponto em relação ao texto de caráter oficial do Ouvidor Francisco Xavier Ribeiro Sampaio, que, entre os anos de 1774 e 1775, percorreu a Capitania de São José do Rio Negro. Sem concordar com a pouca importância que o Ouvidor deu ao episódio da revolta de Lamalonga, ocorrido no Rio Negro, quando este a atribuiu a um capricho romântico de um casal indí-

3 Wilkens, Muhuraida, (1785) 1993.

4 Souza, A expressão amazonense, 2003.

5 Caldas, A construção épica na Amazônia no poema Muhuraida, de Henrique João Wilkens, 2007.

6 Amazonas, Simã, (1857) 2003.

gena, Araújo Amazonas, embora não deixe de repetir certos estereótipos, escreveu um romance pródigo em mesclar elementos históricos, eróticos e políticos, numa visão desencantada do processo de formação do povo brasileiro a partir de uma perspectiva histórica e espacial da Amazônia.

Também é possível que na obra de um mesmo autor revelem-se contradições potencialmente dialéticas. É o que ocorre com Euclides da Cunha⁷, em cujos escritos amazônicos se pode notar o crescimento de um dispositivo de linguagem que denota uma mudança em seu próprio pensamento, pois a presença mais e mais contínua do paradoxo em seus ensaios sobre a Amazônia, difere do recurso da antítese, comum em *Os sertões*. A diferença está no fato de que a antítese, como figura de pensamento, se encerra na justaposição de elementos, como ocorre no conhecido binômio hércules-quasímodo, enquanto o paradoxo não repousa de seu conflito básico, deixando o contraditório em constante pulsação. Os textos amazônicos de Euclides nos deixam ver que o contato com essa realidade operou em seu pensamento uma mudança que se converteria em transformação na própria forma de ver e representar a realidade.

Enfim, o que quero deixar sublinhado, a partir desses exemplos, é que, além de expor a fragilidade da dicotomia dentro-fora, os textos de autores viajantes, incorporados a um acervo pan-amazônico, ainda nos dizem que a ideia de uma literatura pan-amazônica não deve ser encarada como uma solução a ser desenhada a partir de um quadro endógeno, mas um *problema* cuja compreensão depende de se reverem, arqueologicamente, os passos de sua própria constituição, não deixando de incorporar ao seu arquivo, por mais danoso que pareça a um projeto geocultural ou geopolítico de consolidação de uma literatura pan-amazônica, obras de autores viajantes e estrangeiros à Amazônia, como Manuel de Araújo Porto-Alegre, Conan Doyle, Julio Verne, entre muitos outros.

Em segundo lugar, está o risco de que a percepção de aspectos que caracterizariam o “ser pan-amazônico” pode nos levar a uma excessiva presentificação do tema. É como se, ao termos esse virtual painel de uma literatura pan-amazônica agora diante de nós, passássemos a considerá-lo como a síntese de um longo processo histórico, dinâmico entre afirmações e negações, que nos legou a imagem que **presentemente**

7 Cunha, À margem da história, 1999.

visualizamos. No futuro, com novas e contínuas análises e levantamentos, poderemos chegar a uma modificação desse quadro. Mas isso será novamente uma imagem presente. Com isso, quero dizer que nossas pesquisas devem se voltar mais e mais ao passado. A imagem de um painel, com a qual vinha trabalhando, não se aplica ao estudo dos traços literários, históricos ou culturais que o passado porventura nos disponha, na Amazônia. A densidade do agora se dissipa quando nos dirigimos ao passado. O que encontraremos não será mais que vestígios, especialmente porque o que de fato interessa para esta perspectiva do debate é matéria recalcada em nossa história, e ela não pode ser mais encontrada senão em forma vestigial e descontínua.

Parte desse material repousa nos arquivos que têm o próprio livro como suporte. Há uma série de obras que caíram no esquecimento ou quase, especialmente devido ao desinteresse editorial. Livros como *Po-randuba Amazonense* (1890, Barbosa Rodrigues), *Nevoeiros* (1872, Torquato Tapajós), *O remorso vivo* (1874, Francisco Gomes de Amorim), *A estátua amazônica* (1851, Porto-Alegre), todos do século XIX, são obras que não circulam entre nós há mais de um século. Sem dúvida, fazem parte de uma provável história literária pan-amazônica. Mas, quem lembrará disso se essa história for escrita?

Outra parte importante desse passado está registrada na letra, embora nunca em livros. Trata-se de literatura cuja circulação, por diversos motivos, nunca extrapolou as páginas de revistas, jornais e similares. Muitas vezes, a circulação se esgotava e era eficaz justamente no espaço e tempo próprios do periodismo. Com o avançar do século XX e do mercado editorial baseado no livro como suporte privilegiado, muitos textos e autores caíram no esquecimento. Era esse o caso, por exemplo, de Octávio Sarmiento, que contribuía frequentemente na imprensa amazonense do início do séc. XX. Em setembro de 1922, ele publicou um poema de 978 versos intitulado *A Uiara*. Trata-se de um texto com marcas vanguardistas, especialmente no tocante ao tratamento de temas do que ainda viria a ser conhecido como nativismo, uma das correntes do Modernismo. Sarmiento retoma o lendário amazônico, atualizando-o junto a elementos da história então recente, especialmente a imigração nordestina do fim do século XIX. O poema foi publicado no Diário Oficial

do Estado do Amazonas, e nunca mais viera a público, até que o escritor e pesquisador Zemaria Pinto o reencontrasse nos arquivos do Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas, tornando-o livro em 2007⁸. O impacto dessa publicação pode ser medido pela necessidade de se rever a própria história do vanguardismo no Amazonas, cujo marco inicial era creditado à publicação de *Poemas Amazônicos*, de Pereira da Silva, lançado em 1927. Estudos recentes, ainda não publicados, mostram que, na verdade, havia um debate em torno da vontade de renovação estética veiculado por revistas como *A ideia*, *Equador* e *O anunciador* – todas de circulação anterior à década de 1920. Raul Bopp faz menção a outra revista circulante à época, a *Redenção*, que segundo ele, “agitou [em Manaus] a atmosfera de interesse pelo Modernismo”⁹.

Por fim, existe o conteúdo de algum modo mais próximo e ao mesmo tempo de apreensão mais complexa que testemunha o passado de nossa cultura. Por não ser exatamente *passado* ou por não pertencer exclusivamente ao passado, os elementos orais ou imateriais de poéticas tradicionais, de presença marcante na Amazônia, até hoje, guardam o melhor potencial para uma leitura em que a dinâmica passado-presente seja apreciada de modo mais vigoroso. Esse acervo, na verdade, tem sido aproveitado há muito tempo por escritores amazônicos, como se nota na obra de Luiz Bacellar, por exemplo. Em Bacellar, no livro *Frauta de barro*¹⁰, é marcante a recorrência do conteúdo popular, a partir da utilização que o poeta faz de um manancial de histórias que circulavam na Manaus da primeira metade do séc. XX, após o fim do ciclo gomífero. Lá encontram-se passagens como a da santa popular, sequer beatificada oficialmente, mas santificada pelo povo; o caso da fraticida levada por um “monstro” (um jacaré) para o fundo do rio, em frente à cidade, após ter perjurado; o baile dos mortos à meia-noite, na Praça da Saudade, lugar de antigo cemitério; uma briga entre Jesus e Pedro, em um lugar que se chamava Bairro do Céu. E muito mais. *Frauta de barro* ainda foge do lugar-comum por apresentar esses antigos fatos-lendas-causos mesclados a outros acervos, como uma impressionante biblioteca, haurível a cada referência mais ou menos direta. Encontram-se entre os poemas de Bacellar as presenças de

8 Sarmiento, *A Uíara e outros poemas*, 2007.

9 Bopp, *Movimentos modernistas no Brasil*, 2012, p. 75.

10 Bacellar, *Frauta de barro*, (1963) 2001.

Fernando Pessoa, Sebastião da Gama, François Villon, Rainer Maria Rilke, Ricardo Reis, Jorge de Lima, Manuel Bandeira, Goethe, Shakespeare e Chaplin (licença poética), entre outros. Entretanto, a questão não se define somente pelo conteúdo, mas igualmente pela linguagem. Em *Frauta de barro*, a dinâmica entre o popular e o erudito é verificável, de modo sutil, nas escolhas formais que o poeta fez. Pelas formas líricas e musicais, nota-se esse diálogo: os versos transitam entre a popular redondilha maior e o soneto sáfico, ou o verso livre; as rimas se dispõem de modo simples ou de forma requintada (de pobres a preciosas), ou os versos são brancos; em alguns poemas, o caráter narrativo, de base oral, é manifestado, criando-se com o ritmo e as imagens inusitados efeitos poéticos; quanto à musicalidade, presente ao longo do livro, podem ser verificados exercícios que vão da balada, canção e romance à suíte, norturno e treno. O que pretendo deixar claro, ao utilizar a obra de Luiz Bacellar, é como a literatura, por assim dizer, secular, às vezes tem aproveitado, na Amazônia, o vasto arquivo das culturas tradicionais; mas também como isso não se trata de uma reprodução ou atitude mimética, e sim de um procedimento de caráter e efeitos transculturadores, a partir dos quais o que há, principalmente, de potência de linguagem é mutuamente infiltrado entre dois referenciais; além disso, o que há de cosmovisão nos acervos tradicionais redimensiona ou interfere ou desvia os sistemas de pensamento hegemônicos.

Quanto ao terreno dos estudos literários e o desafio de compreensão das fontes não escritas, trabalhos em praticamente todos os polos de pesquisa da Amazônia têm se desenvolvido, como se vê em estudos realizados nas regiões de Marajó, Santarém, Bragança, Manaus, Parintins, Tabatinga-Letícia, Alto Rio Negro, Terras indígenas em Roraima... e creio que muitos aqui presentes teriam outros exemplos para dar. O principal desafio dessas pesquisas é superar a dicotomia hierarquizada entre teoria e “objeto”. Pois diante da ineficácia de certas categorias tradicionais da Teoria da Literatura, por vezes voltadas para o texto de suporte escrito, para o tratamento desse tipo específico de linguagem, a busca de bases em campos teóricos diversos, como a história oral ou a antropologia tem-se mostrado recurso recorrente e válido. No entanto, o desafio estaria em inverter a proposição metodológica, desobjetificando as fontes orais, entendendo-as como formas de pensamento que podem, elas próprias, gerar categorias para sua compreensão e mesmo para a compreensão de

outras fontes e outras formas de pensamento.

Enfim, um mergulho nos estudos desse material traz o risco de que descobramos que saber quem somos talvez não seja tão importante quanto conhecer, ainda, o que não tivemos chance de ser, plenamente; o que tem sido historicamente bloqueado na Amazônia é, antes de tudo, o conhecimento sobre si mesma. Sem dúvida, temos aqui um excelente ponto para debate, pois essa ideia exige repensarmos a própria tese de que o sujeito fragmentado da contemporaneidade é resultado da exaustão da experiência de modernidade. Para vários lugares do mundo isso faz bastante sentido. Mas, na Amazônia, a modernidade não foi sequer uma experiência, antes de ter sido um trauma.

Ao integrarem essa discussão, os estudos de literatura podem desempenhar um papel importantíssimo e que não poderia ser executado por outro campo de estudos, uma vez que nosso *métier*, no fim das contas, é a compreensão dos usos poéticos da linguagem e da palavra. Porque notando pela perspectiva que nos diz respeito, ao longo desses séculos, desde a chegada dos europeus, o que esteve em disputa foi o pêndulo entre legitimação e deslegitimação de linguagens.

É interessante que a questão sobre a possibilidade de haver (ou não) uma chamada literatura pan-amazônica esteja na nossa pauta nos dias de hoje, quando a cultura conheceu uma ascensão que se consolidou nas últimas décadas, no horizonte dos estudos literários. Com esse movimento ergueram-se também os temas e as vozes que já não aceitam a totalidade e a homogeneidade como modelo de compreensão do estado das coisas. Desta maneira, a ideia de haver uma literatura pan-amazônica, que a princípio sugere uma totalidade, já encara a necessidade de ser plural e inquieta. Por isso, não só as fontes topográficas diversificadas precisam falar e ser ouvidas, mas também os diversos lugares de gênero, etnia, ideologia, sociedade e mesmo de linguagem devem instilar autocrítica a esse movimento. Ou seja, nem bem nos arvoramos para vislumbrar uma literatura pan-amazônica e ela já deveria ser entendida como pluri-amazônica. Ao menos, já se pode saber que nunca alguém escreverá uma história concisa da literatura amazônica.

Qualquer tentativa nesse sentido deve aprender com o que temos visto nas experiências de reunião ocorridas nos últimos anos, em diversos congressos na região e fora dela. Ao nos reunirmos em torno da preocupação comum com a produção literária desta região, acabamos por

descobrir que o desconhecimento em relação ao que está fora de nossa pequena porção de terra ou de água dentro da Amazônia é um indício de uma necessidade maior que o próprio conhecer; trata-se na verdade de uma imposição metodológica: de que a construção desse conhecimento deve obedecer a uma lógica coletiva. Mais e mais trocas acadêmicas, projetos coletivos, encontros temáticos com parceiros da região e de fora dela. Aliás, é com o que li no trabalho de uma colega norte-americana, que há 30 anos concentra pesquisas na Amazônia que encerro minha fala. Refiro-me à Profa. Candace Slater, da Universidade da Califórnia, em Berkeley. Em seu livro *A festa do boto*¹¹, em que desenvolve um instigante estudo sobre as percepções cosmológicas de povos ribeirinhos de vários rios da Amazônia, sobretudo a partir das ideias e imagens do “Encante” e dos “encantados”, Candace transcreve diversas histórias que ouviu ou gravou durante suas viagens. Uma delas particularmente me impressiona até hoje. Além do conteúdo e da linguagem, me chamou atenção o fato de que a pesquisadora optou por transcrever a narrativa em versos. Um dia lhe perguntei o porquê de ter feito assim, e ela me disse: “é por que foi assim que ele contou”.

Ele usava o tauari feito um pajé.
Não era pajé.
mas ele usava de todo jeito.
Assim que, uma noite,
ele estava no meio do lago,
deitado na rede, fumando,
quando apareceram três homens
– roupa branca, chapéu branco, pele branca
– numa canoa bem comprida
Noite de lua cheia,
a água bem brilhosa,
e aquela canoa vinha chegando
sem o menor barulho,
não se ouvia nada.
Pois bem, aqueles homens eram Encantados,
Eram Botos, todos três.
Então, parou a canoa no meio do rio,
olharam muito tempo para ele.
Gente branca, dava para ele ver tudinho.

11 Slater, *A festa do boto*, 2001.

“Não vamos mexer com ele porque ele está fumando tauari”,
um dos homenes disse para os outros.
Aí, foram embora naquele canoa comprida, comprida.
Eles eram encantados e a canoa era uma cobra, viu?
Aí foram embora,
não se viu deles mais nada.
Meu padastro achou tudo aquilo tão bonito
que esqueceu de ter medo.¹²

Referências

- AMAZONAS, L. S. A. **Simá**: romance histórico do Alto Amazonas. 2. ed., Manaus: Valer; Governo do Estado do Amazonas, 2003.
- BACELLAR, L. **Fruita de barro**. 7. ed., Manaus: Valer, 2001.
- BOPP, R. **Movimentos modernistas no Brasil**: 1922-1928. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.
- CALDAS, Y. P. **A Construção Épica na Amazônia no Poema Muhuraída, de Henrique João Wilkens**. Defesa em 19 de março de 2007. 302 p. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Federal de Minas Gerais, 2007. Disponível em <https://goo.gl/WyE2Fc>. Acesso em 10 de dezembro de 2017.
- CARVAJAL, G.; ROJAS, A.; ACUÑA, C. **Descobrimento do Rio Amazonas**. Tradução de C. Melo-Leitão, São Paulo: Editora Nacional, 1941.
- CUNHA, E. **À margem da história**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MATOS, M. **Uma geopolítica pan-amazônica**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980.
- REIS, A. C. F. **Temas amazônicos**. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1983.
- SARMENTO, O. **A Uíara e outros poemas**. Organização de Zemaria Pinto. Manaus: Valer, 2007.
- SLATER, C. **A festa do boto**: transformação e desencanto na imaginação amazônica. Tradução de Astrid Figueiredo. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.
- SOUZA, M. **A Expressão amazonense**: do colonialismo ao neocolonialismo. 2. ed., rev., Manaus: Valer, 2003.
- WILKENS, H. J. **Muhuraída**: ou o triunfo da fé. Manaus: Biblioteca Nacional/UFAM/Governo do Estado do Amazonas, 1993.

ALLISON MARCOS LEAO DA SILVA

Doutor em Letras: Estudos Literários - Literatura Comparada (2008)

Universidade Federal de Minas Gerais

Professor da Universidade do Estado do Amazonas (UEA)

Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes.

¹² Slater, A festa do boto, 2001, pp. 337-338.

LUIZ MENDES



Luiz Mendes do Nascimento¹ (utilizando uma auto definição sua, homem de cor “marrom”) nasceu no seringal Nova Empresa, no estado do Acre, em 4 de janeiro de 1940. É o segundo dos sete filhos do casal Francisca Mendes do Nascimento, acreana filha de paraibanos, e José Mendes do Nascimento, proveniente do Ceará para trabalhar em seringais acreanos. Aos sete anos de idade se mudou, na companhia de seus pais, para uma colônia na Vila Aquiles Peret, localizada nas proximidades do Alto Santo. O jovem, alegre e festeiro Luiz Mendes travou amizade com Daniel Serra, sobrinho de Irineu. Certo dia Daniel o convidou para uma festa dançante na casa de seu tio, um forró com Daime e sem bebida alcoólica. Nessa festa Luiz conheceu aquele que se tornaria seu Mestre e também aquela que viria a ser sua esposa.

Rizelda Brito do Nascimento integrava a irmandade de Mestre Irineu desde os sete anos de idade e foi através dela que, no ano de 1962, Luiz Mendes ingressou no batalhão de Juramidam. Juntos, Luiz e Rizelda constituíram uma família numerosa que, em sua maioria, participa do Daime. São oito filhos: Saturnino (o primogênito), Solange, Solon, Solismar (que morreu aos dois anos de idade), Elias, Rosalange, Luiz e Holderness, e mais genros e noras, quinze netos e a bisneta Maria Flor. Consta ainda que Luiz Mendes conduziu para a doutrina os seus irmãos, Francisca, Raimundo e Nonato, além de sua mãe. Os pais de Rizelda, Elias Brito e Ana de Souza, bem como seus irmãos também fazem parte da irmandade daimista. Portanto, seria possível citar aqui muitos cunhados, cunhadas, e sobrinhos, evidenciando que as relações de parentesco estão presentes na formação dessas comunidades.

Mas, sua família é ainda maior. Seguindo uma longa trajetória de vida dedicada ao Daime e habitando atualmente na comunidade For-

¹ Conhecido na doutrina do Daime como Luiz Mendes.

taleza (Capixaba-Acre) padrinho Luiz e madrinha Rizelda possuem hoje uma infinidade de afilhados no Brasil e no exterior. São todos seus filhos e filhas na grande família de Juramidam.

Quando se casaram, Luiz e Rizelda fixaram residência no Alto Santo. Luiz Mendes adotou o Mestre Irineu como seu próprio pai, passando a lhe chamar de padrinho e se esforçando para ser um filho querido. O Mestre por sua vez como pai zeloso que era dava atenção a todos por igual e sabia valorizar cada um com o seu dom especial. E foi assim que, em determinada ocasião, nomeou Luiz Mendes seu orador oficial. Foi também o Mestre quem pediu e incentivou-o a se tornar professor na “Escola Cruzeiro”,² em uma turma de alfabetização de jovens e adultos. Justo ele que começou a frequentar a escola somente por volta dos 12 anos de idade. A desenvoltura e a performance vocal de Luiz Mendes já chamavam a atenção.

Seu Luiz participava de todas as sessões com o Daime, que, nessa época, aconteciam às quartas e sábados, além dos Hinários bailados. Tornou-se um reconhecido “puxador” e mais à frente o “zelador” do hinário “Sois baliza” do senhor Germano Guilherme. Também foi chamado para ingressar na equipe de cura, que atendia aos doentes com trabalhos específicos sempre que havia necessidade. Ainda na época do Mestre Irineu, começou a receber hinos que mais à frente viriam a compor seus hinários “O Centenário” e “Novo Horizonte”, respectivamente, com 132 e 45 hinos.³ Além dos dezenove hinos iniciais do “Centenário”, chegou a apresentar ao Mestre o primeiro dos seus quatro chamados de cura. Na presença do Mestre, na força e na luz de seu Daime eram muitas e intensas as mirações. Aprendizados profundos guardados até hoje em sua memória.

Após a morte de Mestre Irineu em 1971, e o deslocamento de Sebastião Mota em 1974, seu Luiz permaneceu no Alto Santo, então presidido pelo senhor Leôncio Gomes. Contudo, por volta do ano 1975 ou 1976, Luiz Mendes acompanhou o padrinho Sebastião, com quem já travava uma grande amizade, e frequentou a Colônia Cinco Mil por aproxima-

2 Luiz Mendes, em comunicação pessoal contou que a Escola Cruzeiro foi idealizada e iniciada por Mestre Irineu no Alto Santo. Posteriormente tornou-se uma escola municipal, na mesma localidade. Após um período de transição foi transformada na Escola Municipal Mestre Irineu.

3 O “Novo Horizonte” continua a ser recebido por Luiz Mendes.

damente dois anos. Depois desse período, sem romper os laços fraternos com Sebastião e sua irmandade, decidiu retornar ao Alto Santo, onde foi recebido com alegria pelo senhor Leôncio. Em março 1980, Leôncio veio a falecer e o então assessor Francisco Fernandez Filho, conhecido como Tetéu, o substituiu na direção do Centro. Cerca de seis meses depois Tetéu se retirou ou foi convidado a se retirar do CICLU que ficou sob a responsabilidade da senhora Peregrina Gomes Serra, a viúva do Mestre Irineu. Ali mesmo no Alto Santo, Tetéu fundou outro núcleo daimista, também sob o registro de CICLU.⁴ Luiz Mendes o acompanhou nessa empreitada e, em 1985, com a morte de Tetéu, assumiu o comando dos trabalhos e a presidência do Centro.

No campo profissional, continuou lecionando para jovens e adultos, como funcionário do município de Rio Branco. Paralelamente, prestou um concurso estadual, sendo aprovado e contratado como escriturário. Profissão pela qual se aposentou, com 31 anos de serviço, devido à problemas de saúde e muitas obrigações junto ao Centro daimista que então presidia.

Importante destacar que em toda essa trajetória seu Luiz continuou exercendo sua atividade de orador e puxador de hinários. Trabalhando de forma incansável a benefício dos irmãos e, com sua alegria e oratória, congregando muitas pessoas em torno de si, Luiz continua sendo um festeiro. Um homem que procura manter boas relações de amizade com as irmandades de todos os centros daimistas, inclusive, com a Barquinha e a União do Vegetal (UDV). A festa do Centenário do Mestre Irineu, realizada em 1992, pode ser lida como um grande exemplo dessa afirmação. Idealizada por Luiz Mendes e realizada com os esforços e dedicação da irmandade daimista, ela foi um marco em sua trajetória e também na história da doutrina de maneira geral. Seu Luiz e comunidade (os anfitriões da festa) conseguira congrega, ao longo de oito dias de festejos, grande parte dos segmentos e centros do Daime, da Barquinha e da UDV. O Centenário do Mestre Irineu foi comemorado por inúmeras pessoas do Acre e do mundo inteiro.

Os desdobramentos dessa festa impulsionaram Luiz Mendes para um “Novo Horizonte”. Por motivos de incompatibilidade de ideias,

4 Doravante CICLU-2.

seu Luiz se desligou do CICLU-2. Em 1993, adquiriu a colônia Fortaleza que, nessa época, ainda não fazia parte do assentamento do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Em 1994, realizou a primeira de suas incontáveis viagens a convite de irmandades daimistas no Brasil e exterior. Dentro de um “pensamento novo” Luiz Mendes foi (e ainda vai) recebendo um “Novo Horizonte” e, aos poucos, edificando as condições básicas para, finalmente, em janeiro de 1998, aos 58 anos de idade, mudar-se com sua esposa para a Fortaleza e fundar, em conjunto com a irmandade que lhe acompanha, o Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado (CEFLI), presidido por seu filho Saturnino. Luiz Mendes é então nomeado o mestre conselheiro. E a comunidade Fortaleza passa a receber, todos os anos, centenas de visitantes oriundos de diferentes localidades, no intuito de se aproximarem da doutrina do Mestre Irineu, aprender um pouco com os saberes, fazeres, dizeres, cantares e com a contagiante alegria e humilde sabedoria do padrinho Luiz.

Gostaria de destacar que este ensaio é parte da pesquisa/dissertação tecida no interior e a partir do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre (PPGLI-UFAC)⁵. Pesquisa/escrita em que procurei me aproximar da pessoa de Luiz Mendes, das memórias gravadas em seu corpo, da poética da voz que desse corpo emana; de uma vida que se entrelaça a outras vidas e juntas se transformam criando e recriando histórias, memórias e identidades. E procurei trazer à tona os saberes, fazeres, dizeres e cantares apreendidos da/na presença de seu Luiz. Uma voz que ressoa no interior e a partir da doutrina do Daime, de uma comunidade amazônica. Importa destacar ainda que, no início da pesquisa, assumi um compromisso ético com Luiz Mendes e sua comunidade e ouvi o tom de alerta da nota inicial que Portelli fez soar: pessoas não estão para serem estudadas! Nota que gravei na memória e, espero, em minha pesquisa/dissertação. Assim, adotando a postura de pesquisadora/aprendiz, me dispus a aprender com Luiz Mendes e não sobre ele. Ciente da responsabilidade de minimizar o exercício do poder que se instala no ato da entrevista, da transcrição e da análise das narrativas, procurei estabelecer com o narrador, em todas as etapas

5 Mendonça, Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento, o orador do Mestre Irineu, 2016.

do processo, um efetivo diálogo.⁶ E, em contato/diálogo com esse ancião conhecido como o orador do Mestre Irineu me propus, então, a revistar uma dimensão da “cultura daimista”.⁷

Que experiências e memórias estariam ancoradas no corpo de Luiz Mendes, constituindo seus saberes e fazeres? De que forma ele as articula e produz sentidos em seus falares e cantares, suas performances (sua artes verbais)? Que papel o Daime e a oralidade desempenham em sua vida (e na vida da comunidade estabelecida ao seu redor)? Na constituição de sua poética, identidade e cultura? Seria ele um narrador? Um poeta? Um xamã? Um professor? Essas são problemáticas que direcionaram a pesquisa.

Durante o trabalho em campo, a transcrição do material colhido e a análise empreendida, a partir da perspectiva colocada pelos teóricos dos Estudos Culturais,⁸ mergulhei em uma epistemologia ayahuasqueira⁹; em oralidades e práticas culturais amazônicas. Mais especificamente, penetrei na “cultura daimista”, na ciência do Daime conforme vivida/lembrada/narrada por Luiz Mendes. E me deparei com sua lógica xamânica¹⁰, seu pensamento intuitivo;¹¹ com ecologia de saberes;¹² com estéticas diaspóricas¹³ forjadas em zonas de contato¹⁴ e a partir da circularidade de culturas.¹⁵ Me deparei com o caráter artesanal de suas narrativas e performances;¹⁶ com a flexibilidade de seus saberes e fazeres; com a plasticidade de suas memórias ancoradas no corpo; com a coexistência e intercâmbio de seres e saberes; com a poética da Relação¹⁷ vivida e proclamada pelo orador do Mestre Irineu.

6 Portelli, Ensaios de história oral, 2010, p. 216.

7 A expressão está colocada entre aspas porque, fundamentada nos referenciais teórico-metodológicos da pesquisa, entendo que não existe uma cultura do Daime no singular. Ela não pode ser fixada em inventários fixos ou a parir de essencialismos enganosos, porque se trata de uma tradição viva; aprendida, vivida, constituída, atualizada por diferentes pessoas, em diferentes tempos e contextos. Pessoas que também são vivas.

8 Hall, Da diáspora, 2003; Williams, Cultura e Sociedade, 2011 e Marxismo e Literatura 1979.

9 Albuquerque, Epistemologia e saberes da Ayahuasca, 2011.

10 Albuquerque, Epistemologia da Ayahuasca e a dissolução das fronteiras Natureza- Cultura da Ciência Moderna, 2014

11 Capra, O ponto de mutação, 2012, p.37.

12 Santos, Epistemologias do Sul, 2009.

13 Hall, Da diáspora, 2003.

14 Pratt, Os olhos do império, 1999.

15 Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005.

16 Zumthor, A letra e a voz, 1993, p.129; Benjamim, Magia e técnica, arte e política, 1994, pp.197-221.

17 Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005.

E, assim, me aproximei de “*performances* e literaturas insurgentes”,¹⁸ de “repertórios de resistência”;¹⁹ conhecimentos/práticas culturais que, embora sutilmente e dentro do processo de conformismo e resistência,²⁰ subvertem padrões hegemônicos calcados em um pensamento abissal, atávico, da modernidade ocidental e podem contribuir para a descolonização do imaginário. Conhecimentos/práticas que não poderiam ser adequadamente apreciados a partir de pressupostos da epistemologia da modernidade ocidental. Assim, procurei me distanciar do “etnocentrismo, miopia intelectual”²¹ estabelecidos a partir da lógica racionalista cartesiana e das fraturas e paradigmas dela decorrentes tais como: a ilusão exclusivista do cientificismo; a extrema especialização e fragmentação das disciplinas acadêmicas; as oposições binárias: cultura *versus* natureza, oral *versus* escrito, erudito *versus* popular, corpo *versus* mente (ou espírito), sagrado *versus* profano, tradição *versus* inovação, etc. Paradigmas, fraturas e oposições que, de acordo com Albuquerque, Antonacci, Gilroy, Glissant, Hall, Hampâté Bá, Mignolo, Orlandi, Zumthor²² e diversos outros autores, serviram (e ainda servem) para justificar a anulação, exclusão, exploração, dominação, colonização (e em muitos casos o aniquilamento) do Outro; de corpos, mentes, territórios geográficos e culturais.

Destaco ainda que, embora seja impossível dissociar as múltiplas facetas que compõe a personalidade de Luiz Mendes, sei que a escritura tecida durante a pesquisa, e também neste ensaio, não é capaz, e nem tive a pretensão que fosse, de abarcar satisfatoriamente todas elas. Lanço o olhar ao Luiz homem sim, que se fez (e ainda se faz) em seu caminhar. Todavia, em minha perspectiva, direciono a atenção para o padrinho Luiz, líder de uma comunidade daimista, o mestre conselheiro, o orador do Mestre Irineu. E tenho a consciência que o Luiz filho, o Luiz esposo, pai, avô, bisavô, trabalhador aposentado, etc., embora não tenha sido esquecido, não foi contemplado à altura de suas experiências. Não tendo outra alternativa, me conformo com a incompletude de meu texto.

Dentro das possibilidades/limitações sofridas penso que aque-

18 Antonacci, Memórias ancoradas em corpos negros, 2014, p.333.

19 Hall, Da diáspora, 2003, p. 229.

20 Chauí, Conformismo e resistência, 1987.

21 Zumthor, Introdução à poesia oral, 2010, p. 42.

22 Hampaté Ba, Amkoullel, 2003; Gilroy, Atlântico Negro, 2001. Mignolo Desobediência epistêmica, 2008, Orlandi, Terra à vista!, 1990.

las problemáticas norteadoras da pesquisa foram, pouco a pouco, respondidas no decorrer da dissertação. Conquanto seja uma tarefa deveras arriscada, procuro a seguir, reunir e resumir, pelo menos em parte, o que foi ali discutido a respeito dos saberes de Luiz Mendes, de sua identidade fluída e das funções exercidas por sua pessoa e sua voz no interior de sua família espiritual daimista. E resumir ainda o papel do Daime na constituição de tais saberes; de sua poética, identidade e cultura.

De acordo com seu Luiz, o trabalho desenvolvido pelo Mestre Irineu “começou foi lá do zero!” a doutrina do Daime com seus cantos, bailados, concentrações, orações, fardas, enfim, com seus rituais e ensinamentos foi, pouco a pouco, recebida/constituída pelo Mestre Irineu, junto à irmandade que também, pouco a pouco se estabeleceu a seu redor. O próprio Irineu teve que “se fazer”. Teve que aprender com a bebida (Ayahuasca/Daime) e sua professora Clara, a Rainha da Floresta; passar por provas, trabalhar muitos anos para então chegar a ser o Mestre Irineu, o Chefe Império, o Rei Juramidam. Um Mestre que não quer só para si e que reparte seu saber com os seus irmãos “para serem a mesma flor”.²³ E dentro da epistemologia da Ayahuasca, da lógica xamânica da ciência do Daime, o Mestre e o Daime se unificam e ensinam e curam aqueles que lhe procuram. E é justamente dentro dessa escola, dessa medicina, dessa ciência do Daime que Luiz Mendes se cura (inúmeras vezes) e aprende e/ou desenvolve (continuamente) seus dons, seus saberes. E ousou dizer que, na constituição de sua identidade, transformando-se a si mesmo, aprendendo e também ensinando, ele caminha passo a passo pela estrada que o Mestre andou.

Nas memórias ancoradas em seu corpo e nas narrativas que ressoam na voz que desse corpo emana, constituindo sentidos a partir do tempo presente,²⁴ em diálogo com seus hinos e outros mais, seu Luiz tece representações acerca de sua trajetória de vida, suas experiências e aprendizados na doutrina do Daime. E na apreciação de seus textos, performances e poética teço minhas próprias representações e percebo-o como o passarinho artista, o rouxinol, na diversidade e arte do seu cantar sem fim; percebo-o como xamã, especialista do sagrado, rezador e benzedor, cantador de encantos, tradutor de línguas, linguagens e mundos;

23 Cf. Hino n. 89, “O Cruzeiro”, Mestre Irineu.

24 Sarlo, Tempo passado, 2007.

portador da voz poética, da voz religiosa e iniciática, artista do verbo, contador de histórias, narrador, conselheiro, professor, pregador, ancião, homem-memória; poeta da diversidade, festeiro, líder religioso, centurião; um irmão com alegria (e humildade), um jogral de Deus. Mestre da Ayahuasca (Daime), mestre da palavra e de leitura; o orador do Mestre Irineu.

É preciso lembrar, contudo, que fora do grupo a que é destinado, o sentido do texto se esvai.²⁵ Por isso nunca é demais destacar que, é no interior e a partir da doutrina do Daime, de contextos amazônicos e tendo como veículo, guia e professor o próprio Daime, que Luiz Mendes aprende, desenvolve e apresenta seus dons, seus saberes (e é aí também que fala aos que apreciam ouvi-lo). Saberes/dons dentre os quais destaco os mediúnicos ou xamânicos: sua capacidade de ver, ouvir, sentir, intuir, dialogar, estabelecer contato com realidades e entidades não ordinárias; de se comunicar telepaticamente com os “invisíveis”; de realizar viagens extáticas em sonhos e mirações, por tempos e lugares outros. Aos saberes mediúnicos somam-se e/ou interpenetram os saberes de curador, de tradutor de línguas e realidades e de diplomata e a função de intermediar junto aos seres sobrenaturais, pelo bem dos seus; de trabalhar a benefício dos doentes, dos moribundos e dos mortos.

Como xamã, curador, tradutor Luiz Mendes desenvolve e apresenta também seus saberes musicais e da voz ritual, da voz iniciática, posto que ao entrar em contato com os seres curadores escuta e aprende seus cantos e os executa (ou executava, pois hoje “o fôlego não dá mais”) com competência, intimando “a divindade a estar presente”.²⁶ E até seus saberes do mundo das charadas, suas competências para peijas ou desafios, dentro do contexto ritual daimista são refuncionalizados e exercem a função de expulsar as doenças, os espíritos indesejados. Saberes da voz e de curador se unem aos saberes religiosos e também aos de leitor, e o rezador e benzedor exerce, pelo menos por algum tempo, a arte de curar as pessoas que lhe procuram (e até os animais).

Aos saberes xamânicos e de tradutor (de mundos e de linguagens), somam-se mais uma vez os musicais e da voz poética. E as viagens extáticas, as experiências vividas no estado proporcionado pelo professor vegetal/espiritual, os contatos e diálogos sobrenaturais, se desenlaçam em

25 Zumthor, A letra e a voz, 1993, p. 226.

26 Zumthor, A letra e a voz, 1993, p. 297.

hinos, em poemas cantados, bailados, tocados... Vividos e refuncionalizados pelo próprio cantor-poeta e também pelos ouvintes-cantores. Mas é importante lembrar que as experiências vividas em espaços e tempos sagrados não são desvinculadas da pessoa humana que as vive e de suas vivências cotidianas, individuais e sociais. Assim os hinos de Luiz Mendes, resultado de uma conjunção de saberes (xamânicos, musicais, da voz e da palavra), traduzem vivências cotidianas e sagradas em uma linguagem poética e musical, em “*perceptus*” e “*afetus*”.²⁷ E afirmam, simultaneamente, sua trajetória terrena e espiritual, a contínua constituição de sua identidade, de seus saberes. E ao mesmo tempo, afirmam e reatualizam a “cultura daimista” em que ele se insere. Confirmando as proposições de Zumthor, considero que pela voz poética de Luiz Mendes pronuncia-se “uma palavra necessária à manutenção do laço social, sustentando e nutrindo o imaginário, divulgando e confirmando os mitos, revestida nisso de uma autoridade particular, embora não claramente distinta daquela que assume o discurso do juiz, do pregador, do sábio.”²⁸

Suas experiências extáticas e cotidianas se desdobram ainda em seus saberes/fazer de contador de histórias, de narrador. É por meio das habilidades e expressões de seu corpo e de sua voz, de sua linguagem humana, de sua arte de narrar, de sua presença, de suas performances que os ouvintes podem ter acesso à realidades outras (humanas e sobrenaturais) e assim, expandir o imaginário. Confirmando e ampliando as percepções iniciais que eu nutria a seu respeito, Luiz Mendes, como o narrador de Benjamim,²⁹ une os fios dourados do sagrado aos fios coloridos do cotidiano, os fios da memória e da experiência (suas ou de outrem – escutadas ou lidas - que ele incorpora) e tece, em diálogo com seus interlocutores visíveis e invisíveis, suas narrativas e poesias, seus contos, cantos e preleções, dentro e fora de rituais. Ele parece encerrar em si os dois tipos de narrador citados por Benjamim: aquele trabalhador sedentário que conhece as histórias e tradições do lugar, que possui o saber do passado; e, ao mesmo tempo, aquele que viaja muito, que incorpora o saber de outras terras e tem muito que contar (no caso viaja por lugares e tempos deste mundo e de outros). Como ele mesmo canta: “este mundo

27 Machado, Seminário Temático “Filosofia e Linguagem”, 2014.

28 Zumthor, Introdução à poesia oral, 2010, p. 67.

29 Benjamim, Magia e técnica, arte e política, 1994, pp. 197-221.

é de Deus/Quatro são os seus recantos/Sempre saio por aí/Sempre fico no meu canto”.³⁰

Ao articular suas memórias e experiências de vida em narrativas e transmiti-las por sua voz (em cantos, contos e/ou preleções) seu Luiz apresenta a habilidade de congregar pessoas em torno de si; apresenta sua sabedoria viva. Os ouvintes estão sempre na presença do narrador, naquele aqui-agora da performance. E as histórias narradas, cantadas, dramatizadas, por não se restringirem à mera informação, podem ser refuncionalizadas e incorporadas à experiência pessoal dos interlocutores. É assim que, no próprio ato de narrar (e de cantar) desabrocham em Luiz Mendes os saberes e a funções de conselheiro e de professor³¹ que, olhando do lugar de onde ele fala hoje, se associam aos seus saberes e sua função de ancião, de homem-memória. “Aquele que conhece”³² e a partir de suas memórias sem arquivo, memórias ancoradas em seu corpo,³³ lembra, narra e mantém viva a memória da comunidade em que está inserido. Memória que quando transmitida aos mais jovens por suas narrativas assume, muitas vezes, o caráter de ensino e de conselho, de sabedoria³⁴; memória que é “constantemente atualizada pela oralidade e desse modo, os momentos de aprendizagem são sempre momentos de atualização da cultura e do saber”.³⁵ E aqui volto a afirmar que Luiz Mendes, agora um ancião de 77 anos, com suas memórias e artes verbais, com seu exemplo, constitui um acervo vivo da doutrina do Daime, com seus saberes e fazeres.

Levando em conta o contexto da oratória, das performances de seu Luiz, que é a própria doutrina do Daime, nos saberes de sua voz, de sua poética, vislumbro também seus saberes e sua função de líder religioso. Em sua arte das palavras ele cria metáforas, cria imagens que conduzem as percepções dos ouvintes-interlocutores. Dentro de sua alegria e simplicidade, tecendo conselhos e ensinado a comunidade estabelecida ao seu redor, Luiz Mendes pronuncia uma palavra persuasiva, ordenadora. Uma palavra que promulga os princípios da doutrina do Mestre Irineu

30 Hino nº 15, “Novo Horizonte”, Luiz Mendes.

31 Benjamim, *Magia e técnica, arte e política*, 1994.

32 Hampaté Ba, *Amkoullel*, 2003, p. 174.

33 Antonacci, *Memórias ancoradas em corpos negros*, 2014.

34 Bosi, *Memória e Sociedade*, 1994, p. 481.

35 Bosi, *Memória e Sociedade*, 1994, pp. 670-671

conforme o orador a apreende e pratica. E que, conforme a percebo, se trata de uma palavra/poética da Relação. Não atávica, não abissal.³⁶

Eis aí mais um de seus saberes: a poética da Relação. Saber que permeia e se soma aos já citados e ainda aos saberes/dons do bem viver: da alegria, da humildade, da sociabilidade, do gosto pelo calor humano, pelos intercâmbios interculturais. Saberes que reunidos e multiplicados, desabrocham em festa. Em muitas festas. Festas daimistas, é preciso lembrar. Festas da Rainha da Floresta, da Virgem Maria, da Rainha do Mar. Festas feitas por e para as pessoas (e também entes sobrenaturais) onde se celebra a alegria e a diversidade e não se exclui ninguém. Aí, em seus saberes de festeiro, seu Luiz é capaz de abrir-se ao Outro e recriar-se. De conceber um pensamento novo, um novo horizonte e dentro deles viajar mundo afora e congregar pessoas do mundo inteiro em torno de si. Pessoas que querem ouvir seus cantos e encantos; seus contos e preleções; e suas gargalhadas! Compartilhar da alegria e da sabedoria que sua presença oferece. Pessoas que querem “beber nas fontes” dos saberes daimistas, no caso, dos saberes daimistas conforme aprendidos, vividos proclamados pelo padrinho Luiz, um dos arautos do Rei Juramidam.

Dentro da abordagem realizada é preciso destacar que seria impossível fixar sua pessoa em uma identidade estanque. Utilizando-me das palavras do poeta martinicano, posso dizer que seu Luiz é um contínuo “sendo”.³⁷ Inserido em um pensamento/prática ecológico, diaspórico, arquipélago ele é capaz de afirmar sua própria identidade e, ao mesmo tempo, transformar-se continuamente em contato com o Outro (Outro que pode ser entendido como: o Daime, seres humanos e sobrenaturais, culturas, tempos, lugares...). Não se trata, pois, de uma identidade de raiz única que para se auto afirmar precisa excluir ou matar tudo a sua volta; trata-se de uma “identidade *relação*”, identidade rizoma no sentido de “raiz indo ao encontro de outras raízes”³⁸ sem, contudo, se diluir. Luiz Mendes é capaz ainda, de afirmar e praticar a tradição da doutrina do Daime, revigorando-a e também recriando a “cultura daimista” por ele aprendida, vivida e ensinada. Nele, identidade e cultura são fluidas mas, ao mesmo tempo,

36 Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005; Epistemologia e saberes da Ayahuasca, 2011.

37 Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005, p. 30.

38 Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005, p. 35.

bem definidas, estabilizadas.³⁹ Na pessoa, nos saberes e fazeres de Luiz Mendes tradição e novidade intercambiam, se complementam; e aquela impressão que eu nutria a seu respeito antes do início da pesquisa é, mais uma vez, reafirmada e ampliada.

Olhando por essa perspectiva, as memórias e artes verbais do orador me permitem, entre tantas possibilidades, a seguinte leitura: Se o trabalho do Mestre Irineu é um trabalho vivo e se o próprio Mestre é também vivo; e se a doutrina é feita para e por pessoas e sem elas “não tem nenhum sentido”, pessoas que também são vivas e, como o próprio Mestre, se transformam em sua caminhada; posto está que a doutrina só pode ser apreendida como uma tradição viva. E se é viva, está em constante relação de troca; precisa ser flexível para integrar-se ao ambiente e adaptar-se a novas circunstâncias; e, ao mesmo tempo, precisa se auto afirmar, manter sua estabilidade, que não é fixa nem inalterável, mas dinâmica, em contínuo movimento, assim como todo o universo.⁴⁰

Em diálogo com os textos, performances e poética de Luiz Mendes (escutados, “com-vividos”, gravados, transcritos e analisados) considero que, dentre tantas possíveis definições, para ele e sua família espiritual o Daime é o Mestre; é a casa da Virgem Mãe; é bebida sacramental, doutrina, disciplina, missão, organização social; é medicina e é o curador; é fonte de saber, lugar de aprendizagem e é o professor; é veículo para acessar realidades extraordinárias e melhor apreender a realidade cotidiana; é luz e força, virtude e amor; é festa, diversidade, música, dança e poesia... É fonte de renovação, é o pulsar da própria vida.

Analisando sob a ótica dos Estudos Culturais fica claro que como vida, ou como cultura viva, aprendida, praticada, criada e recriada pelas pessoas; pessoas que também são vivas e que, portanto, estão em contínuo movimento; se relacionam e se transformam; estabelecem trocas entre si e com a natureza; natureza que também é viva e, portanto, também está em movimento; que dentro da epistemologia da Ayahuasca é habitada por uma profusão de seres vivos, humanos, animais, vegetais e so-

39 Estabilidade lida de acordo com as proposições de Capra com relação aos organismos vivos (que equilibram as duas tendências, que se auto organizam): “Os significados que o dicionário dá para a palavra ‘estável’ incluem ‘fixo’, ‘não flutuante’, ‘inalterável’ e ‘permanente’, todos adjetivos inadequados para descrever os organismos. A estabilidade de organismos auto organizadores é profundamente dinâmica”. Capra, O ponto de mutação, 2012, p.264.

40 Capra, O ponto de mutação, 2012, pp. 42 e 262-264.

brenaturais; aí até os mortos são vivos e se relacionam e se transformam... Enfim, fica evidente que, enquanto vida, a “cultura daimista” ou a doutrina do Daime não cabe em inventários fixos, em discursos essencialistas e generalizadores forjados para a nação, em “modelos fechados, unitários e homogêneos de pertencimento cultural”⁴¹ que geram disputas pela legitimidade ou hierarquias de grupos e instituições. Ela também não cabe em discursos médicos e jurídicos pautados exclusivamente pela lógica racionalista da modernidade ocidental. Discursos que continuam a afirmar os padrões do colonizador; que continuam a excluir, perseguir e/ou silenciar o Outro; continuam a oprimir e colonizar mentes e corpos. Discursos que se distanciam absurdamente das profundas vivências e aprendizados de mulheres, homens, velhos e crianças com essa “bebida que tem poder inacreditável”⁴² dentro do trabalho do Mestre Irineu.

Gostaria de considerar ainda que ao lembrar, narrar e cantar gotas de sua trajetória de vida, suas experiências Luiz Mendes afirma que a doutrina do Daime é o maior achado de sua existência. Ela lhe possibilitou um novo nascimento e permite recriar-se continuamente como um “homem novo”. Essa afirmação me remete à Albuquerque quando, diferenciando os saberes culturais do conhecimento científico, sugere uma epistemologia pragmática (no interior da qual penso que se insere a epistemologia da Ayahuasca) onde “o mais importante talvez seja saber se a reza deu certo, se o doente se curou ou se o remédio funcionou”.⁴³ Uma epistemologia onde “os critérios de validação precisam ser buscados dentro da própria experiência, para além dos julgamentos estabelecidos pela soberania epistêmica da ciência moderna.”⁴⁴

As memórias e artes verbais do orador do Mestre Irineu e sua afirmação destacada anteriormente me remetem a Hall e me permitem considerar, em uníssono com ele que “o que esse ‘desvio através de seus passados’ faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzirmos a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das tradições”.⁴⁵ Assumindo a proposição que culturas e estéticas diaspó-

41 Hall, Da diáspora, 2003, p. 47

42 Hino nº 123, “O Cruzeiro”, Mestre Irineu.

43 Albuquerque, Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia, 2015, p. 670.

44 Albuquerque, Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia, 2015, p. 671.

45 Hall, Da diáspora, 2003, p. 44.

ricas “são irremediavelmente ‘impuras’”;⁴⁶ estéticas presentes em saberes e práticas forjados em zonas de contato, em manifestações inesperadas que “ampliam a Diversidade: minorias ainda há pouco desconhecidas e esmagadas sob o peso de um pensamento monolítico, manifestações fractais das sensibilidades que se reconstituem e se reagrupam de maneira inédita”.⁴⁷ Constituições culturais e identitárias não previstas pelo colonizador, onde a dita “impureza” antes de ser perda, é justamente o “achado”. Nas palavras de Salman Rushdie afirmadas por Hall “o hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação que vem de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, culturas, ideias, políticas, filmes, canções é como a novidade entra no mundo”⁴⁸.

Os contos, cantos e preleções apreciados trazem à tona saberes/práticas de Luiz Mendes. Saberes nos quais pude vislumbrar rastros/resíduos⁴⁹ de culturas da letra e da voz, de florestas e cidades, de Amazônias e Nordeste, de Brasis, Áfricas e Europas... Saberes/ práticas constituídos a partir da epistemologia ayahuasqueira, de estéticas diaspóricas, de traduções culturais, que compõem em si mesmos uma poética da Diversidade, uma poética da Relação.

Saberes donde floresce a poética daimista de Luiz Mendes do Nascimento, o orador do Mestre Irineu. Aí a doutrina do Daime se manifesta/é manifestada como cultura compósita que é, capaz de fazer o novo entrar no mundo.

GLOSSÁRIO

Alto Santo: Por volta do ano de 1946, Raimundo Irineu Serra recebe do então governador do Acre, Guiomard dos Santos, a doação de uma colocação na colônia chamada Custódio Freire, localizada na zona rural de Rio Branco, colônia que fica conhecida como Alto Santo, atualmente bairro Irineu Serra. Nessa localidade a irmandade daimista cresce formando uma grande comunidade e a doutrina do Daime é consolidada.⁵⁰

Ayahuasca: Ayahuasca é o nome quíchua de uma bebida feita a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* e das folhas *Psychotria viridis*, utilizada milenarmente por muitos povos das muitas Amazônias. Embora entre os diversos povos

46 Hall, Da diáspora, 2003, p. 34.

47 Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005, p. 27.

48 Rushdie apud Hall, Da diáspora, 2003, p. 34.

49 Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005.

50 MacRae, Guiado pela Lua, 1992, pp. 66-70; Silva, O Palácio de Jaramidam, 1983, pp. 61-62.

indígenas ocorram variações nessa composição, sendo possível adicionar outras plantas ao cozimento. Entre determinados grupos indígenas ela pode, inclusive, ser feita apenas com o cipó *Banisteriopsis*. Luiz Eduardo Luna contabilizou 42 nomes diferentes para o preparado feito a partir do cipó *Banisteriopsis*. Etimologicamente o termo quíchua *Ayahuasca* é formado pelas expressões *Aya: persona, alma espíritu muerto; Wasca: cuerda, enreadera, liana*. Daí a possível tradução “cipó das almas”.⁵¹ A bebida atua sobre o corpo/mente daqueles que a ingerem e possui muitos usos de acordo com o contexto em que está inserida. Pode ser usada para cura de doenças (físicas, psíquicas, emocionais...) para reconhecer o poder curativo de outras plantas, para um profundo conhecimento de si mesmo e/ou de outras realidades, seres e tempos, etc.

Barquinha: Por volta de 1937, o também afrodescendente e maranhense, Daniel Pereira de Mattos, conhece o Daime com o Mestre Irineu. Em 1945, funda, em uma colônia situada na Vila Ivonete, seu próprio culto. Embora com ritos e fundamentos distintos, Mestre Daniel utiliza a bebida em seus cultos com o mesmo nome cunhado por Irineu: Daime. Em alusão ao local onde eram realizados os ritos, na época, sua doutrina fica conhecida como Igreja ou Capelinha de São Francisco. Após o falecimento de Daniel, em 1958, seus discípulos instituem-na formalmente como Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus” – Fonte de Luz.⁵² Posteriormente, surgem outros grupos dentro da missão de Daniel. A partir da década de 1980, o nome Barquinha passa a ser difundido para referir-se aos centros da missão de Mestre Daniel. Terminologia essa que adoto neste estudo.

Clara: De acordo com os estudos de Luis Eduardo Luna, a *Ayahuasca* é considerada uma planta mestra, uma planta professora habitada por um “dono”, ou uma “mãe” que transmite àqueles capazes de vê-la/ouvi-la, seus cantos, visões e ensinamentos.⁵³ No contexto da doutrina do Daime a professora é Clara, a senhora da Lua, a Rainha da Floresta, a Virgem da Conceição. A guia e professora do Mestre Irineu em seu caminho com o Daime.

Daime: a *Ayahuasca* é rebatizado por Raimundo Irineu Serra com o nome de Daime referindo-se ao verbo dar: “Dai-me luz”, “dai-me força”, “dai-me amor”, “dai-me saúde”. Seriam invocações ou pedidos feitos ao se tomar o chá. O nome da bebida virou sinônimo da doutrina fundada pelo Mestre

51 Cf. Luna, *Bibliografia sobre el ayahuasca*, 1986, pp. 235-245; Cesarino, Oniska, 2011.

52 Araújo, *Navegando sobre as ondas do Daime*, 1999; Oliveira, *De folha e cipó é a Capelinha de São Francisco*, 2002.

53 Luna, *Xamanismo amazônico, antropomorfismo e mundo natural*, 2002, pp. 181-200.

Irineu: Daime ou Santo Daime.⁵⁴

Hinos: no contexto daimista são mensagens percebidas/recebidas (primeiramente pelo Mestre Irineu e posteriormente por seus discípulos) em momentos de contato com realidades não-ordinárias vivenciados sob o efeito do Daime. Não podem, contudo, ser desvinculados da pessoa que os recebe; pessoa inserida em contextos históricos e socioculturais. Poemas cantados que, dentro de uma tradição oral, são primeiramente escutados/percebidos/vivenciados pelo “receptor” e posteriormente transmitidos por sua voz aos demais. Constituem a base fundamental do culto daimista no que diz respeito ao ritual propriamente dito, à transmissão e preservação dos saberes e aos princípios éticos a serem praticados pela irmandade no dia-a-dia. “Prece cantada com força de rito, o hinário funciona como breviário. Um guia místico que ajuda a conduzir as experiências extáticas ou, nos níveis do excesso de energia, colabora na solução de problemas diários”.⁵⁵

Juramidam: É o nome espiritual de Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu.

Mestre Irineu: Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, o fundador da doutrina do Daime, era um homem negro, de quase dois metros de altura, nascido na cidade maranhense de São Vicente de Férrer em 15 de dezembro de 1892. Filho de Sancho Martinho Serra e Joana Assunção Serra, primogênito de uma família de cinco irmãos. Em 1912 se deslocou do Maranhão para o Acre a fim de trabalhar na extração do látex. Nos primeiros anos residiu em Xapuri e, na região fronteira entre Brasil, Peru e Bolívia, a convite de Antônio Costa, conheceu a Ayahuasca com alguns caboclos peruanos. Passando por um período de iniciação xamânica, com dietas e provas características, fitando a lua teve uma visão com uma mulher chamada Clara, identificada como a Rainha da Floresta, a Virgem da Conceição: sua professora que veio lhe entregar a missão de formar e zelar uma doutrina.⁵⁶

Miração: é o nome dado na doutrina do Daime para os efeitos do chá, que comportam a ampliação da percepção comum. Durante a miração a pessoa pode receber curas; ver, ouvir, sentir, perceber outras realidades/mundos/seres; experimentar/entender realidades cotidianas por perspectivas não ordinárias. “Para um iniciante é antes de tudo, uma viagem ao seu interior”.⁵⁷

54 Rabelo Daime Música, 2013, p. 9.

55 Silva, O Palácio de Juramidam, 1983, p. 89.

56 Cf. Fróes, História do Povo Juramidam, 1986; MacRae, Guiado pela Lua, 1992.

57 Fróes, História do Povo Juramidam, 1986, p. 36.

UDV: Em 1959, o baiano José Gabriel Costa, residindo e trabalhando em um seringal no então, Território Federal de Rondônia, conhece a bebida com um também seringueiro chamado Chico Lourenço. Em 1961, funda a União do Vegetal (UDV). Uma nova doutrina religiosa, estabelecendo outras práticas em torno da Ayahuasca, que será chamada de Hoasca ou Vegetal. Instalando-se, em 1964, na cidade de Porto Velho, Mestre Gabriel vai formatando sua doutrina que, em 1967, é registrada como Associação Beneficente União do Vegetal, sendo transformada, em junho de 1971, em Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – CEBUDV.⁵⁸

Referências

- ALBUQUERQUE, M. B. B. Educação e saberes culturais: apontamentos epistemológicos. In: PACHECO, A. S. [et al]. (Orgs.). **Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia:** cartografias, literaturas & saberes interculturais. Belém: AEDI, 2015, pp. 649-690.
- ALBUQUERQUE, M. B. B. **Epistemologia da Ayahuasca e a dissolução das fronteiras Natureza- Cultura da Ciência Moderna.** Fragmentos de Cultura. Goiânia, v. 24, n. 2, pp. 179-193, abr./jun. 2014.
- ALBUQUERQUE, M. B. B. **Epistemologia e saberes da Ayahuasca.** Belém: EDUEPA, 2011.
- ANTONACCI, M. A. **Memórias ancoradas em corpos negros.** 2. ed., São Paulo: Educ, 2014.
- ARAÚJO, W. S. **Navegando Sobre as Ondas do Daime:** História, Cosmologia e Ritual da Barquinha. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre Literatura e História da Cultura. Obras Escolhidas, volume I. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERNARDINO-COSTA, J. (Org.) **Hoasca:** ciência, sociedade e meio-ambiente. Campinas: Mercado das Letras, 2011.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade:** lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CAPRA, F. **O ponto de mutação.** Tradução de Álvaro Cabral. 30. ed., São Paulo: Cultrix, 2012.
- CESARINO, P. **Oniska:** poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo, Perspectiva – Fapesp, 2011.
- CHAUÍ, M. **Conformismo e Resistência:** aspectos da cultura popular no Brasil. 2. ed., São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FRÓES, Vera F. **História do Povo Juramidam:** introdução à cultura do Santo Daime. 2. ed., Manaus: SUFRAMA, 1986.
- GILROY, P. **Atlântico Negro:** modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2001.

58 Bernardino-Costa, Hoasca, 2011.

- GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora, UFJF, 2005.
- HALL, S. **Dá diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, [et. al.]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- HAMPÂTÊ BÂ, A. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Pala Athena/Casa das Áfricas, 2003.
- INCRA. Reforma agrária. Disponível em <https://goo.gl/VtG4aB>. Acesso em 13 out. 2015.
- LUNA, L. E. **Bibliografia sobre el ayahuasca**. In: América indígena 46, Cidade do México, n.1, 1986, pp. 235-245986.
- LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). **O uso ritual da Ayahuasca**. Tradução de Cláudia Rosa Riolfi e Valdir Heitor Barzotto. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- MACHADO, R. **Seminário Temático “Filosofia e Linguagem”**. Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, campus da UFAC, Rio Branco, Acre, 2 de setembro de 2014. Registro da conferência durante o seminário.
- MACRAE, E. **Guiado pela Lua**: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MENDES, L. **“Novo Horizonte”**, Hinos n. 15.
- MENDES, L. **Memórias e narrativas sobre sua vivência na doutrina do Daime**. Comunidade Fortaleza, Capixaba, Acre; Luzeiro da manhã, Bujari Acre. Narrativas concedidas à Fernanda Cougo Mendonça no período de 15 de junho de 2014 a 10 de agosto de 2015.
- MENDONÇA, F. C. **Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento**, o orador do Mestre Irineu. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Letras: Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre. Rio Branco, 2016.
- MIGNOLO, W. D. **Desobediência epistêmica**: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. Caderno de Letras da UFF. Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008, pp. 287-324.
- OLIVEIRA, R. M. **De folha e cipó é a Capelinha de São Francisco**: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945 – 1958). Dissertação de Mestrado em História do Brasil, Universidade Federal de Pernambuco, UFAC/UFPE, Recife, 2002.
- ORLANDI, E. P. **Terra à vista!** Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1990.
- PORTELLI, A. **Ensaios de história oral**. Tradução de Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: **Projeto de História**. Tradução de Elenice Mazzilli; et.al. São Paulo: PUC, n. 15, 1997, pp.13-50.

PRATT, M. L. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, SP: Edusc, 1999.

RABELO, K. B. **Daime Música**: Identidades, transformações e eficácia na música da Doutrina do Daime. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Música da Escola de Música da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

SANTOS, B. S. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. de S; MENESES, M. P. (Org.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Edições Almedina, 2009, pp.23-71.

SARLO, B. Tempo passado: a cultura da memória e a guinada subjetiva. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SERRA, R. I. (Mestre Irineu) **“O Cruzeiro”**, Hinos n. 89, 123.

SILVA, C. M. **O Palácio de Juramidam** – Santo Daime: Um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação do Mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983. Versão eletrônica. Disponível em: <https://goo.gl/W7J3ZQ>. Acesso em: 15 de agosto de 2014.

WILLIAMS, R. **Cultura e Sociedade**: de Coleridge a Orwell. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, pp. 15-21.

WILLIAMS, R. **Marxismo e Literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A. 1979.

ZUMTHOR, P. **A letra e a voz**: A “literatura” medieval. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZUMTHOR, P. **Introdução à poesia oral**. Tradução Jerusa Pires Ferreira e Maria Lúcia Pochat, Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

FERNANDA COUGO MENDONÇA

Mestre em Letras (2016)

Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade
Universidade Federal do Acre

MITOS MODERNOS



Um governante precisa cantar as suas glórias, para que seus feitos sejam imortalizados. Assim surgem as histórias oficiais, os mitos fundadores e os heróis de uma nação. Quem está no poder precisa da linguagem para criar um mapa de sentidos, que eduque a população a ler o mundo de uma determinada forma, que favoreça a manutenção das relações sociais instituídas.¹

A palavra mito geralmente é apresentada como uma derivação do grego *mythos* (do grego antigo μυθος), que significa palavra, narração ou discurso.² Talvez a definição mais simples, consensual e abrangente: O mito é uma narrativa, uma história, mas não é uma narrativa ou um tipo de discurso qualquer. É uma forma de narrar as histórias, um aspecto inerente a experiência humana de pensamento, sentimento e significação do mundo, e que contribui com o ordenamento das relações socioespaciais em uma cultura. Neste ensaio vamos procurar destacar as sobrevivências do pensamento mítico na dita modernidade, os aspectos míticos das narrativas sobre os grandes feitos e heróis da nação, isto é, como existe uma perspectiva de narrar os fatos históricos que produz mitos modernos, como exemplo, o desenvolvimento sustentável no Acre contemporâneo e a mitificação de Chico Mendes.

Todas as culturas estiveram dominadas e impregnadas de elementos míticos, e o mito vem sendo estudado ao longo da história desde muito tempo. Para compor as referências teóricas sobre a ideia de mito, contamos com as contribuições de autores de diferentes formações e filiações teóricas, que de alguma maneira se preocuparam em pensar o

¹ Este ensaio é parte das reflexões constantes da Dissertação Mestrado “Palavras mágicas e mitos modernos: o desenvolvimento no Acre da Frente Popular”, defendida no ano de 2016, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade – Universidade Federal do Acre, sob a orientação do Prof. Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque.

² Etimologia de Mitologia. Cf. <http://etimologias.dechile.net/?mitologi.a>.

mito e suas relações com a linguagem e a modernidade. Partimos no intuito de investigar a premissa de que a história que nos contam acerca do desenvolvimento no Acre contemporâneo pode ser analisada como um “mito moderno”.

Os mitos abarcam uma diversidade de manifestações muito grande, já que é um conceito utilizado para se referir a narrativas e práticas dos mais diversos povos e culturas. Compreendemos que houve uma re-significação do mito na sociedade construída como moderna. O que chamamos de mito na modernidade, se difere em vários aspectos, e ao mesmo tempo se assemelha, ao que foi e é o mito para sociedades não-modernas, arcaicas, tradicionais.³

Para Eliade é difícil encontrar uma única definição para o mito, pois é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser analisada por múltiplas e complementares perspectivas. O historiador destaca que é “sempre, portanto, uma narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser”.⁴ Para ele os mitos fornecem o modelo exemplar de todos os tipos de “atos”. “Podemos notar que, assim como o homem moderno se considera constituído pela história, o homem das sociedades arcaicas se proclama o resultado de um certo número de eventos míticos”⁵.

Em *Mito e Realidade*, Eliade fornece algumas interpretações acerca da presença dos mitos na modernidade e as relações entre “mitos e *mass media*”, dizendo que esta utiliza de uma forma camuflada os mitos. “Alguns comportamentos míticos ainda sobrevivem sob nossos olhos. Não que se trate de ‘sobrevivências’ de uma mentalidade arcaica. Mas alguns aspectos e funções do pensamento mítico são constituintes do ser humano”.⁶ Uma das questões é o “retorno às origens”, muito importante para as sociedades “arcaicas” e que sobreviveu nas sociedades europeias modernas. Todas as nações têm seus mitos de origem cuja função é dizer qual é a singularidade daquele povo no sistema de nações. A “modernidade” produziu a intensificação do contato entre os povos em uma escala

3 Preferimos utilizar a expressão “não-modernas” para se referir às sociedades comumente classificadas como “arcaicas”, “tradicionais”, ainda que entendamos que cada uma destas palavras trazem em si, uma série de sentidos produzidos em diferentes contextos.

4 Eliade, *Mito e realidade*, 1972, p. 13.

5 Eliade, *Mito e realidade*, 1972, p. 13.

6 Eliade, *Mito e realidade*, 1972, p.157.

planetária a partir do século XVI, sobretudo no XIX, com o desenvolvimento dos transportes e telecomunicações, o que fortaleceu os discursos identitários. O mito de origem fornece identidade a uma nação, criando a ilusão de uma experiência compartilhada de pertencimento a um território, a uma ancestralidade e passado comum.

Eliade chama atenção para a estrutura “mítica” dos romances modernos, para a recorrência dos temas iniciatórios, do Herói-Redentor e seus combates contra os males, o que demonstra a persistência das “histórias mitológicas”, agora “camufladas sob formas ‘profanas’”.⁷ Destaca que no século XIX, a crescente paixão pela história, sobretudo pelas fases mais antigas relativas “as origens”, estava associada ao enaltecimento das nações, e que esta prática se transformou rapidamente em instrumento de propaganda e luta política.

A paixão pela ‘origem nobre’ explica igualmente o mito racista do ‘arianismo’, periodicamente revalorizado no ocidente, sobretudo na Alemanha. Os contextos sociopolíticos desse mito são demasiadamente conhecidos para neles insistirmos. O que os interessa aqui é que o ‘primordial’ e o ‘herói’ nobre, imbuído de todas as virtudes.⁸

O mito não é apenas representação, alegoria ou símbolo, pois ele produz uma realidade ao ser narrado, é uma forma de apropriação da realidade. Um mundo sem mitos é um mundo sem significados. As narrativas trazem para o presente o tempo das origens, em um movimento de eterno retorno em espiral, onde os mitos e os ritos são práticas sociais e formas de organização de vida que se repetem, se reatualizam e conferem significado e valor à existência. O mito é a invocação daquilo que nomeia, e o ato de nomear, implica a presentificação daquilo que é narrado. O mito é a história pronunciada no rito, com poder mágico de fazer manifestar a realidade narrada. Para Eliade ao narrar os mitos, as sociedades podem reatualizar seus comportamentos, resolver conflitos, reviver aprendizados, demarcar posições de poder.

Cassirer, em *Linguagem e Mito* procura analisar as origens da linguagem e sua relação com o mito, concebendo a linguagem como parte da condição humana, e determinante na construção do conhecimento.

7 Eliade, *Mito e realidade*, 1972, p.133.

8 Eliade, *Mito e realidade*, 1972, p.158.

Segundo Cassirer, para entender a origem, influência e caráter dos mitos políticos, e como eles atuavam no seu tempo, seria necessário buscar uma percepção clara acerca do que é o mito. Existe um elemento comum, que faz com que as histórias dos povos sejam todas elas consideradas mitos.

Os sujeitos do mito e os atos rituais são de uma infinita variedade; na verdade são incalculáveis e insondáveis. Mas os motivos do pensamento mítico e da imaginação mítica são, em certo sentido, sempre os mesmos. Em todas as atividades e em todas as formas de cultura humana encontramos uma ‘unidade na diversidade’. A arte nos dá uma unidade de intuição; a ciência, uma unidade de pensamento; a religião e o mito, uma unidade de sentimento. (...) a religião e o mito começam com a conscientização da universalidade e fundamental identidade da vida.⁹

Para o filósofo, os mitos não reconhecem a si mesmos como uma imagem, representação ou metáfora, uma vez que, nas formas simbólicas míticas, não há separação entre signo e significado, entre o nome, a coisa ou a ideia da coisa. Ele concorda que para compreendermos o mito, temos que estudá-lo em suas relações com os ritos, ideia geralmente aceita também entre antropólogos e etnólogos.

Cassirer vê o mito como a forma de objetivação da realidade mais primária, diferente da linguagem e da ciência, mas nem por isso deve ser interpretado como simples ilusão ou “patologia primitiva”, pois “tanto o saber, como o mito, a linguagem e a arte, foram reduzidos a uma espécie de ficção, que se recomenda por sua utilidade prática, mas à qual não podemos aplicar a rigorosa medida da verdade se quisermos evitar que se dilua no nada”.¹⁰ Ele destaca que “A preponderância do pensamento mítico sobre o racional é óbvia em alguns de nossos sistemas modernos”.¹¹ Em *O mito do Estado*, Cassirer destaca pontos importantes da história do pensamento político ocidental e suas relações com o pensamento mítico, na busca por compreender as origens do nazismo, tendo como foco a questão do culto do herói e da supremacia das raças. Esta foi sua última publicação, concluída em 1945, pouco antes de sua morte, e nela o mito aparece como sombra, monstros que permanecem vivos, apesar do triun-

9 Cassirer, *Linguagem e mito*, 1985, p.53.

10 Cassirer, *Linguagem e mito*, 1985, p. 21.

11 Cassirer, *O mito do Estado*, 2003, p.19.

fo das forças intelectuais, éticas e artísticas. Se estas forças se afrouxam, como foi na Alemanha entre as duas grandes guerras, (e no Brasil contemporâneo, poderíamos acrescentar) o pensamento mítico “infecta” a sociedade.

O mito, como relato das experiências humanas, é sempre uma experiência onde imagens e símbolos são utilizados para explicar a realidade: se referem às coisas vividas, sentidas e conquistadas. Entendemos que os discursos produzem ou se manifestam como mitos para criar uma realidade, explicar e acomodar o mundo em torno de modelos ideais, fatos marcantes e heróis redentores. A narrativa mítica tem o poder de manifestar e fazer existir as ideias como coisas reais. Com base nessa crença, poderosos “poetas do Rei”, “pajés do Estado” usam a magia das palavras, a arte e a linguagem para convencer o povo das proezas de seus governantes. Assim como antigamente, as histórias são cantadas e dançadas para explicar e acomodar a realidade, resolver os conflitos, dar sentido à condição social e naturalizá-la.

Apesar dos avanços nas filosofias e ciências, a sociedade contemporânea globalizada pela economia de mercado não abandonou o pensamento mítico – talvez por que seja algo implícito do próprio ato de pensar. O mito serve para explicar e determinar uma ordem social. A função dos mitos nas ideologias políticas modernas refere-se ao mito usado para apontar uma realidade ideal, da qual o político é agente promotor, que soluciona os conflitos, salva um povo, dirige para um futuro promissor.

No âmbito de nosso enfoque, destacamos que o discurso do desenvolvimento sustentável no Estado do Acre é vendido como parte das “soluções” para o problema das mudanças climáticas um legado de Chico Mendes. A tentativa dos governos da Frente Popular¹² tem sido passar a ideia de que consegue conciliar os interesses de todos os setores da sociedade: as diferenças sociais e de classe constituem uma comunidade harmônica em torno de um sentido de desenvolvimento sustentável e acreanidade. “Hoje a política de incentivo aos serviços ambientais é uma realidade construída pela sociedade civil, setor produtivo industrial, povos indígenas, produtores rurais e extrativistas, pecuaristas, parceiros nacionais e internacionais, assembleia legislativa do Acre e pelo governo

12 Controversa coligação de partidos denominada Frente Popular do Acre (FPA), liderada pelo

do Estado”.¹³ Ao colocar atores desiguais no mesmo patamar, o discurso mítico serve para construir a ideia de harmonização entre os diferentes interesses, valorização e respeito mútuo à diversidade, o que oculta os conflitos e antagonismos vivenciados pelas pessoas. “Por essa lógica discursiva, processava-se uma alquimia que colocava no mesmo panteão de ‘produtores’ da idílica ‘identidade acreana’, os opressores e os oprimidos, como se nada os diferenciasse”.¹⁴

Em Lima, a valorização da memória coletiva nos governos da Frente Popular no Acre exaltou não apenas aspectos ligados à memória social das comunidades seringueiras e indígenas, historicamente oprimidas e silenciadas, mas também a memória oficial associada às elites locais, isto é,

mantiveram e reforçaram os mesmos “fatos” ou “eventos históricos” constituintes da “epopeia do Acre brasileiro”. “Epopeia” essa, marcada por toda a sorte de violências e exploração contra milhares de seringueiros e indígenas, perpetradas por seringalistas, comerciantes e políticos.¹⁵

Seguindo com Lima, entendemos que, como “fatos históricos”, estes “eventos” são “forjados e significados no terreno da linguagem”¹⁶ por determinados sujeitos e em determinado contextos. Isto porque ela também segue os passos de Hall, concordando que “somente podemos conhecer o real através da linguagem, através da conceituação” isto é, “estruturas reais existem, nós só podemos pensá-las – e onde mais seria – na cabeça”.¹⁷ Não estamos negando a existência dos fatos concretos, na medida em que compreendemos que estes fatos são produções discursivas. Para esse autor:

A realidade existe fora da linguagem, mas é constantemente mediada pela linguagem ou através dela: e o que nós podemos saber e dizer têm de ser produzido no discurso e através dele. O ‘conhecimento’ discursivo é o produto não da transparente representação do ‘real’ na linguagem, mas da articulação da linguagem em relações e condições reais.¹⁸

PT, e que tem sido vitoriosa na sucessão do governo estadual desde 1998, ainda que a cada eleição novas alianças sejam feitas e desfeitas.

13 SECOM, REDD+ Acre, 2010.

14 Lima, Palácio Rio Branco, 2011, p. 22.

15 Lima, Palácio Rio Branco, 2011, p. 29.

16 Lima, Palácio Rio Branco, 2011, p. 31.

17 Hall, Da diáspora, 2003, p. 358.

18 Hall, Da diáspora, 2003, p. 393.

A questão é que, como fatos, não são eventos históricos em si mesmos, pois eles viram objetos históricos em outros contextos, quando são narrados por sujeitos que detêm a autoridade para falar sobre eles, e geralmente o farão com determinadas intenções, difundindo-os como verdades e não como pontos de vista.

No momento em que um evento histórico é posto sob o signo do discurso, ele é sujeito a toda a complexidade das “regras” formais pelas quais a linguagem significa. Por isso, paradoxalmente, o acontecimento deve se tornar uma “narrativa” antes que possa se tornar um evento comunicativo.¹⁹

Estes “eventos” são elencados pelo Estado como instituição de poder, no processo de produção da memória social associada à identidade cultural. Pela maneira como são narrados, os “fatos” ganham atributos de “mitos fundadores” ao produzirem a história como sucessão de “grandes eventos” protagonizados por “grandes personalidades”. São histórias produzidas como “vontades de verdade”.²⁰ Tornam-se verdades hegemônicas, mas são, tão somente, discursos sobre fatos, e não fatos em si – ainda que se refira a coisas que aconteceram. Isso quer dizer que ganham aspectos de mito seja como narrativa épica que dá sentido à nação e a um povo, seja como falsidade ideológica que legitima e ordena os poderes instituídos.

Nas sociedades não-modernas, os xamãs, pajés, poetas, sofistas, sacerdotes (eram os portadores do conhecimento mítico. Estes sujeitos detinham o conhecimento, explicaram o porquê de ser das coisas, ou de tal comportamento ser mais adequado. Aconselhavam e amparavam a comunidade em situação de doença e conflito. Ao longo do processo daquilo que se propôs como modernidade e desencantamento do mundo, estes sujeitos foram sendo substituídos por outros, os que compõem diversas instituições de poder – cientistas, políticos, empresários, escritores, publicitários – e se articulam para instituir o discurso ordenador.

No Acre, a “Companhia de Selva” foi transformada em um dos aparatos midiáticos que dão suporte à produção discursiva simbólica e mítica em torno dos governos da Frente Popular do Acre. Ela cuida principalmente da produção dos materiais vinculados junto às propagandas nas

19 Hall, Da diáspora, 2003, p. 388-389.

20 Foucault, A ordem do discurso, 1996.

televisões e rádios. São como “magos da publicidade”,²¹ poetas que dão suporte institucional para legitimar o mito moderno do desenvolvimento sustentável no Acre contemporâneo.

como toda a mitologia antiga tem seus guardiães (os mais velhos, os pajés etc), os neomitos da conservação também possuem os seus – entidades preservacionistas, instituições públicas ambientais; além de seus sacerdotes – os administradores dos parques, e seus auxiliares iluminados pelo conhecimento empírico-racional, os cientistas naturais que definem o que é biodiversidade, como a natureza deve ser preservada etc.²²

Em *A ordem do discurso*, Foucault apresenta suas inquietações acerca do poder do discurso. Ele fala das condições de funcionamento do discurso, que é a imposição de certo número de regras aos indivíduos, como forma de não permitir que todos tenham acesso à sua produção. O principal aspecto destas regras não é controlar o poder do discurso ou sua aparição, mas sim reduzir o número de sujeitos que falam. Ele descreve diferentes mecanismos de coerção: os que limitam os poderes do discurso, os que dominam suas aparições aleatórias, os que selecionam os sujeitos que falam. “Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde afinal está o perigo?”²³

Nestes sistemas de restrição, é o ritual que define a qualificação que devem possuir os sujeitos que falam: “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfazer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo”.²⁴ Aqueles que ocupam posições de mando (os capitalistas, políticos, cientistas, e seus aliados no mundo da comunicação) são sujeitos autorizados a difundirem discursos e, portanto, instituem o ordenamento vigente. Para Foucault desde que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas desejou-se que discurso ocupasse o menor lugar possível entre a palavra e o pensamento – discurso como aporte entre pensar e falar. Mas por fim indaga: “que civilização teria sido mais aparentemente respeitosa com o discurso do que a nossa?”²⁵

21 O termo foi utilizado nos release do jornal AC 24 horas, para se referir aos marqueteiros Gilberto Braga e David Sento Sé, da Companhia de Selva e Andrea Zílio, a atual Secretária de Comunicação pelo Estado. Cf. <http://goo.gl/03OvL4>.

22 Diegues, O mito moderno da natureza intocada, 2001, p. 42.

23 Foucault, A ordem do discurso, 1996, p. 8.

24 Foucault, A ordem do discurso, 1996, p. 37.

25 Foucault, A ordem do discurso, 1996, p. 49.

Os “ideólogos políticos”, com seus assessores publicitários são, nos mitos modernos, o que seriam os poetas e os xamãs para os mitos não-modernos: os porta-vozes do discurso mítico, aqueles que têm condições para o exercício da função enunciativa da verdade, aqueles que cantam a história para alimentar a memória social da população, em sua maioria alheia aos mecanismos de poder.

Para construir o mito de um “novo Acre”, o Acre do desenvolvimento sustentável, foram acionados outros dois mitos: o da Revolução Acreana, tratada como mito fundador do Acre e dos acreanos a partir da vitória comandada por Plácido de Castro sobre os bolivianos,²⁶ e a mitificação de Chico Mendes, tratado como herói imolado de um movimento ambientalista e pacifista, que deixou como legado a ideia de reserva extrativista e por extensão, de economia verde. O discurso do desenvolvimento no Acre, que na prática viabiliza a extração madeireira e o avanço da pecuária sob o encanto das palavras “manejo” e “sustentável”, se constrói como um “mito moderno” apoiando em outros mitos para narrar uma “história de progresso”, que também é um mito. É uma história de desenvolvimento que se baseia no resgate da tradição e da identidade, mas que está sendo escrita a partir de diretrizes estabelecidas no âmbito das instituições transnacionais interessadas em mercantilizar e comprar os territórios onde a natureza ainda está conservada.

O que acontece no Acre está relacionado a um contexto mais amplo de políticas de “economia verde”, projetadas pelas instituições multilaterais de crédito para a Amazônia e outras partes do “mundo em desenvolvimento”. Em curso, a intensificação da mercantilização da natureza e consequente desterritorialização das populações como parte da “solução” para a crise contemporânea.

Silva investigou algumas imagens criadas sobre a trajetória de Chico Mendes na conjuntura das lutas sociais do Acre nas décadas de 1970-80. Procurou mostrar como a construção da imagem de um “Chico Mendes” enquanto “herói da Amazônia” é uma narrativa cuja estrutura se assemelha a de diversos mitos, no sentido de um homem que morre por seus ideais e que consegue, através do auto sacrifício, legar vitórias e conquistas para seu povo. Em sua análise, Chico Mendes aparece mitificado.²⁷

Ancorando-se nas reflexões de Jacques Le Goff, Silva destaca

26 Cf. Morais, Acreanidade, 2016.

27 Silva, Chico Mendes e a invenção do Acre contemporâneo, 2009.

que a memória coletiva serve como um instrumento de dominação e é estrategicamente manipulada por aqueles que estão no poder e escolhem como e o que a história vai contar sobre os “fatos”, silenciando a memória e as versões produzidas pelos grupos não hegemônicos.²⁸ Sobre os aspectos e imagens identificadas nas obras pesquisadas, que fundamentam a construção do processo de heroificação da figura humana de Chico Mendes, o pesquisador destacou que:

o nosso herói parte para o sacrifício e destemidamente enfrenta seus algozes, mas não tinha de alguma maneira como mudar o fluxo da história ou dos acontecimentos, sabemos hoje, ao nos depararmos com as ampliações estratégicas de ‘seus’ conceitos e paradigmas.²⁹

Para Guimarães Júnior, a grande comoção nacional e internacional em torno da tragédia do assassinato de Chico Mendes favoreceu a “imediata mitificação de sua imagem, (que) foi habilmente convertida em força política e elemento gerador de novas adesões”.³⁰ Visão essa que é corroborada por Paula ao destacar que o governo da Frente Popular trabalha para produzir certo consenso em torno da ideia de que o “sonho de Chico Mendes” está se concretizando na medida em que o governo, ao implantar as “práticas do desenvolvimento sustentável”, se apresenta como aquele que dá continuidade às proposições elaboradas nos anos 1980, no âmbito do movimento social dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais (STR) no Acre.³¹ Essa máxima foi sintetizada na frase “O que o planeta sonha o Acre já realiza”.³² Porém, a tese do cientista político é a de que existe uma ruptura e diferenciação radical entre o que propunham os sindicalistas como modelo de gestão das reservas e de desenvolvimento econômico e o que tem sido realizado pelo governo da “Frente Popular” em direção à mercantilização da floresta.

As expressões “capitalismo verde” e “desenvolvimento sustentável” nos falam de um novo ciclo de acumulação capitalista, que assemelha as preocupações do ambientalismo no processo de acumulação global, reordenando a geopolítica e as reconfigurações nas relações Esta-

28 Le Goff, História e memória, 1990.

29 Silva, Chico Mendes e a invenção do Acre contemporâneo, 2009, p. 104.

30 Guimarães Jr., A construção discursiva da florestania, 2008, p. 86.

31 Paula, (Des)Envolvimento insustentável na Amazônia Ocidental, 2013, p. 315

32 SECOM, REDD+ Acre, 2010.

do-mercado.³³ Paula chama a atenção para a distinção entre o “capitalismo verde” e o “desenvolvimento sustentável”, pois o primeiro reporta-se às transformações reais operadas no capitalismo, enquanto o segundo é a ideologia que busca conferir legitimidade a esse movimento real e concreto.

Os propagandistas do governo mitificam a realidade e criam o discurso do novo, que legitima práticas sociais tão antigas quanto a colonização portuguesa, mas que coloca o Acre em destaque na vanguarda mundial das políticas econômicas verdes. Esse discurso adquire aspectos míticos não porque sejam irreais no seu todo, mas porque são ordenadores das relações sociais, estão instituídos como verdades que garantem a manutenção da estrutura, e apresentam-se como alternativa redentora para o sucesso. A narrativa sobre o desenvolvimento sustentável e as proezas no Acre governado pela Frente Popular servem para explicar os atuais mecanismos de transformação socioespacial e ordenamento econômico. Por mais que algumas vozes tentem desmitificá-los, falsificá-los, sua força e verdade, como racionalidade dominante, segue:

É o controle social utilizado como instrumento de persuasão da sociedade ao desvirtuar a causa do problema, desviando o foco do modo de organização do capital. Assim, se tornam soluções compensatórias apenas para contrabalançar a eliminação de gases que causam o efeito estufa pelos países industrializados, sem necessariamente buscar formas de reduzir.³⁴

O mito é uma ideia que se dá por evidente, afirma Furtado ao destacar que é inegável a influência que os mitos exercem nas ciências sociais, isto é, sobre a mente dos homens e mulheres que se prestam a analisar a realidade social. Os mitos orientam a percepção do cientista social, fazendo com que ele tenha uma visão clara de alguns aspectos e de certos problemas, e nada vendo sobre outros: o “mito congrega um conjunto de hipóteses que não podem ser testadas”.³⁵ Para citar um exemplo, Furtado fala da ideia de que o modelo de desenvolvimento econômico se dá como reflexo de uma realidade objetiva, consequência natural da evo-

33 Paula, *Capitalismo verde e transgressões*, 2013b.

34 Ponte, *O desenvolvimento sustentável e o controle social da natureza e do trabalho*, 2014, p. 179.

35 Furtado, *O mito do desenvolvimento econômico*, 1974, p. 15.

lução humana e da evolução da economia, patamar a ser universalizado, inquestionável:

Os livros publicados sobre desenvolvimento econômico nos dão um exemplo meridiano desse papel diretor dos mitos nas ciências sociais: pelo menos noventa por cento do que aí encontramos se funda na ideia, que se dá por evidente, segundo a qual, o desenvolvimento econômico, tal como vem sendo praticado pelos países que lideraram a revolução industrial, pode ser universalizado.³⁶

Não existem elementos/recursos naturais disponíveis para universalização de tal modelo, aos moldes dos países desenvolvidos. Além do mais, para o economista, os problemas dos países subdesenvolvidos como o Brasil, são estruturais e fazem com que predomine e perpetue uma realidade de exclusão, alta concentração de terra e renda, consumo abastado de poucos:

a ideia de que os povos pobres podem algum dia desfrutar das formas de vida dos atuais povos ricos – é simplesmente irrealizável. Sabemos agora de forma irrefutável que as economias da periferia nunca serão desenvolvidas, no sentido de similares às economias que formam o atual centro do sistema capitalista.³⁷

Nesses termos, o desenvolvimento econômico é um mito, é uma narrativa norteadora, que a maioria das pessoas toma como verdade, mas que oculta os fatos. É possível ver a ambiguidade, complexidade e contradição inerente ao sentido da palavra mitopoies o “desenvolvimento econômico” é analisado como interpretação distorcida da realidade, portanto uma fantasia, uma mentira, falácia, um “simples mito”.³⁸ No entanto, Furtado reconhece o papel ordenador dos mitos “como faróis que iluminam o campo de percepção do cientista social (...), ao mesmo tempo que lhe proporciona conforto intelectual, pois as discriminações valorativas que realiza surgem ao seu espírito como um reflexo da realidade objetiva”.³⁹

Ao reconhecer que os ideais da modernidade não são proje-

36 Furtado, O mito do desenvolvimento econômico, 1974, p. 16.

37 Furtado, O mito do desenvolvimento econômico, 1974, p. 75.

38 Furtado, O mito do desenvolvimento econômico, 1974, p. 75.

39 Furtado, O mito do desenvolvimento econômico, 1974, pp. 15-16.

tados e viáveis para toda a humanidade, torna-se necessário reconhecer que as práticas sociais e ambientais degradantes, que caracterizam tal modernidade, são legitimadas e só existem graças a engenhosas narrativas, que precisam ser desnaturalizadas e reconhecidas como mito. A noção de senso comum, que os países ricos têm suas respectivas prosperidades econômicas graças ao domínio da ciência moderna e a uma economia baseada em tecnologia também moderna, o que garantiria seus respectivos desenvolvimentos, é no mínimo simplista, pois a relação ciência, tecnologia e desenvolvimento é muito mais complexa.

Mas como negar que essa ideia tem sido de grande utilidade para mobilizar os povos da periferia e levá-los a aceitar enormes sacrifícios, para legitimar a destruição de formas de cultura arcaicas, para explicar e fazer compreender a necessidade de destruir o meio físico, para justificar formas de dependência que reforçam o caráter predatório do sistema produtivo?⁴⁰

O significado do desenvolvimento vai sendo reproduzido ao longo do tempo como um signo que condiciona e norteia as relações socioespaciais. Mais recentemente, Furtado escreveu sobre três sentidos de desenvolvimento: o primeiro aparece como evolução do sistema produtivo, o desenvolvimento econômico, depois passa a significar qualidade de vida e satisfação das necessidades, o desenvolvimento humano, e mais recentemente, surge a forma ideológica do desenvolvimento sustentável.⁴¹

O chamado desenvolvimento humano pregava que as conquistas advindas do crescimento econômico deveriam resultar em prosperidade material e imaterial para as sociedades, e que todos os países poderiam alcançar o desenvolvimento se seguissem o modelo dos países industrializados. A partir do agravamento dos impactos ambientais, sobretudo, no mundo desenvolvido, com o aumento dos índices de poluição e da chuva ácida, o desenvolvimento passa a receber outra adjetivação, que como sugere Souza, é tão forte como as anteriores.⁴²

Assim as palavras são dotadas de atributos “mágicos”, pois envolvem a realidade num véu, e criam um reflexo e uma máscara para o

40 O mito do desenvolvimento econômico, 1974, p. 75.

41 Furtado, Introdução ao desenvolvimento, 2000, pp. 21-22.

42 Souza, O “Programa de desenvolvimento sustentável do Acre”, 2008.

mundo, que naturaliza as contradições socialmente produzidas. A palavra mágica da vez é “sustentável”. A “sustentabilidade” surge como possibilidade para perpetuação da história do desenvolvimento e crescimento econômico, harmonizando os interesses do mercado à exploração “consciente” dos recursos naturais, para que as futuras gerações possam também viver em uma sociedade de consumo.

Estes e outros mitos sobre a ciência e o desenvolvimento são uma das formas pelas quais a sociedade legitima suas crenças no progresso e suas práticas capitalistas, violentas e exploratórias. O mito do desenvolvimento sustentável é uma versão atualizada do mito do desenvolvimento econômico, que por sua vez é um prolongamento do mito do progresso, alimentado tanto pelas ideologias capitalistas e quanto pelas socialistas nos séculos XIX e XX.

O que definitivamente consolidou a idéia (sic) contemporânea de progresso foi a revolução provocada por Darwin com sua *Origem das espécies*, publicada após muita hesitação em 1859. (...) o homem seria uma criação original de Deus, mas teria evoluído a partir do macaco; e só prometia um eventual futuro melhor por meio da evolução. A partir daí, e até um pouco antes do início da Segunda Guerra, o mundo produziu uma vasta literatura em ciência social em que *progresso* era sempre suposto como axioma. A idéia de *progresso* permeou a quase totalidade da obra de Hegel, estruturada sobre a dialética. Finalmente, Marx também acreditou profundamente no progresso histórico e inexorável da humanidade. (...) O mito alimentado foi de uma sociedade futura do lazer puro e intelectual, em que se poderia receber sem trabalhar, em uma espécie de Terra Prometida baseada no progresso técnico. O domínio da racionalidade científica e técnica conduziria o homem à liberdade e ao bem-estar.⁴³

Em *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade*, Hissa analisa como, na dita modernidade, todas as expectativas de explicação dos fenômenos no mundo foram depositadas na ciência, que substituiu o lugar do mito. Para esse geógrafo, os anseios de estabilidade e desenvolvimento fizeram surgir, nos tempos modernos, uma nova modalidade de crença entre os homens, a fé na ciência. Mesmo que esse

43 Dupas, O mito do progresso, 2006, p. 3.

projeto civilizatório envolva muita violência, desigualdade e genocídios, a ideia de progresso e desenvolvimento continua marcada de positividade, símbolo de superação das condições naturais de vida e, portanto, de evolução. Para Hissa,

Na ciência são depositadas todas as expectativas e sonhos de um mundo melhor, além de todas as explicações para os mistérios do universo desconhecido. Em grande medida, e por vários motivos, são essa fé e as expectativas dela decorrentes que mobilizaram grandes parcelas de humanidade, de acordo com as referências do que se pode intitular “progresso e modernidade”.⁴⁴

Dussel não analisa os “mitos modernos”, mas a própria “modernidade” como um mito, uma justificativa para uma práxis irracional de violência, e para ele “se se pretende a superação da ‘Modernidade’”, será necessário “negar a negação do mito da Modernidade”. É necessário reconhecer que há um mito da modernidade que sustenta uma razão moderna, e que não é a razão em si, e sim uma razão eurocêntrica, desenvolvimentista e hegemônica: existem outras formas de razão, que foram silenciadas, isto é, a face-oculta da modernidade (as visões de mundo periféricas coloniais). Reconhecer que há um mito acerca da modernidade e das ideias de desenvolvimento é um passo para constituição de projetos emancipatórios. O mito da modernidade é assim descrito por Dussel:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas ma-

44 Hissa, A mobilidade das fronteiras, 2002, p. 53.

neiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc.).

6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.

7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etc.⁴⁵

São muitos os mitos modernos, e a história do desenvolvimento é um deles. Os mitos estão presentes na modernidade de diversas formas. O mito em torno de Tiradentes, da Independência do Brasil, da Princesa Isabel, Zumbi dos Palmares e Chico Mendes, por exemplo, podem ser definidos como “representação de fatos e/ou personagens históricos, frequentemente deformados, amplificados através do imaginário coletivo e de longas tradições literárias orais ou escritas”.⁴⁶ Outros mitos modernos, como “o mito do comunista que come criancinhas”, “o mito da inferioridade mental dos negros” podem ser definidos como “afirmação fantasiosa, inverídica, que é disseminada com fins de dominação, difamatórios, propagandísticos, como guerra psicológica ou ideológica”.⁴⁷

Para Sungo, mito é como uma chave de compreensão da realidade, do passado, da atualidade e do futuro, uma história que desempenha uma função social, uma célula explicativa que permite narrar, uma forma de aprendizagem sobre o mundo. Ainda segundo esse autor, o mito pode ser utilizado para promover valores e instituir os poderes hegemônicos, ou servirem para sustentar culturas e práticas contra hegemônicas de resistência e contestação:

O mito não é algo que se opõe à ciência, nem algo que pertence ao passado da humanidade, mas faz parte do fazer ciência – especialmente nas ciências humanas e sociais – e

45 Dussel, Europa, modernidade e eurocentrismo, 2005, p. 62.

46 Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.

47 Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.

da vida humana porque somos seres que estamos sempre perguntando pelo sentido e construindo um horizonte de sentido baseado em esperanças e intuições ainda não provadas, somente explicadas e justificadas por mitos que abraçamos e nos quais estamos mergulhados.⁴⁸

No conto “O espelho e a máscara”, Jorge Luiz Borges apresenta significativas questões que servem de inspiração para dialogarmos com o que apresentamos neste texto. Nesse conto, o autor narra a saga de um Rei que dá a missão a um poeta: tecer com palavras as proezas de sua última batalha para que fiquem eternizadas. O conto fala da capacidade da linguagem condensar os fatos, isto é, como as palavras vão contendo a história, e como aqueles que estão no poder precisam controlar a maneira como a história é contada, e para isso, servem-sedos parceiros e suportes institucionais. O Rei domina o pensar, e planeja o que é melhor para seu reino e seu povo, é o poder político, mas quem domina a linguagem, a capacidade de expressar as vitórias, é o poeta. O Rei realiza, ordena, mas o poeta é quem canta os fatos. Um precisa do outro. Cada um tem um poder.

O poeta chama-se Ollan, e diz possuir todas as qualidades necessárias de um narrador: cursou as disciplinas da métrica, tem boa memória, conhece as fábulas, que “são a base da verdadeira poesia”. Domina a escrita secreta, conhece as linhagens mitológicas. O Rei deu o prazo de um ano e, quando terminado, o poeta retornou trazendo o poema que exalta as histórias de conquista do Rei para seu povo. Ao declamá-lo de memória e com total segurança, o poeta maravilhou a todos, que aprovavam com a cabeça enquanto ouviam. O poema seguia fielmente os modelos tradicionais e correspondia harmoniosamente ao ambiente cultural dos ouvintes, e por isso atendeu às expectativas de todos. O Rei recompensou com um espelho de prata. E encomendou mais um poema, dando-lhe novamente o prazo de um ano.

Desta vez, foi apresentado um poema mais curto do que o anterior, e não foi declamado de memória. O poeta, com certa insegurança, fez a leitura mas não desagradou ao Rei que proferiu elogios, maravilhado. Entregou a recompensa ao poeta, uma máscara de ouro. O poeta agradecido saiu tendo o prazo de um ano para voltar com a última ode. Findado o prazo o poeta chega, aparentemente sem poema. Todos se assustam. O

48 Sung, Educar para reencantar a vida, 2006, p. 54.

Rei indaga. Ele explica: o poema era de uma só linha e ele não conseguia pronunciá-lo em voz alta. Mas o faz, como em uma oração secreta, somente para o Rei, e ambos se maravilham, pálidos. O poeta explicou que recebeu tal beleza durante a madrugada, acordado do sono, e que a princípio não pode compreender. Eis que o poeta ganha o terceiro presente, que é uma adaga. Ele a usa para se matar quando sai do palácio. O Rei virou mendigo a vagar “pelos caminhos da Irlanda, seu reino de outrora”.

O rei tornou-se imortal pelas palavras do poeta, não precisa mais ostentar o posto e sai livremente vagando por seu reino. O poeta foi encarregado de criar emblemas e fórmulas que simbolizassem os feitos de seu governante. Com seu primeiro presente, um espelho de prata, o poeta reflete a obra do rei, produz significações sobre o real. Com a máscara de ouro, opera-se o sentido de mascarar o mundo e o poeta vai dourar a realidade tanto quanto possível, apresentando-a como a verdade sobre os fatos. Mas, o Alto Rei e o Poeta fazem um sacrifício enigmático. Com a adaga, o poeta se mata e muitas coisas ficam no ar.

Cada cultura, cada povo vai produzir seu conjunto de mitos. Estas histórias ganham, para aquele povo, caráter de verdade, uma vez que explicam e dão sentido às coisas reais do mundo. Uma verdade é sempre situada historicamente em um contexto, portanto, nunca é universal e nem necessariamente literal. Os mitos geralmente representam fatos e personagens históricos, amplificados, envoltos na “mascara dourada”. O mito como forma idealizada de narrar o mundo, institui padrões, e faz valer determinados valores sociais. São produzidos socialmente e para quem não acredita no mito, o mito é uma mentira sem razão, mas para quem o vivencia, o mito é tudo, pois ele dá sentido ao mundo. Pode ser uma afirmação fantasiosa, inverídica para você e uma verdade para outrem e quem poderá dizer? No pensamento mítico não tem distinção entre o visível e o invisível, entre o signo e o significado, e essa lógica binária de “bem e mal”, “mito ou verdade”, não dá conta do sentido do mito enquanto prática social e experiência de produção de sentidos.

Na modernidade os grupos que estão no poder disseminam seus mitos com fins de dominação e doutrinação, ensinam e condicionam mulheres e homens a se comportarem, por exemplo, segundo a tradição do consumo dirigido. Os mitos modernos constituem-se como importan-

tes armas na guerra psicológica e ideológica de dominação das mentes e dos corpos. As narrativas sobre progresso e desenvolvimento são parte dos mecanismos discursivos continuamente reinventados para ordenar as relações socioespaciais sob a égide da entidade superpoderosa denominada Mercado, com sua “mão invisível”,⁴⁹ o novo deus regulador do sistema vivo.

Mitos modernos são narrativas que valorizam o “tempo das origens da nação”, os eventos fundadores de um novo tempo e seus heróis redutores. Por intermédio dos mitos, essas narrativas se renovam ciclicamente. A cada novo desfile do dia 7 de setembro, revive-se e reatualiza-se o mito da independência do Brasil. A cada comemoração da Revolução Acreana revive-se o mito fundador do Acre e dos acreanos. A cada novo discurso sobre o desenvolvimento, reatualiza-se a fé no progresso. Os suportes institucionais do Estado produzem discursos para vender a ideia de que um “novo tempo” de desenvolvimento está em curso no Acre desde que a Frente Popular assumiu o governo, em 1999.

Porém, mesmo que haja poderosos mecanismos hegemônicos de produção e divulgação do discurso oficial, mesmo que a mensagem seja codificada por aqueles que detêm o poder para ser lida preferencialmente de uma forma, existem sempre outras leituras, outros olhares, que podem produzir desmitificações, contra-discursos diversos, visões negociadas ou mais opositivas e críticas. Cada uma dessas possibilidades produz suas vontades de verdade, propondo suas significações do mundo. Daí a importância de nos posicionarmos estrategicamente ao lado daqueles que estão imersos em um processo de problematização dos conteúdos dos discursos, para que mesmo de dentro das instituições de poder e seus suportes, como as escolas, universidades, sindicatos, comunidades, possamos produzir outras leituras acerca da história de desenvolvimento, civilização e barbárie, das quais somos contemporâneos. Nas palavras de Paulo Freire:

Dai esta exigência radical, tanto para o opressor que se descobre opressor; quanto para os oprimidos que, reconhecendo-se contradição daquele, desvelam o mundo da opressão

49 A expressão mão invisível foi um termo introduzido por teórico liberal Adam Smith em *A Riqueza das nações* para descrever como numa economia de mercado, apesar da inexistência do Estado como representante do interesse social, é como se houvesse uma “mão invisível” que orientasse a economia. A “mão invisível” a qual o filósofo iluminista mencionava fazia menção ao que hoje chamamos de “oferta e procura”. Bem mítico.

e percebem os mitos que o alimentam – a radical exigência da transformação da situação concreta que gera a opressão.⁵⁰

São muitos os mitos modernos e a história do desenvolvimento sustentável no Acre é um deles. Os mitos modernos legitimam e ordenam as práticas culturais em torno de um ideal de progresso e civilidade, que re-significa os sujeitos, suas identidades e territórios, em nome dos interesses econômicos e políticos de quem está no poder. O discurso do desenvolvimento no Acre se utiliza da linguagem mítica para legitimar um ordenamento socioespacial capitalista. Os mitos modernos podem ser entendidos como a produção social discursiva sobre a nação e seus grandes feitos, produzidos em determinados contextos, por determinados sujeitos que atendem aos interesses daqueles que detêm mais poder. A história elege alguns de seus personagens para que, no processo de mitificação e formação de semióforos, tornem-se heróis e simbolizem a fundação de uma “nova” ordem social, que muitas vezes de novo, tem apenas a conjuntura e não a estrutura.

Referências

- BORGES, J. L. **O Livro de Areia**. Tradução: Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Cia das Letras, 1975.
- CASSIRER, E. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Editora Perspectivas, 1985.
- CASSIRER, E. **O mito do Estado**. São Paulo: Codex, 2003
- DIEGUES, A. C. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: Editora HUCITEC, 2001.
- DUPAS, G. **O mito do progresso**: ou progresso como ideologia. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- DUSSEL, E. “Europa, modernidade e eurocentrismo”, In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 dezembro 1970. São Paulo: Loyola, 1996.
- FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. 17. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FURTADO, C. **O mito do desenvolvimento econômico**. 4. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- FURTADO, C. **Introdução ao desenvolvimento**: enfoque histórico – estrutural. 3. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

50 Freire, Pedagogia do Oprimido, 1987, p. 20.

GUIMARÃES JÚNIOR, I. S. **A construção discursiva da florestania:** comunicação, identidade e política no Acre. Niterói: UFF, 2008 (Dissertação Mestrado em Comunicação e Mediação).

HALL, S. **Da Diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HISSA, C. E.V. **A mobilidade das fronteiras:** inserções da geografia na crise da modernidade. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.** Editora Objetiva, 2001.

LE GOFF, J. **História e memória.** Campinas (SP): Editora da UNICAMP, 1990.

LIMA, A. C. C. **Palácio Rio Branco:** Linguagens de uma arquitetura de poder no Acre. Rio Branco (AC): PPGLI/UFAC, 2011 (Dissertação de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade).

MORAIS, M. J. “Acreanidade”, In: ALBUQUERQUE, G. R.; SARRAF-PACHECO, A. **Uwa’kürü:** dicionário analítico. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016, pp. 30-44.

PAULA, E. A. **(Des)Envolvimento insustentável na Amazônia Ocidental:** dos missionários do progresso aos mercadores da natureza. 2. ed., Rio Branco (AC): Edufac, 2013a.

PAULA, E. A. **Capitalismo verde e transgressões:** Amazônia no espelho de Caliban. Dourados (MS): Ed. UFGD, 2013b.

PONTE, K. F. **O desenvolvimento sustentável e o controle social da natureza e do trabalho:** um estudo a partir da Fábrica de Preservativos Masculinos de Xapuri (AC). Presidente Prudente (SP): FACIT/UNESP, 2014 (Tese de Doutorado em Geografia).

SILVA, R. I. C. **Chico Mendes e a invenção do Acre contemporâneo:** Imagens e confrontos em Alex Shoumatoff, Márcio Souza e Zuenir Ventura. Rio Branco (AC): PPGLI/UFAC, 2009, (Dissertação de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade).

SOUZA, J. J. V. **O “Programa de desenvolvimento sustentável do Acre”:** uma análise à luz do discurso do desenvolvimento sustentável e da cooperação internacional. Florianópolis (SC): UFSC, 2008 (Dissertação Mestrado em Direito)

JÚLIA LOBATO PINTO DE MOURA

Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2017)

Professora da Universidade Federal do Acre

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

MULHERES DE DA FIBRA

Ser marajoara. Essa vontade estava latente em mim, pelas raízes trazidas de meu pai, que nasceu no município de Ponta de Pedras. Que foi sendo construída a partir dos contatos que passei a estabelecer com os Marajós, tanto em municípios de florestas, quanto em municípios de campos. Aqui cabe uma explicitação que considero necessária, pois, em diversos momentos deste ensaio, seguindo orientações de Sarraf-Pacheco, utilizarei as expressões *Marajós*, *Amazônia Marajoara* e *Marajó das Florestas* no lugar de Marajó ou Ilha do Marajó. Em seus estudos, esse autor vem problematizando o termo como proposta de leitura das trajetórias dos municípios marajoaras no sentido de valorizar diferenças e especificidades sem esquecer as semelhanças. De acordo com suas assinaturas:

os restritos, excludentes e homogenios sentidos que o termo 'Ilha do Marajó' carrega para falar do maior arquipélago flúvio-marinho do mundo, região que desde o chamado período pré-colombiano tornou-se importante frente de encontro com outros lugares de além-fronteiras. Nesse sentido, temos interrogado imagens e discursos historicamente confeccionados sobre a ideia de ilha, interpretada quase sempre como uma parte de terra recortada e cercada por águas, isolada, cuja paisagem física, exótica e única invisibiliza suas diversas populações conformadas em diferentes matrizes étnico-raciais e seus contatos interculturais. Se geograficamente não é possível falar em ilha, pois cada um dos 16 municípios da região é conformado em muitas ilhas, historicamente o uso do termo reafirmou isolamentos e formas de dominação de suas paisagens e populações¹.

Assim, esses contatos com os Marajós foram responsáveis por

1 Sarraf-Pacheco, *Cosmologias afroindígenas na Amazônia Marajoara*, 2012, p. 219.

minha identificação e convivência como o município de São Sebastião da Boa Vista. Aos poucos fui sendo abduzida pelas cores, formas, texturas, cheiros, sons e gostos impressos na arquitetura vernacular, nas ruas, nos rios, nas pessoas, no artesanato, na arte, na cultura, na vida de Boa Vista, como é conhecida dos que por lá vivem. Segundo Jardim, “o nome Boa Vista foi dado pelo presidente, na época da província do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 1758, quando concedeu a qualidade de freguesia ao povoado, tudo sob a invocação de São Sebastião”².

Nas palavras de Ferreira Penna citado por Jardim, Boa Vista recebeu esse nome:

...devido a um simples fenômeno de espelhagem ou *mirage*, como dizem os franceses. De longe e quanto mais longe se avista a povoação, tanto mais ela parece bela e até ornada de grandes edifícios; mas quanto mais se vai aproximando dela mais se vão desfazendo as ilusões até que chegando-se ao porto ou desembarcado, se reconhece que é uma povoação nova com toda a fisionomia e todos os traços de velha, caída e arruinada.³

Em 2004, quando a Kurawá Design⁴ foi convidada pelo Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas do Pará -SEBRAE/PA a participar do projeto “Turismo Amazônia no Marajó”, sem perceber, estaria iniciando uma longa jornada de contato com pessoas, memórias, saberes e estéticas marajoaras. Meus primeiros caminhos⁵ com as mulheres de/da fibra.

Na época o objetivo do projeto era diversificar a produção artesanal em alguns municípios dos Marajós a partir da inserção do design⁶ junto ao setor artesanal, buscando o desenvolvimento de um artesanato de referência cultural⁷ voltado a novos mercados. Dos municípios

2 Jardim, Mulheres entre enfeites & caminhos, 2013, p. 62.

3 Ferreira Pena, D.S. 1971. *Obras completas*. Vol. II. Belém: Conselho Estadual de Cultura. (Coleção “Cultura Paraense”, série “Inácio Moura”), p. 56.

4 Escritório de design dirigido por Ninon Rose Jardim, Erivaldo Jr., Gabriela Monteiro e João Ramos em Belém do Pará.

5 *caminhos*, diz respeito a uma metáfora que utilizo, relacionando os meus caminhos de pesquisa com os caminhos dos rios e furos de São Sebastião da Boa Vista, bem como os caminhos tecidos por mulheres que tecem a arte em fibra do jupati.

6 CF. Barroso *apud* Niemeyer, Visão do design contemporâneo 2008, p.7: ...é o equacionamento simultâneo de fatores, sociais, antropológicos, ecológicos, ergonômicos, semióticos, tecnológicos e econômicos, na concepção de elementos e sistemas materiais necessários à vida, ao bem-estar e à cultura do homem.

7 Segundo o Termo de Referência elaborado pelo Programa Sebrae de Artesanato, 2004, o

atendidos pelo projeto São Sebastião da Boa Vista destacou-se pelos resultados alcançados. No município o projeto aconteceu nas comunidades às margens dos furos, Pirarara e Chaves e na Vila de Nazaré, escolhidas pela prefeitura, parceira do projeto, por terem representatividade produtiva neste segmento⁸.

Foi assim que o saber-fazer de mulheres que tecem a fibra de jupati⁹ e que vivem às/nas margens dos rios Pirarara, Urucuzal, Chaves, Seringueiro e da Vila de Nazaré, no município de São Sebastião da Boa Vista no Marajó das Florestas-PA, entrelaçou-se em meus interesses de pesquisa e em minha vida.

O projeto durou dois anos, de 2004 a 2006, com o foco no uso da tala do jupati, mas foi a fibra que me chamou atenção. Conforme nos traz Jardim, “a fibra é extraída do pecíolo das folhas da palmeira que é longa, grossa, branca, leve e de um brilho natural intenso, que nas mãos hábeis das mulheres vai ganhando vida, em uma diversidade morfológica traduzida em desenhos (re)criados no ato de trançar”¹⁰.

A esses desenhos, as mulheres de fibra dão o nome de Enfeites e Caminhos. Rosinha¹¹, uma delas, nos apresenta este conceito: “O infeite é um tipo de desenho. Esse infeite que ente chama, cada infeite tem um nome, cada desenho tem um nome. A mamãe (D. Beata) sabe, muito, muito nome de

artesanato de referência cultural é uma das categorias do artesanato e são produtos cuja característica é a incorporação de elementos culturais tradicionais da região onde são produzidos. São, em geral, resultantes de uma intervenção planejada de artistas e designers, em parceria com os artesãos, com o objetivo de diversificar os produtos, porém preservando seus traços culturais mais representativos.

8 Jardim, Design e Artesanato, 2007.

9 Cf. Jardim, Design e Artesanato, 2007: A matéria prima utilizada pelos artesãos do município de São Sebastião da Boa Vista é o jupati (*Raphia Taedigera*), palmeira nativa da flora amazônica em aspecto de touceira, com aproximadamente 2 a 3m de altura, com folhas compridas que podem atingir até 15 metros. É usada de diversas formas pelos ribeirinhos: da tala grossa faz-se o matapi, utensílio confeccionado com a tala do jupati usado para a pesca artesanal do camarão; da tala mais fina fazem-se objetos utilitários como cestos e baús e do pecíolo das folhas é retirada uma fibra longa e grossa, branca e leve que é usada na confecção de chapéus de diversos tamanhos e no trabalho de encapa.

10 Jardim, Mulheres entre enfeites & caminhos, 2013, p. 20.

11 Sempre que mencionar o nome das mulheres de/da fibra o farei pelo primeiro nome ou pelo apelido, pois na arte o artista gosta de ser conhecido e tratado por seu pseudônimo, em uma relação mais próxima e pessoal. Grande parte dessas mulheres só são reconhecidas na comunidade por estes apelidos. Durante as entrevistas, normalmente, o nome de batismo só aparecia quando perguntava qual era o seu nome completo. Vejo este aspecto como uma marcação de identidade construída na relação com o outro.

infeite! Dos desenho, sabe?”¹². Estes Enfeites têm padrões elaborados e criativos, que na maioria das vezes se repetem na composição do trançado e são combinados de infinitas formas. A relação de afinidade e gosto por determinados padrões difere conforme o grupo familiar e as gerações de mulheres. Como aparece no relato de Rosinha muitos destes Enfeites têm nomes específicos atribuídos pelas mulheres e passam de geração para geração¹³. Já os Caminhos são também padrões compositivos, contudo de menor complexidade visual, normalmente, representados em linhas diagonais e em zigue-zague, que também possuem denominações dadas pelas mulheres para identificá-los¹⁴.

Quando findou o projeto ficou o desejo de mergulhar nesses *Enfeites* e *Caminhos*, mas foi apenas em 2011, inicialmente em orientação de trabalho de conclusão de curso de Manoela Costa e Vanessa Simões pelo curso de Bacharelado em Design da Universidade do Estado do Pará (UEPA), e mais especificamente com o meu ingresso no mestrado pelo PPGArtes/UFPA, que pude retomar os entrelaçamentos com a fibra e com as mulheres.

Como venho do design e a visualidade está encarnada em minhas percepções de mundo, as minhas inquietações iniciais de pesquisa eram de registro do patrimônio cultural e o mapeamento das mulheres que trabalham com a arte em fibra do jupati, no intuito de identificar a iconografia do trançado¹⁵, buscar sua origem como também seus significados. Entretanto, a pesquisa de campo e a riqueza dos relatos coletados, trouxeram uma convivência muito próxima com as mulheres de fibra o que fez com que minha visão superficial de seu saber-fazer se ampliasse. Comecei então a observar que a materialização desse saber-fazer em artefatos ia muito além dos aspectos estético-formais, pois era resultado de diversos fatores sociais, históricos, culturais e simbólicos de modo inter-relacionados. Como bem nos coloca Jardim, “a vida, o local, as relações familiares e de trabalho estabelecidas por essas mulheres conformam experiências compartilhadas, portanto olhar apenas para a visualidade do

12 Entrevista com Rosinha, realizada em sua casa, no dia 25 de junho de 2011.

13 Costa; Simões, Design de superfície e tradição artesanal, 2011.

14 Jardim, Mulheres entre enfeites & caminhos, 2013, p. 20.

15 Esse objetivo inicial da pesquisa foi contemplado em Costa e Simões, Design de superfície e tradição artesanal, 2011.

trançado em suas linhas, formas e cores não traduziria a riqueza intrínseca dessa experiência estética e cotidiana”¹⁶.

Nesse contexto, mergulhar nas memórias dessas mulheres é conhecê-las, é adentrar em seus universos cosmológicos e nos modos como representam o trabalho, o lazer, o morar, a existência. É compreender o ritmo da cotidianidade, “como as águas, os ventos, o céu, ditam seu ritmo, definindo o tempo de tirar o jupati, de trançar, das atividades do lar, das relações familiares, do ir e vir nos rios e furos”¹⁷. É dessa maneira que ativam uma infinidade de sentimentos, conhecimentos, habilidades e crenças, que são sempre articulados culturalmente¹⁸.

Dessa maneira, a memória torna-se para elas uma forma de afirmação de si mesmas na comunidade em que vivem. O que reitera Pollak quando diz que, “podemos, portanto, dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”¹⁹. Logo, a oralidade permite a essas mulheres o entrelaçamento de suas histórias revelando sua visão de mundo. A oralidade e o fazer são práticas que reforçam o sentido de pertencimento ao lugar e, por conseguinte, suas identidades.

A esse respeito pontuo que de fato essa arte do saber-fazer em fibra, é parte constituinte da identidade dessas mulheres que as diferenciam entre outros grupos sociais, e entre elas mesmas, pois como a tessitura é um ato do corpo encarnado pelas mãos das mulheres, as *Obras*²⁰ resultantes desse processo são marcas de sua esteticidade, pois mesmo quando misturadas todas as suas produções, ainda assim elas conseguem identificar a sua *Obra*. O que é reforçado por Schaan quando desconstrói a visão ocidental de que a produção de comunidades ceramistas seguem um padrão e uma tradição, desvalorizando a distinção que os próprios artistas/artesãos fazem de suas obras entre si²¹. A afirmativa

16 Jardim, *Mulheres entre enfeites & caminhos*, 2013, p. 21.

17 Jardim, *Mulheres entre enfeites & caminhos*, 2013, p. 32.

18 Heller, *O cotidiano e a história*, 2008.

19 Pollak, *Memória e identidade social*, 1992, p. 204.

20 Como o artista chama para seu objeto artístico, *obra de arte*, essas mulheres definem o resultado de seu saber-fazer; *minha Obra*. Por isso sempre que me referir a essa obra, o termo aparecerá em itálico e em caixa alta para marcar presença.

21 Schaan, *A arte da cerâmica marajoara*, 2007.

de Dona Beata ao ver uma dessas *Obras* exposta confirma a colocação de Schaan: “Isso é obra da Rosinha, né?”²² As mulheres da fibra reconhecem e se reconhecem por suas *Obras*.

Nesse sentido as “identidades” das mulheres têm sempre como contraponto o outro, pois nos enxergamos através do outro, do que o outro diz de nós, uma construção em presença²³. Enquanto as mulheres tecem e vão compondo suas *Obras*, vou conhecendo quem são, como artistas, como mulheres, mães, donas-de-casa, religiosas. Ao mesmo tempo, permito que elas me conheçam, indaguem quem eu sou, como vivo, onde trabalho. Posso dizer que o que somos é uma continua negociação, de mim com o outro, pois a identidade é formada ao longo do tempo²⁴.

Como reforça Hall a identidade é “uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”²⁵

Matutando sobre tudo isso, questiono-me, mas quem são afinal essas mulheres que tecem memórias e identidades em estéticas marajoaras de rastro/resíduo²⁶, presentificadas pelos poderes da tradição oral? Essa questão foi sendo desvelada em diálogo com as memórias de vida dessas mulheres que vêm construindo seu saber-fazer em fibra ao longo de gerações.

Vamos conhecê-las por suas narrativas em cartografias de vidas, onde revelam quem são, o que gostam de fazer e como experimentam o viver rural marajoara. Para tanto vamos percorrer os rios e furos de Boa Vista. O *caminho* se inicia pelo Furo Pirarara, pois foi onde a tessitura das relações entre mim e elas começou a se construir. A urdidura desse

22 Entrevista com Dona Beata, realizada na escola da Vila de Nazaré, em 16 de julho de 2011.

23 Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005.

24 Jardim, Mulheres entre enfeites & caminhos, 2013, p. 28.

25 Hall, S. 2005. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, p. 13.

26 O termo estética marajoara de rastro/resíduo foi cunhado por mim, como estratégia de resistência, negociação e reafirmação dessa arte como expressão de mulheres no Marajó das Florestas, tendo como fundamento o conceito de rastro/resíduo de Édouard Glissant, para quem os elementos culturais colocados em presença uns com os outros pelos processos de colonização, resistem pela força da memória e são (re)criados, (re)constituídos compondo linguagens crioulas e outras formas de arte.

trançado se inicia nas mãos, olhares e saberes de **Socorro (38 anos²⁷)**. Casada com Roberto, mãe de seis filhos, Júnior (o mais velho), seguido de Richelly, Rafael, Raylana, Renata e Rayssa. Apesar da mãe, Dona Marcelina, saber a arte do tecer, o aprendizado na fibra foi com a sogra, Dona Amélia. “Olha eu aprendi ca mãe dele, a mãe dele (Roberto – marido) há muito tempo ela trabalha, né? Aí quando eu me ajuntei com ele, faz 22 anos, eu não sabia fazer, aí com os ano eu aprendi logo a tira nome na garrafa, aí que foi trabalhando [...]”²⁸. Socorro sempre sonhou em viver de sua arte, sempre entusiasmada, é caprichosa na tessitura, a qualidade no acabamento de seus *Enfeites* e *Caminhos* é reconhecida na comunidade. É enfática ao dizer que larga tudo, mas nunca seu saber-fazer, pois com ele criou seus filhos e sua independência, é de onde *tira* para comprar *suas coisas*. Neste sentido, a fibra empodera essas mulheres, o saber-fazer em fibra é conhecimento, que elas se orgulham de poder passar às gerações futuras. No entanto, Socorro se entristece como o desinteresse dos jovens em continuar a tessitura quando comparado a oportunidade de estudar.

Olha, pra mim... eu gosto de trabalhar na fibra [...] Eu acho tão bonito! A Raylana minha filha já fala anssim: Ah mãe! Um dia que eu tivesse o meu estudo, eu largaria isso, eu nem ligava pra fibra. Mas eu acho aquilo importante! Que isso eu aprendi, e disso eu já criei pa bem dizê eles, eu ajudo muito com o Roberto (marido) [...] Eu trabalho, com meu dinheiro que eu pago as minha conta, que eu compro o que eu quero! É assim! Num é um dinheiro tanto, né? Mas é uma coisa que é o seu trabalho, você tá vendo, né? Eu acho importante isso!²⁹

Como este fazer artístico faz parte do cotidiano, os jovens não o reconhecem como conhecimento, como um patrimônio cultural da comunidade. Não conseguem perceber que aprender a tecer é estudar pela visualidade e oralidade, onde a aprendizagem se constrói pelo olhar atento, fazer e refazer contínuo, persistência, atenção, paciência e desejo de aprender. E não é isso que fazemos na escola? Mas como relata Jardim, “hoje esses jovens vislumbram outros horizontes graças a maior facilidade de acesso à educação e às tecnologias, mesmo que essa realidade nos Marajós ainda esteja muito aquém da inclusão necessária, contudo, hoje

27 A idade das mulheres artistas refere ao ano de 2013.

28 Entrevista com Socorro, realizada em sua residência, em 25 de junho de 2011.

29 Entrevista com Socorro. Depoimento citado.

muitos pais oportunizam a seus filhos o acesso a esse direito historicamente a eles negado”³⁰.

Essa realidade vem sendo mudada com projetos em parceria com designers, que diversificam a produção dessas mulheres, e possibilitam maior reconhecimento de sua artesanania, mobilizando jovens, como as filhas de Socorro a participarem³¹.

Pegando o *casco*, agora atravesso o rio Pirarara e encosto na casa de **Rosinha (56 anos)** filha de Dona Beata. Rosinha acredita na importância do tecer na sua vida, seu aprendizado na arte começou aos sete anos com sua mãe, como ela mesma conta:

O trabalho da fibra pra mim foi muito importante, aprendi com a minha mãe, desde piquininha! Aí todas coisa que eu vi ela fazê de diferente, que ela incapava garrafa, aí ela fazia esses desenho bunitinho! Aí eu ficava olhando... Mamãe, eu quero aprendê, fazê igualzinho que a senhora faz!! Ela: Ahh! Tu que aprendê? Então pode sentar aqui no meu lado que tu vai aprendê! E ficava ansiosa! Pra aprendê aquilo que eu tava fazendo!³²

Tecer é um prazer para Rosinha, mesmo com as limitações de visão trazidas com a idade, ela diz que não larga do seu tecer. Onde Rosinha está não há tristeza, ela é uma das mais engraçadas, animadas e piadistas das mulheres artistas da fibra, o que se reflete em sua arte, suas composições tem um colorido que lhe é característico. Rosinha preocupa-se com o futuro desse saber, diz que antes a comercialização da arte era certa, hoje, porém, já há certa dificuldade para se comercializar as Obras.

Eu acho anssim, que a gente antes, a gente trabalhava, né? Que era a fibra, a gente tinha os compradores certos, sabe? Que aí ia apanhar na casa. Aí a maiô quantidade que ente fazia! Isso favorecia muito pra nós porque a gente já tinha o comprador certo. Aí passado de algum tempo, aí o pessoal

30 Jardim, Mulheres entre enfeites & caminhos, 2013, p. 39.

31 Hoje as mulheres de/da fibra têm site que conta de sua arte, dos fazeres e saberes, suas histórias de vida e os caminhos de como conhecer e adquirir essa artesanania, graças ao projeto “Mulheres da Fibra de Jupati: Tecendo a vida com arte” financiado pelo Ministério da cultura edital de 2015 do Programa Amazônia Cultural. Mais detalhes sobre a Arte em Fibra de Jupati visitar www.artejupati.com.br.

32 Entrevista com Rosinha, realizada na residência de Socorro, em 16 de julho de 2011.

num foru mais comprando, né? Num passavo mais nas casa comprando, aí foi ficando difícil da ente trabalhar na fibra....³³

Assim como a Socorro, ela acredita que com as possibilidades de estudo e trabalho os jovens acabam por afastar-se deste fazer tradicional. Mas mesmo assim, Rosinha reitera a importância do incentivo dos pais no repasse do conhecimento e valorização desse saber, para que não se perca com o tempo. O que fica claro em sua narrativa, quando diz o quanto acha bonito ver Socorro e suas filhas tecendo juntas, o que a deixa nostálgica, pois lembra de como era a rotina de tessitura quando ainda tecia acompanhada de sua mãe e irmãs.

Eu acho que aqui na casa da Socorro, eu acho muito bunito, as vezes eu chego aqui, todas as mininas tão no chapéu, sabe? Aí eu mi lembro quando eu tava com a mamãe, todas nós, éramos cinco irmãs que trabalhavam com a mamãe. Gostava de vê! Toooooo mundo no chapéu ali trabalhando! Sabe? Cada um fazendo a sua função! E aí achava muito bunito! A produção era muita, vendia muito, né?!³⁴

Com os projetos essa prática do sentar juntas em família para tecer vem sendo retomada e ampliada, pois agora além de mães e filhas, noras, vizinhas e outros parentes se juntam na tessitura construindo *Enfeites* e *Caminhos* em relações de afeto e amizade, o que vem ajudando a arte em fibra de jupati a se manter viva na memória das mulheres da fibra.

De lá, aproveitando a maré alta, varei a mata pelo furo chegando a Vila de Nazaré, próximo onde ficou o casco, avisto a casa de **Dona Amélia (63 anos)**, mãe de Roberto, marido de Socorro. Minha primeira parada. Em suas expressões marcadas pelo tempo estão registradas as dificuldades vivenciadas por essa mulher de fibra, que com sua mãe e irmãs na busca por novas oportunidades veio ainda criança morar na vila. Naqueles tempos as dificuldades eram muitas.

Foi aos oito anos que a arte de tecer em fibras entrou em sua vida com a vinda para a vila de sua cunhada Dona Nazaré logo depois que se casou com Seu Inácio. Sua narrativa traz a saudade do tempo de juventude, quando trabalhar com a fibra, segundo ela, era reconhecido e tudo o que produzia era comercializado. Hoje, a vista cansada da labuta

33 Entrevista com Rosinha. Depoimento citado.

34 Entrevista com Rosinha. Depoimento citado.

não a deixa mais tecer. Mas as memórias da produção farta e venda das *Obras*, o período áureo do comércio do trabalho com a fibra, estão vivos no relato de Dona Amélia:

Era melhor no tempo passado, antes desse agora. Porque nesse tempo se fizesse cinqüenta garrafa empalhada de jupati, cem chapéu de praia, quinhento chapéu de bico, a senhora vendia tudinho. Tinha preferência demais desse, dessas incumenda [...] Era animado nesse tempo! Tinha muita preferência mermo!³⁵

Caminhando pelas estivas chego à casa de **Melânia (49 anos)**, e continuo a tecer histórias de vida em fibras. Filha de Seu Celino e Dona Conceição, Melânia é casada e mãe de cinco filhos, quatro mulheres e um homem. Começou cedo na urdidura da fibra, aos cinco anos aprendeu a arte com sua mãe. As *Obras* de Melânia são reconhecidas pelas outras mulheres, pois ela é caprichosa e prima pela qualidade na tessitura e no acabamento de seu trabalho. Reservada e tímida, não é de muita conversa, mas é de ação, quando se propõe a fazer algo não mede esforços. Hoje a tessitura não é sua fonte principal de renda, ela é merendeira na escola municipal da vila. Hoje, segundo ela, não dá mais para viver apenas disso, mas mesmo assim não para de tecer seus *chapelinhos*.

Enquanto converso com Melânia, chega a sua casa **Silvane (30 anos)** que também é moradora da Vila de Nazaré, e tenho a oportunidade de presenciar o encontro de gerações destas artistas marajoaras. Silvane aprendeu a tecer com sua mãe quando ainda tinha cinco anos e já ensinou sua arte às filhas. De acordo com os apontamentos de Jardim, na fala de Silvane

é perceptível que reconhece o valor de sua arte, no entanto constata da desvalorização por parte dos compradores, por isso se queixa do baixo valor que comercializa suas *Obras*, diz que as pessoas não querem pagar o valor justo. Nesse cenário, vale ressaltar que a arte em fibra do jupati requer muito desprendimento, tempo, paciência, técnica e criatividade, mas estes aspectos não são vistos por quem compra a produção, já que, normalmente, são esses atravessadores que estipulam o preço e não as mulheres da fibra³⁶.

35 Entrevista com Dona Amélia, realizada em sua residência, em 05 de maio de 2012.

36 Jardim, *Mulheres entre enfeites & caminhos*, 2013, p. 41.

Nesse sentido, o município já foi contemplado com vários projetos que vem ajudando na mudança dessa realidade, como os trazidos inicialmente pelo SEBRAE/PA de 2004 a 2006 e de 2012 a 2013 e posteriormente pelo Design em Rede³⁷ a partir de 2014, mas nem todas as mulheres de fibra se envolvem com os projetos, muitas vezes por pressão dos próprios atravessadores, como aconteceu quando o SEBRAE começou a atuar no município em 2004. A presença dos consultores trouxe às artistas da fibra o entendimento de formação de preço e da riqueza cultural de seu saber-fazer o que estimulou um aumento nos preços praticados até então, que não foi bem recebido pelos atravessadores. Este fato, na época, fez com que muitas desistissem por receio de perder “o certo”. A continuidade dos projetos possibilitou aos envolvidos a abertura de mercados mais justos, mas a comercialização continua sendo feita, para a maioria das mulheres da fibra, pelos atravessadores.

Sem apoio de políticas públicas e o envolvimento em projetos, as margens da vivência de penúria no Marajó das Florestas, a maioria das mulheres da fibra que continuam apenas produzindo os artefatos tradicionais sem diversificar sua produção e agregar valor à sua arte³⁸ acabam por largarem a fibra, mesmo sendo algo importante para elas. Ou ainda, as que resistem fazem da atividade um complemento da renda familiar, quando se impera a necessidade de enveredarem por outros *caminhos* para o sustento da família.

Voltando aos entrelaces das fibras, caminho mais um pouco e chego na casa de **Rosária (43 anos)**. A conversa continua em família, porque ela é irmã de Melânia. Rosária é mãe de um menino. Nasceu na Vila de Nazaré, mas conta que a família de sua mãe veio do Ceará para São Sebastião da Boa Vista e se estabeleceu no Pau de Rosa, comunidade onde se estabeleceram muitos migrantes nordestinos. Rosária conta ainda que sua avó veio fugida de lá juntamente com a família para não serem mortos, mas não sabe bem, o porquê. Dona Conceição, sua mãe, veio morar na vila quando casou com Seu Celino.

Rosária aprendeu a tecer com a irmã, não sabe precisar direito com que idade, mas diz que foi quando ainda era bem pequena, em tor-

37 Coletivo de designers paraenses que atuam com metodologia de criação coletiva, junto a grupos artesãos.

38 Mais detalhes sobre a produção e comercialização da arte em fibra de jupati.

no de uns oito a nove anos. Quando fala sobre a arte com a fibra, percebo que esse saber-fazer não define mais o seu sustento, como acontece com Melânia e Silvane. Entretanto, mesmo não produzindo hoje tanto quanto gostaria, tem prazer no tecer a fibra: “Ixi!!! Gosto e muito!!”³⁹ Como Rosinha e Melânia, também se queixa das dificuldades de comercializar suas *Obras*, pois o comprador não vem mais na porta como antes quando as embarcações encostavam na vila para comprar a arte em fibra de jupati. A diminuição do volume de vendas, a distância de oito horas de barco até a capital, além dos altos custos de transporte, fizeram Rosária buscar outras alternativas. Por esse motivo já quase não tece a fibra, acabou indo para a confecção dos matapis.

Em meio a urdidura de histórias, Rosária conta um pouco da sua rotina diária: “De primero acordo de manhã, faço primero o café! (risos) Depois que eu vô pru rio. Aí eu pego camarão, trago o camarão de lá. Aí lavo ele... enquanto tá fritando, eu tô fazendo o matapi”⁴⁰, optou por esse saber-fazer por ser mais fácil e menos trabalhoso. Mas faz uma ressalva, narrando que se houvesse possibilidade de viver apenas do tecer não faria outra coisa.

Do tecer e dos matapis de Rosário atravesso a vila e aporto na casa de **Dona Nazaré (77 anos)**, que nos deixou em 2014, foi continuar sua tessitura em outras dimensões, mas seu legado na fibra ficou marcado na vida das mulheres, pois foi ela quem trouxe a arte para a vila quando casou com Seu Inácio. Aprendeu a tecer com a mãe aos sete anos, e foi pelas abas dos *chapelinhos* as primeiras tessituras. O beneficiamento da fibra, o início do processo produtivo, e os arremates ainda eram feitos pela mãe. Ela contou que a mãe aprendeu olhando a tessitura do *Enfeite Crauari* e assim foi ensinando a arte aos filhos, como se vê em seu relato:

Olha, a mamãe tecia, ela ia na Casa Leão, tinha um home que tecia por lá, Raimundo Tavares, tecia as fibra dele cum aqueles crauari tecido. Tecia o desenho. Aí ela trazia de lá, ente tecia por ele. Quantas fibra suspendia, quantas dexava, e quantas fechava, uma rosa por dentro da outra. Assim que era. A sobranselha também, tudo isso. Ente foi aprendendo assim.⁴¹

39 Entrevista com Rosária, realizada em sua residência, em 24 de junho de 2011.

40 Entrevista com Rosária. Depoimento citado.

41 Entrevista com Dona Nazaré, realizada em sua residência, em 17 de julho de 2011.

Jardim conta como a arte em fibra de jupati foi importante na construção familiar de Dona Nazaré:

Dona Nazaré pela fibra foi tecendo uma relação afetiva com seus filhos, os momentos de tessitura até hoje são rememorados nas conversas com as filhas de Dona Nazaré: Ana Maria, Lídia e Maria Helena, são as que ainda tecem até hoje. Ao rememorar o passado, Dona Nazaré conta que o trabalho era intenso naqueles tempos, Seu Inácio chegou a ser um grande atravessador, arrecadava a produção de várias mulheres e pagava à vista, e depois revendia em Belém, já para compradores certos⁴².

Dona Nazaré, tinha restrições de saúde, mas não deixava sua arte de tecer, gostava muito de estar envolta em suas fibras, mesmo não tecendo mais com a mesma intensidade de antes.

Envolta em meus pensamentos no retorno à casa de Socorro pelos caminhos de rio, as histórias de vida dessas mulheres da fibra vão ecoando dentro de mim. Memórias, vidas e identidades que vem sendo (re)construídas por gerações, trançadas através dessa arte.

Esperando o tempo da natureza, deixo a maré adentrar a mata e vou de *casco* por outros percursos, navegando pelas ruas de rio até a casa de **Dona Jojó (59 anos)** no Rio Chaves.

Foi a irmã mais velha, Tonica, que ensinou Dona Jojó, aos onze anos, a arte do tecer, como ela mesma conta, ficava “cuira”⁴³ para aprender. Seu aprendizado foi construído pela observação da irmã na tessitura e pela experimentação. Muito comunicativa, cativante, ela preocupa-se com a perpetuação desse saber, por esse motivo acha fundamental ensinar a arte às novas gerações. Dona Jojó que nos conta dos desafios vividos por essa arte, ao mencionar que a facilidade de trabalhar com a tala do jupati levou muitos a migrarem da fibra para a tala.

...porque se ente parar quem que vai ficar fazendo mais, né? E é tão importante que isso nunca acabe, nunca pare de comprar isso, né? E quem mais vai ficar fazendo, né? É por isso que eu queria botar minhas neta pra fazê isso. Que é só na tala hoje! Isso aí é muito velho [...] É isso que é o negócio, porque muitas vez procuro, cadê? Não tem quem faça, né?⁴⁴

42 Jardim, Mulheres entre enfeites & caminhos, 2013, p. 43.

43 Ficar cuira no linguajar paraense significa ficar ansioso, impaciente, com muita vontade de fazer algo.

44 Entrevista com Dona Jojó, realizada em sua residência, em 29 de outubro de 2011.

Refletindo sobre as memórias de Dona Jojó, especialmente quando enfatiza a “velhice” do saber-fazer, retorno à casa de Socorro. A noite cai, e em meio ao pate-papo na cozinha enquanto Socorro está a bater o açaí para o jantar, recebemos a visita de **Marli (45 anos)** que também mora no Furo Pirarara. Marli é muito brincalhona, e em meio a risos e conversas, ela conta como aprendeu a tecer com sua mãe: “Com 6 ano eu comecei a tecê, aí eu parei, que eu fui pra Belém [...] com 11 ano eu fui pra lá. Eu levei 11, 12, 13, aí quando eu ia fazê os 14... três ano e seis meses eu morei em Belém. Aí eu num trabalhei, que eu morei pra lá [...] Aí quando eu voltei, eu ingatei de novo”.⁴⁵ Esse relato deixa ver como há uma relação intrínica da tessitura com o lugar, mesmo que a fibra vá junto na mudança para a capital, a relação não é a mesma, pois tecer é muito mais que uma ação produtiva, é afeto, memória, é estar juntas, é construção familiar.

Envolvida em suas lembranças Marli também conta que ensinou a arte a todos os seus filhos, mas quando os meninos cresceram deixaram de tecer: “Todo eles, só que... a menina não, cum 6 ano ela já começo a tecê, né? A trabalhar. E os menino não, porque menino é... logo quando começa a ficar rapazinho, ele num qué, né? Disque é... Eles já falo que é seuviço de menina”.⁴⁶ Marli faz questão de contar que até a sua neta já começou a dar os primeiros passos na tessitura. “A zinha! A minha neta tá com dois ano, né? Ente tá trabalhando, ela pega o chapeuzinho, vai rodando, assim. Aí a Marlene diz: mamãe, essa piquena quando tivê com 4 ano ela já vai tecê. Ela roda”.⁴⁷

Marli acha importante sua arte e a faz com prazer e dedicação: “Olha (risos)! Eu acho bunito! Principalmente a gente que produz, né? Com suor com dedicação a gente fazendo o serviço da gente, né? Com alegria também, porque num adianta a gente trabalhar, se agente num trabalhar com amor!”⁴⁸

Entre idas e vindas, novos encontros vão compondo minha cartografia pelos labirintos de florestas e águas marajoaras. Em um dos meus retornos ao município tenho a oportunidade de participar da festa-

45 Entrevista com Marli, realizada na residência de Socorro, em 29 de outubro de 2011.

46 Entrevista com Marli. Depoimento citado.

47 Entrevista com Marli. Depoimento citado.

48 Entrevista com Marli. Depoimento citado.

de aniversário de Zeca no rio Chaves, filha de **Graça (50 anos)**. E é em meio a música alta, e comes e bebes, que Graça desvela suas memórias. Mora no Furo Seringueiro, nasceu e cresceu na Ilha Chaves, casada, tem oito filhos: cinco mulheres e três homens. Muito risonha, conta que vive da fibra até hoje: “A minha profissão é o chapéu! Só vivo disso! Quando num tem meu jupati, eu mermo vô cortar! (risos)”⁴⁹. Aprendeu a arte com sua mãe e ensinou para todos os filhos: as mulheres, com excessão de uma que mora em Belém, ainda tecem, os homens foram largando o tecer quando cresceram. Sua narrativa mostra, da mesma forma que Socorro, que nem todas as mulheres de fibra desistem da tessitura e vão para outras atividades. Com muito trabalho e dedicação Graça mantém sua arte viva.

Dona Mariinha (62 anos) que também participa da conversa conta um pouco de sua experiência e da vivência com a fibra. Casada, mãe de cinco filhos, hoje quatro mulheres e um homem, pois eram seis, um já faleceu. Irmã de Dona Jojó e Dona Tonica, aprendeu a tecer com sua tia Lucy por volta dos dez anos. Mora na Ilha Chaves no Rio Tucupí Grande na Vila Pereira, outra comunidade católica da Ilha, assim como a Vila de Nazaré. Mariinha conta que depois de casar mudou para a Vila Pereira e parou de tecer: “Eu casei na idade de dezesete ano, né? Aí depois que eu casei, aí eu já peguei outra profissão de dar aula, professora. Eu trabalhei muito quando soltera”.⁵⁰

As mulheres de fibra mesmo que não teçam mais, quando relembram a juventude relatam com prazer as experiências vividas na tessitura juntamente com a família, como conta Dona Mariinha: “Eu tinha uns dez ano quando comecei a tecê, nós tecia muito! Era eu, era a Jojó, era a Tonica, a Eni, a minha irmã [...] De antes nossa profissão era isso, era só a fibra, era!” Dona Mariinha diz que mesmo longe da tessitura a muitos anos ainda lembra tudo do fazer e que quando vai a casa das irmãs sente aquela saudade e aquela vontade de voltar a tecer: “Mais credo! Eu lembro tudinho! Sei tudinho! Eu sei armar o fundo, tudo eu sei fazê, é, tudo eu faço! Só que num teci mais, né? [...] Quando eu chego lá na casa dela (irmãs), mais credo (risos)”⁵¹

49 Entrevista com Graça, realizada na residência de Silvana, em 29 de outubro de 2011.

50 Entrevista com Dona Mariinha, realizada na residência de Silvana, em 29 de outubro de 2011.

51 Entrevista com Dona Mariinha. Depoimento citado.

No aniversário, também encontrei **Ana Maria (50 anos)** uma das filhas de Dona Nazaré que mora no Furo Seringueiro. Ela conta que aprendeu a arte com sua mãe: “Desde criança, quando mamãe fazia nós aprendia com ela. Todos tecido!”⁵² E ensinou a arte do tecer a todos os seus filhos, contudo hoje apenas as mulheres tecem, pois como já relatado por outras mulheres da fibra, os homens na adolescência se caminharam para outras tarefas. A tessitura lhe dá prazer e diz que não sabe ficar sem tecer seus *Enfeites* e *Caminhos* e que até adocece quando isso acontece.

A partir das memórias de Ana Maria, é possível revelar o quanto a arte do tecer movimentava a vida dessa mulher de fibra e como essa rotina vem se modificando com a escassez da matéria prima:

Ana Maria lembra o quanto era bom, prazeroso e divertido a tessitura com sua mãe e irmãos. Contou até que levantava na madrugada escondida da mãe para tecer. Ao remexer o universo de suas lembranças narra que hoje já não se encontra tanto jupati bom para o beneficiamento da fibra, como antes: “Tinha dia que nós encapava três garrafas num dia. Pra acabar logo, sabe? Pro papai levar. E agora o jupati tá difícil da gente encontrar pra encapar”⁵³.

Ainda em meio a festança, precisei ir em busca de outros *caminhos*. Assim, retornando à Ilha Chaves, fui ao encontro de **Lídia (52 anos)**, às margens do Rio Pará. Filha de Dona Nazaré, com que aprendeu a tecer, não sabe definir bem com que idade começou na urdidura da fibra: “Olha, eu digo que eu entrei, mas eu não me lembro, mas com cinco ano, seis ano, sete ano eu já fazia isso tranquilo. Com dez ano eu já encapava qualquer garrafa, tirava qualquer letra. Mamãe ensinou nós a fazê qualquer trabalho”⁵⁴.

Casada, mãe de oito filhos, três mulheres e cinco homens, ensinou sua arte a todos, que iniciaram o aprenizado pelo *chapelinho*: “Foi, foi com chapéu, limpava as fibra, aí depois começavam a tecer, ou então faziam só elas mesmo o chapéu. Incapavam garrafa. Também não era só

52 Entrevista com Ana Maria, realizada na residência de Silvana, em 29 de outubro de 2011.

53 Entrevista com Ana Maria. Depoimento citado. Cf. Jardim, *Mulheres entre enfeites & caminhos*, 2013, p. 47.

54 Entrevista com Lídia, realizada em sua residência, em 29 de outubro de 2011.

isso, elas faziam também o matapi, né? O matapi eles faziam”.⁵⁵ Os filhos de Lúdia deixaram a tessitura quando constituíram família, o que por essas paragens acontece bem cedo, as filhas não moram mais na ilha, por isso já não tecem, o que reforça ainda mais a relação da tessitura com o pertencimento ao lugar.

A afetividade com a fibra é marcante nas narrativas de Lúdia, como nas outras filhas de Dona Nazaré. Para essa família o tecer vai muito além de uma possibilidade de sustento, é um momento de encontro familiar, de trocas de experiências de vida, conversas e afetos. Nesse sentido, o saber-fazer em fibra é importante como instrumento de reafirmação dos laços afetivos. A saudade desses momentos de encontro e a afetividade são trazidas por Lúdia em um relato emocionante:

Nós trabalhava lá, tudo nós (irmãos). Aí sentava lá tudo para nós trabalhar. E aquilo pra nós era uma coisa importante. Aí depois disso, um dia eu já com as minha filha, com essas duas aí, a mesma coisa eu fazia com elas e lembrava do que passei, já ensinando elas do mesmo jeito. Aquilo (aquele tempo) pra mim é uma lembrança, que eu nunca esqueço! Revivendo o tempo que eu passei com elas, junto com a minha mãe, com os meus irmãos também [...] Aí eu me lembro desses momentos, passa assim, na minha cabeça, né? Eu fico lembrando... Uma pena que a gente não tinha como batê uma foto, pra gente guardar, né? Fica só na lembrança da gente.⁵⁶

Ainda emocionada com as memórias de Lúdia, parto rumo ao Furo Seringueiro, lá encosto na casa de outra filha de Dona Nazaré, **Maria Helena (42 anos)**. O aprendizado na arte se iniciou aos sete anos: “aprendi com a minha mãe [...] olhando pra ela e aprendendo”.⁵⁷ Aprendizado que ela repetiu com as filhas: “Ensinei... elas fazem mais o chapéu, [...] o chapéu grande também elas fazem [...] É isso que eu falo pra elas, o que eu aprendi com a minha mãe, eu vô insinar pra vocês!”⁵⁸ Como acontece com as outras filhas de Dona Nazaré, a relação com a tessitura é intensa, Maria Helena conta que quando não tem fibra para tecer fica adoentada, pois adora sua arte e tem orgulho de suas *Obras*. O tecer é importante em

55 Entrevista com Lúdia. Depoimento citado.

56 Entrevista com Lúdia. Depoimento citado.

57 Entrevista com Maria Helena, realizada em sua residência, em 30 de outubro de 2011.

58 Entrevista com Maria Helena. Depoimento citado.

sua vida, é um conhecimento que pôde deixar às filhas, uma possibilidade de sustento: “Porque eu acho assim, que num tem um serviço, né? O único seuviço que a gente tem, que ente aprendeu, né? Foi esse daí! Eu goste de vê elas (filhas) trabalhando, fico muito alegre, fico feliz”.⁵⁹

Em seus apontamentos, Jardim revela que Maria Helena “procura manter com as filhas a mesma dinâmica de tessitura que tinha com a mãe e as irmãs, todas tecem juntas e neste momento estreitam as relações familiares, conversam, riem, contam as novidades, constroem momentos prazerosos de afeto e cumplicidade”⁶⁰.

Assim deixo para traz o Seringueiro e retorno à casa de Socorro. Depois de urdidadas as memórias dessas mulheres da fibra, é hora de arrumar a bagagem e voltar à Belém. Entretanto, no *caminho* de volta a cidade de São Sebastião da Boa Vista entrarei no Furo Urucuzal para tecer ainda outras conversas. O som da rabeta anuncia que João, meu barqueiro, está chegando. Hora de despedidas, agradecimentos pela acolhida e abraços fortes para marcar este momento. Deixo o Furo Pirarara, com promessas de retorno breve.

A primeira parada no Urucuzal é na casa de **Conceição (48 anos)**, que aprendeu a tecer com a mãe Dona Isabel:

Olha, eu aprendi com a mamãe, que ela tecia, tecia chapéu grande de quatro dedo, aí fumo aprendendo cum ela. Aí foi, foi até que nós aprendemo. Eu aprendi chapéu, incapar garrafa. Faço chapéu de todo tipo desse daí. Tem um de zolho, né? Ente fazia na copa, na aba⁶¹.

Aprendeu a arte do tecer aos dez anos. Quando casou-se repassou os ensinamentos da tessitura às suas quatro filhas, hoje apenas uma delas tece em sua parceria, pois as outras já constituíram família e não moram mais com a mãe, já tecem em suas casas. Como conta Conceição: “Eu teço cum a minha filha, cum a Selma, eu teço junto cum ela. Ela tá buchuda. Eu teço as copa tudinho, eu sento, ela tece aba. Ela dobra o beço. E aí quando me disocupo do meu trabalho que eu vô tecê o chapéu”⁶². Gosta muito de estar envolvida na tessitura e quando fica sem a fibra se

59 59 Entrevista com Maria Helena. Depoimento citado.

60 Jardim, *Mulheres entre enfeites & caminhos*, 2013, p. 49.

61 Entrevista com Conceição, realizada em sua residência, em 06 de maio de 2012.

62 Entrevista com Conceição. Depoimento citado.

preocupa, pois é dela que tira o seu sustento: “Quando eu num tenho fico, eu fico preocupada, que eu gosto de tá tecendo o chapéu, da onde eu ganho um dinherozinho, é dele”⁶³.

Depois da conversa com Conceição na outra margem do rio encostamos no trapiche⁶⁴ de **Dona Beata (77 anos)** mãe de Rosinha, mais uma mulher de fibra que nos deixou, em 2016, pela falta de estrutura da saúde pública do município. Dona Beata iniciou seu aprendizado com sua mãe Dona Gereca quando ainda era bem pequena. Contou na época como era movimentada a produção naquele tempo quando ainda tecia com sua mãe e irmãos:

Naquele tempo ente vendia muuuito! Olha, eu sei fazê umas cestinha de fibra! De alcinha, a gente vendia grande quantidade! Pro cumpadre meu, até já morreu, o Genésio Lopes. Mas minina, aquele home comprava, comprava! Ente levava, murava lá pertinho, ente levava numa... grande quantidade! Cento, duzentos!⁶⁵

Deixou de tecer pelas dificuldades de enxergar, como ela mesma relatou: “Eu trabalhei muito! Fazia chapelão, quase um palmo de aba, coisa boa! Agora já num faço quase é nada disso!”⁶⁶ Como que prevendo sua partida Dona Beata reforça em sua narrativa a importância de repassar o conhecimento da fibra aos mais novos, para que esse saber-fazer não se perca com o tempo.

Eu disse que eu quero insinar essa minha neta aqui, a maior, essa zinha dessa aqui. Eu vô incinar minha filha, dexe que quando eu ir pro garapé eu vô levar um rapaz pra trepar numa árvore, pode sê tão bunito a fibra, né? Pra cortare pra mim, pra mim insinar, insinar a Lana, ela é muito animada pra fazê as coisa! Ela e a Daliane, quero insinar, essas uma assim, novata, elas num sabe, negócio de fibra [...] Porque posso morrer de repente, né?⁶⁷

Esse foi meu último encontro com Dona Beata, a conversa e o cafezinho, que não pode faltar nas visitas, ficaram na memória. Ao socia-

63 Entrevista com Conceição. Depoimento citado.

64 Para o linguajar paraense trapiche é um tipo de ponte em madeira ou concreto que se estende para fora do rio onde os barcos ancoram.

65 Entrevista com Dona Beata, realizada em sua residência, em 06 de maio de 2012.

66 Entrevista com Dona Beata. Depoimento citado.

67 Entrevista com Dona Beata. Depoimento citado.

lizarem suas experiências na lida com a arte em fibra, muitas narradoras, a exemplo de Dona Beata, tecem suas histórias na urdidura das fibras registradas em *Enfeites* e *Caminhos* para a posteridade.

Do outro lado do rio fui ao encontro de **Dona Isabel (81 anos)**, mãe de Conceição. Para essa mulher de fibra o tecer entrou em sua vida como uma oportunidade de tirar sua mãe da situação de penúria em que vivia. Assim, por volta de 10 anos de idade, e vendo as dificuldades que sua mãe passava para viver e sustentá-la, decidiu aprender por conta própria a tecer. Para tanto Dona Isabel emprestou de um comerciante local um chapéu de praia e apenas pela observação e experimentação que aprendeu a tecer. O respeito e orgulho por sua mãe são muito presentes nas suas narrativas, um reconhecimento de todos os sacrifícios que a mãe passou depois que ficou viúva. Dona Isabel conta que cuidou da mãe até seus últimos momentos de vida. “Mamãe... coitada! Fiquei cum minha mãe velha, morreu no meu poder. Quando morreu eu tava... já tinha três filho, quando ela morreu morava comigo. Era minha mãe!”⁶⁸

Dona Isabel casou-se aos quinze anos, e viveu um relacionamento conturbado, depois o marido a abandonou e ela criou sozinha seus filhos, sendo a fibra um grande alento neste sentido. Manteve a tradição das mulheres de fibra e fez questão de ensinar a arte a suas filhas, dessa forma, como diz, ela deixou todos encaminhados para a vida. Hoje já não tece mais.

Envolta pelas memórias cheias de lutas, vitórias, alegrias e tristezas de Dona Isabel, estico um pouco mais o *caminho* e chego à casa de **Dona Nena (87 anos)**. Ela conta que o aprendizado com a fibra foi pela observação e experimentação: “Olha, ele (pai) me empresto o modelo pra mim tecê igual. Ninguém me insinô. Eu olhava e tecia igual”.⁶⁹ Sua primeira *Obra* foi um chapéu, depois aprendeu a tecer de tudo: garrafa, sandália e chapéu, do grande, dos menores, de quatro dedo pra home, e pra mulher duas chave, de aba [...]”⁷⁰. Não sabe dizer com que idade aprendeu a arte, mas sabe que foi quando ainda era bem criança. Ensinou sua arte às filhas e aindatece apesar da idade, como ela faz questão de dizer: “Eu ainda teço! Vendo pra uma sobrinha minha, lá no Chaves, Valdira. Eu teço!”⁷¹

68 Entrevista com Dona Isabel, realizada em sua residência, em 06 de maio de 2012.

69 Entrevista com Dona Nena, realizada em sua residência, em 24 de junho de 2011.

70 Entrevista com Dona Nena. Depoimento citado.

71 Entrevista com Dona Nena. Depoimento citado.

Depois da conversa animada com Dona Nena e refletindo como aconteceu sua aprendizagem no processo criativo da arte em fibra, continuamos o *caminho* à Boa Vista. Por lá, o encontro foi com **Dona Dalila (85 anos)**, que apesar de não morar mais pelos rios e furos da Ilha Chaves, foi escolhida por ser uma das mulheres da fibra mais antiga na tessitura. Aprendeu a tecer com uma tia aos dez anos, como desvela a construção do seu aprendizado na fibra.

Eu aprendi, eu tinha dez ano, dez ano eu aprendi [...] Aí depois eu tinha uma tia que trabalhava já nisso, Livica, Livelina que chamava. Aí, ela tava trabalhando, aí ela estava limpando o jupati, a fibra, né? Aí eu aguarrei, disse: me dá um fiu dessa fibra? Ela disse: tira! Aí eu garrei tirei, tirei e foi alimpar, alimpei um bucado, fiz e deu pra armar um chapéu. Pois aquele foi o princípio! Daquele dia, dos dez ano em diante só assim! Que eu digo: olha, ninguém me insina, eu aprendi olhando! Se eu vê uma coisa, eu olhava. Eu vi o destintivo dum, eu olhava aprendia. Se eu via... Corar (Vila do Cocal) era uma vila, eu tirava a casa, era três casa na frente, eu tirava tudo na garrafa...as casa, cum navio no porto, né? Tudo eu tirava! Deus me deu aquela coisa na cabeça, eu tirava! Eu trabalhei muito!⁷²

Dona Dalila depois que se mudou para a cidade não teceu mais, entretanto revela seu prazer em tecer: “Gostava! Eu gostava muito! Mas gostava! Porque ente ganhava bem dinheiro cum isso, bem mermo. Era o ganho da gente!” Ela sente saudades dessa época, quando ainda tecia, o jupati era farto e as vendas mais constantes: “Eu sinto, eu sinto muita falta! Quem me dera se tivesse mermo o jupati! Mais agora, num tem quem procure essas coisa! De fibra, de chapéu. De primero não, era muita gente vinha procurar, e agora não. Quem dera se aparecesse, ainda tivesse!”⁷³

Nas memórias, principalmente das mais antigas na tessitura, como Dona Tonica, Dona Dalila e Dona Amélia, entre outras, observo a mudança que ocorreu entre a oferta e a procura da arte em fibra do jupati. Antes, o cliente vinha na porta e fazia grandes compras, hoje isso não acontece mais, são os atravessadores que ditam as regras e mesmo aquelas que participam de projetos e que diversificaram sua produção,

72 Entrevista com Dona Dalila, realizada em sua residência, em 06 de maio de 2012.

73 Entrevista com Dona Dalila. Depoimento citado.

ainda precisam levar suas *Obras* para a capital para comercialização. Como a maioria dessas mulheres não está familiarizada com as mudanças e imposições do mercado, a arte em fibra do jupati acaba por deixar de ser a renda principal dessas famílias.

Nessas incursões em seus mundos os *caminhos* foram trançando uma teia de memórias que me enlaçaram trazendo-me outras vezes a essas paragens, buscando acolhida sempre na casa de Socorro. Sigo, então, outros atalhos pelo Marajó das Florestas. No Rio Chaves, converso com **Dona Tonica (78 anos)** irmã de Dona Jojó. Seu aprendizado na fibra foi dado por sua tia Lucy aos treze anos. Ela conta que a tia e o marido sustentavam a família apenas da fibra. Dona Tonica ensinou a tessitura para suas seis filhas e um de seus filhos homens, os outros não apresentaram interesse pela aprendizagem. A comercialização em outros tempos era intensa, as *Obras* eram todas vendidas. Hoje a produção diminuiu bastante. Dona Tonica já não tece mais, isso devido às dificuldades em enxergar, resultado de muitas noites e madrugadas na tessitura de *Enfeites* e *Caminhos*, como relata quando conta de sua rotina no trançado: “Depois do almoço a gente ingatava, jantava cinco horas, quando sete horas da noite eu começava a tecê. Ia terminar dez horas e ia dormir. Aí eu tecia muito. Isso que cabô minha vista, eu acho, só na lamparina, né? Eu me acordava assim, três hora, aí tecia de madrugada. Era rapidinho que tecia a quantidade”.⁷⁴

Refletindo sobre a narrativa de Dona Tonica e de tantas outras mulheres de fibra ouvidas durante a pesquisa, observo quanto o fazer da experiência artística produziu nos corpos dessas mulheres problemas físicos e de saúde. Esses problemas limitam, entretanto, não impedem a continuidade da tessitura, pois a vontade do fazer é mais forte que as dores do corpo.

Projetando outro mergulho na cartografia da arte em fibra adentro mais no Rio Chaves até chegar à casa de **Dona Marcelina (71 anos)**, mãe de Socorro. Para ela a arte em fibra entrou em sua vida pelas mãos de sua mãe aos doze anos.

Porque eu era a filha mais velha e eu comecei... A mamãe tecia muito! E eu terminava do seuviço que eu tinha e começava a tecê com ela. Aí foi que eu aprendi [...] Nós era sete. Todos sabiam! [...] Ela (mãe) sentô e insinô: tu faz assim,

74 Entrevista com Dona Tonica, realizada em sua residência, em 19 de julho de 2012.

assim, assim. Bastô ela me insinar um poquinho, pronto! Ai tudo nós aprendemo, das irmãs, tudo nós.⁷⁵

Dona Marcelina conta que quando o pai tinha muitas encomendas elas teciam até tarde da noite. Relembra com nostalgia esse tempo, diz que era muito bom tecer, todas sentavam, cada uma em um canto, e a tessitura se desfiava em meio a conversas, risos, piadas, encontros

Quanto ao aprendizado dos filhos, apenas uma das filhas não tece: “Socorro já aprendeu, a Edna já aprendeu, só essa aqui do lado que não, não chegô a aprendê”.⁷⁶ Vale dizer que Socorro, uma de suas filhas, não aprendeu com a mãe, foi ensinada por sua sogra Dona Amélia.

Ainda na Ilha Chaves, mas já no Rio Tucupi Grande, outra digressão, vou ver **Dona Parusquinha (69 anos)**. Muito comunicativa e alegre, aprendeu a tecer com Dona Nena, sua tia. “Olha, vô dizê uma coisa, eu comecei intendê desde de piquinina, tens uns, acho que duns doze ano comecei tecê, tecê [...] Olha, eu aprendi com uma tia minha que tá cabeça branca! Agora ela, a tia Nena. Ela me insinô fazê chapéu, casqueti, de fibra nós sabe contar tudo”.⁷⁷

Dona Parusquinha, deu continuidade à tradição, ensinou três filhas a tecer. Hoje já não tece, diz que está aposentada e fala com prazer de sua arte: “[...] eu sempre falo hoje em dia, que o tempo que eu estô, as vez aqui, desocupada, eu podia tá ingatada, olha, tecendo. É uma coisa que é muito bão!”⁷⁸ Acha importante esse saber como possibilidade de sustento e diversão: “Mas olha, é muito importante! Uma coisa que nunca acaba, nunca acaba! [...] É muito importante a gente trabalhar nesse trabalho! Porque é uma coisa bão, a pessoa trabalhar, né? Pra gente é uma divertição! É um seuviço bão! Muito bão, vô lhi dizê!”⁷⁹

Entrelaçada com o contagiante bom humor de Dona Parusquinha, despeço-me e vou ao encontro de **Marisa (39 anos)**, irmã de Marli, que mora na *boca do Pirarara*. Seu aprendizado na fibra começou cedo com a mãe, ela diz que ficava observando a mãe tecer, assim foi aprendendo, pela visualidade e experimentação.

Fumo olhando, a mamãe ia tecendo ente ia olhando. Ai nós si interecemo mermo. Que no interior a gente num tem im-

75 Entrevista com Dona Marcelina, realizada em sua residência, em 01 de setembro de 2012.

76 Entrevista com Dona Marcelina. Depoimento citado.

77 Entrevista com Dona Parusquinha, realizada em sua residência, em 01 de setembro de 2012.

78 Entrevista com Dona Parusquinha. Depoimento citado.

79 Entrevista com Dona Parusquinha. Depoimento citado.

prego, num tem aquele, né? Aquele seuviço. E ente precisava. Aí nós fomo si interessando. Olha, nós vamo tecê, nós vamo aprendê, porque ente precisa. Aí a ente fomo com aquele gosto, e aprendemo.⁸⁰

O que começou pela necessidade transformou-se em prazer. Marisa relata saudosa o tempo em que tecia com suas irmãs, diz que até porfiavam para ver quem terminava primeiro, como consequência eram repreendidas pela mãe que primava pela qualidade do trabalho: “Aí ela dizia: Olha sês num vão tecê muito rápido pra num ficar feio! Quero uma coisa bunita! [...] Ela (mãe) que insinava, se ente errasse mandava dismanchar, mandar fazê de novo (risos)”.⁸¹

Marisa ensinou a arte a seus filhos, todos tecem, inclusive o menino. Para ela estar com os filhos na tessitura é um momento de encontro, de alegria, aponta que nessas horas até seu marido se envolve. Depois da animada conversa com Marisa vou rumo ao Urucuzal, logo passando a praia para encontrar **Dona Benedita (58 anos)**, filha de Dona Nena. Como as outras, ela aprendeu a tecer ainda criança, com dez anos, e conta em detalhes como foi este aprendizado:

Eu aprendi assim, a minha mãe tecia muita fibra. Aí nos era tudo piquinininho, aí nós ispiava, eu sentava do lado dela, ia só vendo ela tecê, aí tá. Aí teve um dia, eu disse eu vô experimentar se eu sei fazê. Aí ei peguei a fibra, o braço de jupati mandei cortar, tirei a tala, aí comecei a raspar. Aí tudo bem. Aí perguntei pra ela: mamãe, como é que... que tamanho atora a fibra? Ela disse: é assim. Tu vai fazê que marca de chapéu? Pra home. É médio (a mãe disse). Aí, comecei enxugar a fibra. Quando foi mais tarde eu amaciei ela e armei. Arrodiei. Coloquei na forma. Pois a primera obra minha, saiu valendo! Aí pronto, depois, aí passei a fazê de mulher, aqueles abudo, a garrafa eu tecia, muita garrafa, só não sabia colocar o nome porque eu num sei Lê. Ela colocava o nome (a mãe). Eu tecia tudo. Tuda marca de chapéu eu tecia: aquele jitito, todas qualidade de chapéu!⁸²

Apesar da sua visão não a deixar mais tecer, Dona Benedita fortalece o movimento de manutenção desse saber fazer – ensinou a arte em fibra para todas as suas filhas.

80 Entrevista com Marisa, realizada em sua residência, em 16 de agosto de 2012.

81 Entrevista com Marisa. Depoimento citado.

82 Entrevista com Dona Benedita, realizada em sua residência, em 02 de setembro de 2012.

Todas sabe, a Solange que sabe, a Sandra, essas duas que sabe. A Nazinha num sabe, é outra filha minha que mora cá mamãe. Ela tece, mas é vadia pra tecê. Tece aqui um bucadinho, aí alevanta, vai imbura [...] Ela (filha mais nova) já sabe um poquinho, ela vai tecê. Já dá bem pra compra o luxo dela. Eu vô insinar ela.⁸³

Ainda em Nazaré vou ao encontro de **M^a das Dores (45 anos)**, filha de Dona Nena, irmã de Dona Benedita. Seu aprendizado na fibra veio com sua mãe, como ela mesma deixa ver: “Eu aprendi com a minha mãe. Eu tinha nove anos quando eu comecei tecê o chapéu. Só olhando pra ela lá, ela tecendo, entendeu? Tecendo. Daí eu fiquei olhando, daí rapidinho eu aprendi”.⁸⁴ Diz que de fibra sabe fazer qualquer *Obra*: “Eu fazia dos grande, fazia dos pequeno, fazia casquete aqueles de bico, né? Aqueles boné, né? Ente fazia eles também, incapava garrafa também. Era isso que ente fazia”.⁸⁵

Ao desvelar sua memória, Maria das Dores relembra saudosa da rotina de tessitura, dos encontros familiares, dos momentos divertidos, das viradas noturnas para entregar as encomendas, do prazer de tecer a fibra. Hoje não tece mais, depois que casou largou a fibra e passou a tecer cesto em tala de jupati, por esse motivo não ensinou seus quatro filhos a tecer fibra, só cesto. Sente saudades de tecer: “Um tempo desse me deu uma vontade, sabe? De trazê assim, mandar pagar alguém, tirar pra mim fazê de noite, as vez num tô trabalhando. Pra mim fazê (risos)”.⁸⁶

Continuando meu itinerário pelo mundo das mulheres de/da fibra, no retorno à casa de Socorro, **Lourdes (44 anos)** também filha de Dona Nena, aparece acompanhada da família, para uma visita. Moradora do Furo Urucuzal, Lourdes mostrou-se muito extrovertida e risonha, contudo conta como foi e que tipo de *Obra* aprendeu a fazer:

Com a minha mãe. Olha, eu comecei trabalhar desde os dez anos. Que aquela época era muito difícil assim, arrumar dinheiro, né? Minha mãe botô a gente cedo pra trabalhar. Que ela já sabia trabalhar nisso, né? Aí ela insinava a gente. Aí ela começo a insinar a gente, aí eu fui aprendendo cum ela. Aí agora eu sei fazê tudo que é tipo de chapéu, é! Chapéu de

83 Entrevista com Dona Benedita. Depoimento citado.

84 Entrevista com M^a das Dores, realizada em sua residência, em 02 de setembro de 2012.

85 Entrevista com M^a das Dores. Depoimento citado.

86 Entrevista com M^a das Dores. Depoimento citado.

mulher, chapéu de home, que falo, né? Aqueles de um dedo, que falo. Do bonecão, de dois dedo, tudo eu tenho a forma disso pra fazê.⁸⁷

Muito animada, relata como era a rotina do tecer na casa de sua mãe e como trouxe essa mesma prática para a sua vivência com a filha: “Porque ente tem o serviço da casa. Tinha que fazê primero o serviço da casa, lavar rôpa, né? Aí depois que a gente ia trabalhar. Igual como eu faço com a minha filha, quando eu trabalhava com ela, ente fazia tudo o serviço cedo, né? Ia tecendo”.⁸⁸ Lourdes adora tecer, e fica angustiada por não poder fazê-lo no momento, porque está operada, logo segundo as cosmologias locais, ela fica impedida de tecer enquanto não ficar boa, *porque a fibra faz mal, inflama*.

Depois de muitos *caminhos* trançados, entretecendo sua arte em seus saberes, em sua vida, as mulheres da floresta marajoara desvelam-se e revelam-se nesses movimentos identitários e dizem quem são - *mulheres de fibra*, pois são mulheres que vivem à margem dos Marajós, e mesmo silenciadas “resistem, reinventam formas de sobrevivência e continuam pulsando, longe ou perto de nossa atenção e de nosso chão familiar”.⁸⁹ Continuam, por gerações, (re)construindo-se, (re)significando-se, (re)afirmando-se pela arte em fibra do jupati, situadas em furos e rios de São Sebastião da Boa Vista no Marajó das Florestas; E são *mulheres da fibra*, pois a fibra está entranhada em seu cotidiano, como expressão estética, possibilidade de vivência, saber importante às outras gerações, prazer, momento de encontros, movimento da memória.

As mulheres de/da fibra são naturais de um lado menos conhecido da Amazônia Marajoara e espalham-se às margens de rios, mas especificamente na Ilha Chaves, nos furos: Urucuzal, Seringueiro, Pirarara, na Vila de Nazaré e no Rio Chaves. É na Ilha Chaves, que segundo elas, se concentra a produção da arte em fibra do jupati. Entretanto, a fibra não apenas produz e/ou reveste objetos, ela produz memórias, entrelaça saberes, por isso em meio às águas e trajetórias de vida, mergulhei em busca dessas identidades, desveladas pouco a pouco nas muitas conversas tecidas nos encontros com as vivências das mulheres de/da fibra. De *rabeta* ou *casco*, percorri esses *caminhos* de rio, e ao refazer o percurso, que não foi

87 Entrevista com Lourdes, realizada na residência de Socorro, em 21 de abril de 2013.

88 Entrevista com Lourdes. Depoimento citado.

89 Antonacci, Prefácio do livro *A margem dos Marajós*, 2006, p. 19.

sistêmico, nem linear, em um ir e vir constante percebi que estive entrecruzada na construção de uma trama de relações descontínuas, moventes, dinâmicas e afetivas.

Referências

- ANTONACCI, M. A. Prefácio. In: SARRAF-PACHECO, A. **A margem dos Marajós**. Belém (PA): Paka Tatu, 2006.
- COSTA, M.; Simões, V. **Design de superfície e tradição artesanal**: produtos inspirados no artesanato em fibra de São Sebastião da Boa Vista. Belém (PA): UEPA, 2011 (Trabalho de Conclusão de Curso – Bacharelado em Design).
- FERREIRA PENA, D. S. **Obras completas** (v. II). Belém (PA): Conselho Estadual de Cultura, 1971.
- GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- Hall, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HELLER, A. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- JARDIM, N. Design e artesanato: relatos de uma experiência em São Sebastião da Boa Vista - Ilha do Marajó/Pará/Brasil. In: **Anais do 4º CIPED**. Rio de Janeiro: AEND-BR, 2007.
- JARDIM, N. **Mulheres entre enfeites & caminhos**: cartografia de memórias em saberes e estéticas do cotidiano no Marajó das Florestas (São Sebastião da Boa Vista-PA). Belém (PA): PPGA/UFGA, 2013 (Dissertação de Mestrado em Artes).
- NIEMEYER, L. **Visão do design contemporâneo**. Belém (PA): III Seminário de Ciência e Tecnologia, 2008.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10. Rio de Janeiro: FGV, 1992, pp. 200-212.
- PROGRAMA SEBRAE DE ARTESANTO. **Termo de referência**. Brasília: SEBRAE, 2004.
- SARRAF-PACHECO, A. Cosmologias afroindígenas na Amazônia Marajoara. In: **Projeto História**, n. 44, São Paulo: Educ, 2012, pp. 197-226.
- SCHAAN, D. A arte da cerâmica marajoara: encontros entre o passado e o presente. In: **Habitus**, v. 5, 2007, pp. 99-117.

NINON ROSE TAVRES JARDIM

Doutoranda em Antropologia (PPGA/UFGA)
Professora da Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Naturais e Tecnologia

“NÓS E ELES”

No mês de julho do ano de 2007, atendendo ao nosso convite para participar do Seminário “Hidrelétricas, agro-negócio, gás e petróleo, que desenvolvimento é esse?”, promovido pelo CDIH, por intermédio do Grupo de Pesquisa em História, Cultura, Identidade e Memória, e pela Associação dos Docentes da UFAC – ADUFAC –, filiada ao ANDES – Sindicato Nacional, Osvaldo Sevá nos honrou com brilhante conferência. Em dezembro daquele mesmo ano, após intensa troca de correspondências, Sevá nos enviou o ensaio **Relato sobre “Nós e eles” – no Acre de 1976 – e ensaio sobre a expansão capitalista globalizada na Amazônia**, para publicarmos em um livro alusivo aos 30 anos do CDIH da UFAC e sua transformação em Museu Universitário. Por problemas vários, o livro não saiu e, passados dez anos da escrita desse emocionante e profundo ensaio, decidimos publicá-lo na forma de verbete em *Uwa’küriü – Dicionário Analítico*, com o título **“Nós e Eles”**. Um texto que permanece atual pelo vigor e capacidade de reflexão crítica de seu autor sobre o que estava ocorrendo – e continua a ocorrer – do lado de cá das Amazônias. Um verbete com um título que nosso bom amigo Sevá tanto gostava, em referência ao nome de um documentário que produziu com seu irmão, Augusto Sevá, e, especialmente, por nos remeter aos seus profundos laços com muitas pessoas do Acre. Segue, na íntegra, o texto de Osvaldo Sevá, lamentavelmente, falecido em 2015. Esta publicação é uma homenagem póstuma que fazemos a ele, que nos deixou órfãos de seu espírito crítico e combativo e de sua disposição para a luta na condição de um intelectual comprometido e engajado com as coisas e as pessoas do mundo em que viveu.¹

Preâmbulo longo: Pedindo licença, trinta e dois anos depois

Quando fui convidado por colegas da Universidade Federal do Acre (UFAC) e sua Associação Docente, para palestrar no Seminário “Hidrelétricas, agro-negócio, gás e petróleo, que desenvolvimento é esse?”, fechou-se involuntariamente, mas pela obra da causalidade e sob a benção dos encontros benignos com amigos novos e antigos, um longo ciclo em minha trajetória profissional e pessoal. Pois, dentro da UFAC, o impulso principal da organização do seminário provinha do Centro de Documentação e Informação Histórica (CDIH), um centro de pesquisas em cuja fase de criação eu havia ajudado, em 1975-76.

Para contribuir em um livro editado pelos colegas do CDIH,

¹ Nota de Gerson Albuquerque, em dezembro de 2017.

mais de trinta anos após aquela primeira oportunidade de convívio e intercâmbio, foi escolhido o roteiro teórico que apresentei no Seminário de julho de 2007, onde tento interpretar o alcance e os significados das dimensões internacionais e civilizatórias dos problemas intrínsecos observados com tanta frequência e intensidade nos processos da expansão petrolífera, mineral, metalúrgica e hidrelétrica, recentes, em curso, nas Amazônia dos vários países sul-americanos vizinhos. Problemas atualmente designados, a torto e a direito, como “ambientais” ou até “socioambientais”.

Espero que essa incursão – sobre um tema antigo em minha cabeça e em meu coração, mas cuja forma ensaística foi lapidada nos últimos três anos de pesquisas e encontros com pesquisadores – seja útil para estudiosos e estudantes acreanos e na Amazônia, hoje e amanhã. Antes, porém, peço licença para gastar várias páginas, recapitulando desde uns anos antes, 1973, no Rio de Janeiro, minhas histórias com pessoas do Acre, e, fazendo alguns registros sobre a implantação de projetos de núcleos de pesquisa em Universidades Federais e o CDIH da UFAC em particular.

Enquanto eu fazia o mestrado na COPPE/UFRJ – na época, Coordenação dos Programas de Pos-Graduação em Engenharia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, hoje Instituto Alberto Luiz Coimbra, com a mesma sigla – e, mesmo antes de defender a dissertação, já estava ajudando a criar na graduação o curso de Engenharia de Produção e dando aulas. Um dos meus alunos da Primeira Turma, que se formava naquela modalidade de engenharia, era o hoje professor aposentado da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) – na época Campus Campina Grande (CCT) da Universidade Federal da Paraíba –, Fernando Garcia de Oliveira, filho do Capitão Odenir, então o maestro da banda de música da Guarda Territorial do Acre e de dona Hilda, cuja sólida casa num terreno com fruteiras ainda está ali na Rua Marechal Deodoro, perto da Avenida Ceará, no centrão de Rio Branco.

Nesses acirrados anos de 1972 a 76, fui ficando amigo de alguns exemplares da colônia acreana que circulava entre o Catete, o Flamengo, o restaurante Arataca e as salas das faculdades. Dentre eles, os irmãos Elizabeth, (casada com outro aluno meu da UFRJ), e Mauro Barbosa de Almeida, também antropólogo, hoje meu colega na Unicamp, e o antro-

pólogo Terri Aquino do Valle – que atualmente mora de aluguel na casa da dona Hilda, criando seu primeiro neto e seu sétimo [ou oitavo] filhinho!!!

No Rio de Janeiro, portanto, comecei a conhecer o Acre e a Amazônia. Antes disso, eu só conhecia de ler livros didáticos que destacavam a lenda das Amazonas, o ciclo da borracha, e enalteciam Plácido e sua revolução separatista, e também o progresso do capital inglês na ferrovia Madeira-Mamoré.

Mas, eu havia lido – ainda bem! – os *Ensaio amazônicos*, de Euclides da Cunha, e logo depois comecei a devorar textos clássicos e populares, literários e acadêmicos sobre a Amazônia e sobre os outros países amazônicos.

No início de 1975 me transferei, temporariamente, para Brasília. Sendo então professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), havia sido requisitado pelo Ministro da Educação, o general Ney Braga, político do antigo PDC do Paraná, para assessorar o Departamento de Assuntos Universitários (DAU) e a Coordenadoria de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (CAPES). Assim como eu, mais dezenas de outros colegas de várias universidades federais eram requisitados, ocupando cargos DAS, em vários setores da máquina federal da educação superior.

Dentro do DAU/MEC, o grupo ao qual me integrei era composto pelos professores Álvaro Braga de Abreu, Klinger Barbosa, ambos da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), e Márcio Quintão Moreno, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Nossa missão principal era a assessoria “pau pra toda obra” dos diretores do DAU (depois rebatizado Secretaria de Ensino Superior – SESU), Dr. Lynaldo Cavalcanti de Albuquerque, que viria a ser depois Reitor da UFPb e presidente do Conselho Nacional de Política Científica e Tecnológica; anteriormente era Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq), e Dr. Edson Machado de Souza, paranaense da “turma” do ministro. Também por vezes, assessoramos o diretor da CAPES, o professor Darcy Closs, da URGs.

Nossas atividades no DAU/MEC resultavam de contatos intensos com colegas docentes e com dirigentes de Universidades e Escolas Superiores Federais, que, naquele mesmo período administrativo da ditadura militar, se implantavam em todos os Estados brasileiros; as do

Mato Grosso, Acre, Rondônia, Amazonas e Roraima talvez tenham sido as últimas a serem criadas, e já o foram na forma então inédita de Fundação estatal.

Detalhávamos programas de expansão de atividades e parâmetros de desempenho das universidades federais, recebíamos dos reitores, analisávamos e encaminhávamos ao ministro, as propostas de orçamentos anuais dessas instituições; era incentivada e instruída pelo DAU a modernização dos métodos administrativos, contábeis e de planejamento acadêmico.

Elaboramos em conjunto com dezenas de docentes e dirigentes na Capes, no CNPq, e em visitas às universidades federais e a algumas universidades estaduais, um inédito Primeiro Plano Nacional de Pós-Graduação (PNPG), que vigoraria de 1975 a 1979. O principal trunfo desse PNPG era o reconhecimento de que os cursos de Mestrado e Doutorado das universidades federais deveriam priorizar a formação da sua própria mão de obra especializada em docência e pesquisa. A formação deveria ser feita de modo programado e universal, até que todos os interessados fossem atendidos, e eles fariam seus cursos de pós em outras universidades, no país, e em vários países e em vários tipos de universidades no exterior. Como eu mesmo tive oportunidade de me beneficiar, enquanto professor da UFPB, pois fui fazer o doutorado na França, em 1979, com salário mantido, recebido durante quatro anos e enviado para o exterior, e com bolsa da CAPES recebida lá em dólar, até completar o doutorado.

A principal ferramenta criada nesse PNPG, da qual muitos milhares de docentes nos valem, desde então, foi o Programa Institucional de Capacitação Docente (PICD), conduzido pela estrutura departamental das universidades e bancado pela CAPES, e que resultou num crescimento significativo da proporção de mestres e doutores em todo o país. O PICD alterou radicalmente, em poucas décadas, o perfil e a qualificação do pessoal docente das Instituições Federais de Ensino recém – criadas; também afetou bastante aquelas, várias, universidades que funcionavam até os anos 1970 e 1980 com um peso econômico e político desproporcional, na escala local, nas capitais dos estados menores, com uma cultura “mais para repartição pública”, e com fortes mecanismos clientelísticos – que são opostos à noção de carreira docente progressiva, bem estruturada e remunerada, com livre acesso por concurso público, etc.

Pois bem, foi nesse ambiente de política educacional – até bem arejada para os anos de chumbo que vivemos até 1978-79 – que foram idealizados os Núcleos de Documentação e Informação Histórica Regional (NDHIR). Eram projetos pequenos, da ordem de 200 mil dólares externos, e mais duas vezes isso de contrapartida nacional em pessoal e em custeio das próprias universidades federais. Mas eram projetos bem especiais, dentro de uma diversificada carteira de projetos que o MEC patrocinava e articulava na área cultural universitária e na extensão universitária, por exemplo, o então Projeto Rondon. Esse era feito e controlado pelas Forças Armadas, com a participação vital da Força Aérea Brasileira (FAB) e do Ministério dos Transportes, por intermédio de grupos de universitários e de professores atuando por “levas” nas épocas das férias escolares de começo e de meio de ano, vindos dos centros maiores, do Sul, de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Também na mesma época, eram incentivados pelo MEC os *campi* avançados, que eram como antenas das universidades maiores do Sudeste, do Centro e Nordeste do país, localizados em cidades do Pará, Mato Grosso, Amazonas, Acre, Amapá

O projeto de criação de dois NDIHR foi uma iniciativa da nossa pequena equipe do DAU para utilizar recursos de cooperação com programas e organizações da Organização das Nações Unidas (ONU), Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e a UNESCO, que é um órgão da ONU para a educação, ciência e cultura.

A estratégia era de descentralização e reforço das universidades federais nas regiões mais pobres, entendido isso na época como Nordeste e Amazônia, mas também havia a busca de uma identidade cultural e regional das pesquisas das universidades. Por isto, e mais os fatores da política partidária e patrimonial de sempre, os NDIHR foram localizados em cidades simbólicas de uma colonização ocidental antiga, a Paraíba e o Mato Grosso, e cujas oligarquias estavam bem representadas no Planalto central brasileiro.

As linhas temáticas de pesquisa foram indicadas diretamente pela equipe do DAU, (algumas escritas por mim) para posterior discussão com docentes na UFPb e na Fundação Universidade Federal do Mato Grosso (FUFMT) e acabaram funcionando parcialmente como modo de agregar em grupos de pesquisa oriundos da vida docente usual dos depar-

tamentos mas que ali, nos NDIHRs estavam focados em temas multi-profissionais e não apenas historiográficos, como chegou a ser a tendência dominante por algum tempo, nesses dois núcleos de pesquisa. Ambos os projetos foram elaborados e apresentados às duas universidades federais durante o ano de 1975, e o do Acre veio poucos meses depois.

Para documentar e informar sobre a História Regional no Nordeste, foi criado o NDIHR em João Pessoa por ato do Reitor, que era o engenheiro Lynaldo Cavalcanti de Albuquerque; o NDIHR foi materializado e dirigido durante vários anos pela professora Rosa Silveira Godoy, nos dois primeiros anos com a minha assessoria. Nele pesquisaram o historiador Silvio Frank Alem, um dos fundadores da ADUFPb e da ANDES, os geógrafos Ana Gloria e Moacyr Madruga, e Cláudio Egler, as urbanistas Tâmara Cohen e Ângela Tude de Souza. Em algumas das linhas de pesquisa que estavam sendo implantadas, tivemos as valiosas consultorias do professor pernambucano Manuel Correia de Andrade, falecido em 2007, e do geógrafo francês Michel Rochefort.

Para documentar e informar da dupla história mato-grossense, que é pantaneira e amazônica, foi criado em Cuiabá o NDIHR da FUFMT, por ato do Reitor Gabriel Novis Neves, reforçado por seu sucessor Pedro Dorileo; na implantação do núcleo de pesquisa se destacaram os historiadores Terezinha Arruda e Célia Camargo, além do casal Maria de Lourdes e Julio Delamonica Freire. Na época, a FUFMT tentou criar uma imagem inusitada de “Universidade da Selva”, criando um mini-campus com princípios que hoje seriam chamados de ecológicos, na cidadezinha de Aripuanã, aí sim em plena selva do Noroeste do estado.

Em 1975, quando o projeto dos NDIHR tomava forma no DAU/MEC e nos contatos com as duas universidades onde haviam sido implantados, ia amadurecendo um possível desdobramento da ideia de fazer algo semelhante na Universidade Federal do Acre (UFAC). O antropólogo Terri Aquino fazia sua pós-graduação na Universidade de Brasília (UnB), e, como muitos da sua geração, foi aluno e leitor do eminente Roberto Cardoso de Oliveira, que nos ajudou a entender melhor os nossos graves e prolongados conflitos dos brancos com os índios. A pesquisa do Terri foi orientada pelo professor Júlio Melatti, que veio ao Acre mais de uma vez, foi a campo junto com o futuro “Txai”, para conviver um tempo

com os “Kaxi”, os Kampa, os Katukina e alguns outros povos embrenhados e que muito haviam sofrido no tempo dos seringais e das correrias.

Na dissertação, os primeiros mapas dos rios acreanos com a localização sabida ou provável de dezenas de aldeias. Mas era uma pesquisa cara, com dificuldades de deslocamento, e que poderia ter sido apoiada de algum modo pela UFAC. Porém, até então a universidade estava praticamente desligada de qualquer preocupação com os índios e com a longa “guerrilha” que se travava com os seringueiros que continuaram na mata e com os ribeirinhos em geral.

No Rio de Janeiro, o engenheiro Fernando Garcia se interessava pelo processo de “modernização” econômica prenunciado no Acre com a finalização da BR 364 desde Brasília e Cuiabá, e daí uma estrada de chão até Rio Branco, e com a abertura da BR 317 até Xapuri e Brasiléia, ambas impraticáveis no inverno. Em seu Mestrado em Planejamento Urbano e Regional na UFRJ, estudou especificamente a capital acreana que começava a se alastrar “pra dentro”, se afastando das barrancas do rio Acre, surgindo conjuntos habitacionais iguaizinhos aos de outras cidades brasileiras, e bairros pobres formados por migrantes vindos do próprio Acre, de seu vasto interior.

Na área rural, a população cresceu com a entrada dos colonos sulistas que vinham pelo Incra ou pelas empresas privadas de colonização. Os latifundiários pecuaristas que começaram a comprar e a tomar antigos seringais, principalmente perto das novas estradas ficaram conhecidos como “paulistas”, mesmo que na certidão fossem paranaenses, mineiros ou goianos.

Pois bem, com o “apadrinhamento” dos projetos de pesquisa de Mestrado do Fernando Garcia e do Terri Aquino por parte da nossa assessoria no DAU/MEC, foi elaborado um projeto similar aos NDIHR, que depois tomou essa sigla CDIH. Em janeiro de 1976, estive por uma semana em Rio Branco, como enviado do DAU, levando comigo desde Brasília o projeto do núcleo de pesquisas, no qual se previa entre outros itens, cobrir com verba federal as despesas dessas duas pesquisas, considerando-as também como atividades de extensão universitária, já que os pesquisadores não eram docentes da UFAC, e sim pós-graduandos em outras universidade federais.

No pico do “inverno”, visitamos Xapuri na festa de São Sebastião com uma Rural 4x4 que foi emprestada com o motorista, pela Assembléia Legislativa e teve que ser rebocada por um dos tratores do governo estadual, que ficavam de plantão nos maiores atoleiros. Cena que considero um verdadeiro batismo de “acrianidade” (ou, como disseram décadas depois, de “florestania”).

O rito de batismo, porém, somente se completou para mim em Julho de 1976, quando fomos, por terra com uma Brasília 74 amarelinha, fazendo do Distrito Federal a Cuiabá no asfalto, e daí na terra firme, encascalhada e algum areião, até Porto Velho e Rio Branco. A viagem com um mês de duração, dos quais um terço do tempo no trajeto principal foi bancada pelo MEC e pela Reitoria da UFAC, já que a finalidade era avançar na implantação do CDIH. Mas, foram feitas também outras atividades relevantes, pois a caravana contava com caronas especiais: o mestrando Terri Aquino, que ia justamente para iniciar o seu trabalho de campo junto aos Kaxinauá, e o cinegrafista em início de carreira, Augusto Sevá, meu irmão.

Na implantação do CDIH, foi escrito o detalhamento de algumas das Linhas Temáticas e se não me engano muito, uma delas enfocava a história econômica da borracha na escala internacional. Reinterpretando hoje, seria bem relevante estudar essa mercadoria e esse mercado como elementos de peso na então nascente indústria capitalista, associando o nobre látex aos pneus e câmaras de ar para veículos e aeronaves, às suas variadas aplicações em correias, calçados, juntas de vedação, tubos, etc...

Outra Linha Temática previa pesquisas sobre o processo de colonização no Estado e de urbanização em Rio Branco, já mencionado, e claro, outra era sobre os índios numerosos, na época sem qualquer reconhecimento, visando uma relação cordial e mutuamente enriquecedora com nós – brancos, sem qualquer garantia ou previsão de garantia de suas terras. Índios que, hoje se tem certeza, vêm carregando e adaptando mitos, ligações profundas, além dos trajes, pinturas, habilidades e sabedorias que trouxeram do Peru, da Bolívia, das barrancas e varadouros dos rios que formam o Ucayali e o Amazonas, que trouxeram do mundo montanhoso dos Andes. Aliás, contrariando tudo que se lia na época sobre a “terra sem história” e até “sem índios”.

Realizamos também em Julho de 1976, um trabalho de repor-

tagem tipo documentário cinematográfico, com a filmagem em celulóide 16 mm, preto e branco, que o diretor Augusto Sevá intitulou **“Nós e Eles”**. A dicotomia, que é clássica na história humana e na Antropologia moderna, foi retirada expressamente dos discursos opostos registrados no filme:

1) da fala sibilina e exaltada do advogado dos fazendeiros (ou seriam grileiros?) paulistas, de nome Lucchesi, que se apresentava com seus capangas num local de reunião pública, acompanhado pelo secretário estadual de Segurança Pública (isso mesmo!!!), José Bernardino de Souza, pelo delegado regional da DRT, Humberto Brasiliense - e –

2) dos depoimentos tranquilos, corajosos dos seringueiros Aloísio e Expedito, moradores do conflituoso Seringal Nova Empresa: na colocação do Expedito na beira da BR 364, sentido Sena Madureira, a fachada de sua casa de tábuas, ao lado da varandinha florida, mostrava bem visível pra quem passava na estrada a plaquinha “Diretório do MDB²”. Em 1976, isso queria dizer muita coisa.

O documentário, no qual fui produtor, motorista e operador de som direto, foi finalizado em São Paulo, na Gira Filmes, pelo Augusto Sevá com a ajuda da Isa Castro, e ganhamos, em 1977, o prêmio de “Melhor Média Metragem” no afamado Festival de Cinema de Brasília.

Como nos nós das redes de algodão, tudo se conecta... o “gravador” de quase três quilos que usamos, daqueles com dois leitores de fita cassete, microfônico embutido, foi emprestado pelo Abrahim Farhat, o Lhé. E quem nos levou à escolinha rural, onde aconteceu a reunião dos paulistas com os seringueiros e posseiros, foi o Elson Martins. Na época, por ele ser correspondente do Jornal O Estado de S.Paulo, sentíamos um pouquinho mais de garantias de vida. Mesmo assim, após a filmagem da reunião na escolinha, uma camionete tipo F-100 veio perseguir a minha Brasília amarelinha na poeira infernal da BR 364.

Na mesma época, numa corajosa empreitada juntamente com outras pessoas, o jornalista Elson implantava no ambiente então praticamente anestesiado, da dita “opinião pública” e da dita “elite” em Rio Branco, o seu marcante e oportuno tablóide “Varadouro – O Jornal das Selvas”.

2 Movimento Democrático Brasileiro, partido instituído pela ditadura militar após o “segundo golpe” (Ato Institucional n. 5, dezembro de 1968) para funcionar como “de oposição” consentida, enquanto o outro partido instituído, “da situação”, era a ARENA – Aliança Renovadora Nacional.

Fomos também conversar uma vez com dom Moacyr Grecchi, que também dirigia a CPT – a valorosa Pastoral da Terra – que já então vislumbrava a tragédia fundiária e social acreana, a qual eclodiria na política nacional quatro anos depois, em julho de 1980, com o assassinato do líder seringueiro Wilson Pinheiro, presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Brasília. Seu nome, hoje quase esquecido, batizou o primeiro “instituto de formação política” do recém-criado Partido dos Trabalhadores. Passados mais oito anos, a tragédia ficaria conhecida pelo mundo com a tocha anunciada e mesmo assim eficaz contra Chico Mendes, em Xapuri.

Dentre imagens difusas e nomes evocadores da vida política acreana de então, não consigo clarear o quê exatamente era essa política na época. Por exemplo, o Quinari ainda se chamava tal palavra indígena, nem se imaginava que fosse mudar de nome. Nos anos 1970, o coronel Guimard dos Santos, senador, e o seu grupo ainda comandavam uma boa parte do Acre. O governador era o Geraldo Mesquita (pai), sucedido por Joaquim Macedo, ambos da ARENA, claro! Este hoje é mais lembrado como tio dos irmãos Jorge e Tião Macedo Viana.

Na UFAC, o reitor era o fazendeiro Áulio Gélvio Alves de Souza, que conheci em uma de suas peregrinações aos corredores do DAU na Esplanada dos Ministérios. Um dos apoiadores importantes do projeto do CDIH era um dos Pró-Reitores, bem articulado, de formação humanista e família importante na capital acreana, Moacir Fecuri Ferreira da Silva, e que logo depois fez o seu mestrado em História na Universidade Federal Fluminense (UFF), salvo engano.

O trabalho de campo do Terri Aquino, durante três meses junto aos Kaxinawá do rio Jordão resultou não somente na sua dissertação de mestrado (“Kaxinawá do Rio Jordão: de seringueiro caboclo à peão acreano”), defendida em 1977 no Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, da UnB, mas, sobretudo, deflagrou o processo de conquista territorial por aquele singelo povo da floresta. Os Kaxi liderados pelo Sueiro Sales Cerqueira, falecido em 1997, se envolveram então na produção de uma coleção de belos objetos de sua cultura material, comercializada posteriormente na UFAC, e essa renda inédita foi fundamental para que eles criassem depois uma alternativa própria para a produção e comercialização de borracha, independente de seus antigos padrões seringalistas. Naquela época, quem dominasse a esfera da comercialização, também dominava os seringais, a floresta e os seus recursos.

Pode-se dizer que os Kaxi ajudados pelo Txai Terri iniciaram uma verdadeira revolução na floresta, que redundou na recuperação de 110 mil hectares desde então por eles controlados. Nos anos seguintes, essa luta dos Kaxi do Jordão também serviu de exemplo para a mobilização política em outras terras indígenas acreanas, a exemplo dos Kaxinawá do rio Humaitá, Kaxinawá e Ashaninka do rio Breu, Yawanawá e Katukina do rio Gregório, Poyanawa e Nukini do rio Moa, Campinas/Katukina, Ashaninka do rio Amônia, Jaminawa-Arara do rio Bagé, Arara do Igarapé Humaitá, Jaminawa do Igarapé Preto, Kaxinawá da Praia do Carapanã, Kampa do Igarapé Primavera, e outros. Se tais grupos tão diversos, hoje controlam mais de 15% das florestas do Estado, é porque houve uma verdadeira revolução indígena acreana, inconclusa, é claro, pois agora, além dos que cruzam a fronteira peruana atrás de madeira, e dos “paulistas” insistindo com o gado e a cana, talvez a soja, os índios terão também de enfrentar a cobiça e o autoritarismo da poderosa indústria petrolífera.

Voltando a 1976 na UFAC, outras pessoas estiveram envolvidas com a implantação do novo centro de pesquisas, mas francamente, os nomes me escapam. Claro que havia professores da área de História, talvez das áreas de Administração, Direito, Letras, com quem o projeto do CDIH foi debulhado e começou a tomar forma prática. Na realidade, pode bem ter havido algum desacordo de conceitos entre “eles” que eram então os “donos” da recém criada UFAC e “nós”, o jovem assessor do Ministério da Educação e Cultura, (também professor, mas, estranhamente, um engenheiro ilustrado) e seus amigos acreanos que não eram da tal “elite”. Sintoma disto é que o Varadouro publicou em sua edição n. 5, de novembro de 1977, uma entrevista comigo, com o título “Universidade: tranqüila demais”... quando comparada com a verdadeira ebulição social e política que se vivia no Acre e na Amazônia.

Se o CDIH deu certo? Teria ele agora, um peso positivo na pesquisa, na valorização dos patrimônios e expressões populares e culturais, na educação, na consciência informada e crítica dos acreanos, não tenho como avaliar, mas o Seminário de julho de 2007, “Hidrelétricas, Agro-negócio, Gás e Petróleo: que desenvolvimento é esse?” foi decerto, alto e bom som, oportuno, corajoso, saudável – diante de uma sociedade agora bem mais numerosa e diversa, porém, 32 anos depois, encantada com o

palavreado e os recursos simbólicos e bem materiais dos “paulistas” de hoje.

Podemos então passar do local para o internacional, passar do relato empírico e também emocionado, para o ensaio teórico, apoiado em pesquisadores e pensadores de primeira linha, já que o bom assunto de agora em diante será as Amazôniaas, a nossa e as dos nossos vizinhos. No caso acreano, nomeadamente, vizinhos peruanos e bolivianos, e não colados, mas bem próximos, os vizinhos equatorianos e colombianos.

Se posso fazer assertivas, o Acre, enfim, não é “a” Amazônia, mas um bom pedaço dela, um enredo e tanto de sua trajetória continental. Não é um mapa hoje congelado, é uma cria recente multinacional, multi-étnica e poliglota. Não é um país, poderia sê-lo. É uma sociedade ainda não equacionada, como gostam de dizer os engenheiros e burocratas.

Como antigo estudioso de autores do materialismo histórico, dos anarquistas e dissidentes, além de leitor dos reformistas usuais em nossa vida acadêmica, sei que não são concretos os círculos viciosos nem as etapas de qualquer desenvolvimento, embora seja uma palavra famosa e carregada de esperanças. Sei que não existem repetições na história, nem simples dualidades. Os enredos da vida e da sociedade são mais espirais, sínteses das teses e de suas antíteses em momentos sequenciais, como espasmos e febres, não geométricas. Ou seja, jamais são ajustadinhos, racionais, previsíveis.

Hoje, a “fronteira” na vida dos acreanos vem também pelas rotas do Peru e da Bolívia, se confunde com essa rodovia que é interoceânica, mas é chamada “transoceânica” como se fora um transatlântico singrando os mares.

Fronteira que é furada todo dia por madeireiros, caçadores de plantas e bichos, caucheros, garimpeiros e outros ditos peruanos que talvez não o sejam, ou não se considerem. Fronteira que se embaralha nessa misteriosa “MAP region”³ da qual já se vê logotipos e nomes em cartas geográficas na Internet, como se tivera existência geográfica e institucional. A fronteira moderna também é sacudida pela abertura de novas rotas de conquista, a serviço das *oil sisters* e dos grandes grupos industriais e financeiros, mesmo que ainda sejam chamados “empreiteiras”.

3 A sigla MAP – Madre de Diós (província peruana) + Acre + Pando (Departamento boliviano) – foi criada pelo professor Foster Brown, da Fundação Zoo-Botânica da UFAC, dentro de uma cooperação com a Universidade da Florida, EUA e com várias outras entidades.

Nas Amazônias em vários quadrantes, e também no Acre, aí por perto, nascem esses “Estados novos privados” do século XXI: ali uma “Companhia das Índias amazônicas ocidentais”, compartilhada pela *Petrobrasville*, pela *Odebrextilândia*; acolá uma criatura dos entes mega-capitalistas da “Vale”, do “Carajás”, do grupo X – dos minérios, metais, usinas, plataformas de petróleo, e do ouro (grupo personificada pelo filho Eike, do dr. Eliézer Baptista da Silva, mencionado na segunda parte deste ensaio).

Fronteiras que se esvaem nas glebas sem fim dos contratos de concessão madeireira no Brasil (a primeira grande Flona foi a do Jari, em Rondônia), que podem ser um dia glebas vizinhas daquelas dos contratos de concessão, iguais ou parecidos aos que estão sendo feitos no lado do Peru, nas selvas do rio Ucayali, e do rio Madre de Diós, e nos inter-flúvios desses com os rios das bacias Juruá e Purus.

Nos Estados do futuro, o que prenunciam esses varadouros?

E o que farão os tantos das nações Pano, Aruak, Quetchuas, todos esses Nawa que nos desafiam? Apesar de tudo, muitos deles gostariam de ter boas relações conosco.⁴

Dimensões internacionais e civilizatórias dos problemas intrínsecos (ditos ambientais) na expansão petrolífera, mineral, metalúrgica e hidrelétrica na Amazônia⁵

A Amazônia já globalizada pode ser adequadamente caracterizada pelo viés dos investimentos de grande porte na infra-estrutura internacional de minérios e eletricidade: são as amazônias petrolíferas, mínero-metalúrgicas e hidrelétricas – que tenho mostrado nas palestras e conferências, em simultâneo com a fala baseada neste texto, por meio

4 Esta primeira parte do ensaio foi elaborada a pedido do professor Gerson Albuquerque, do CDIH/UFAC, e teve sua minuta corrigida e retocada pelos amigos Fernando Garcia de Oliveira, Terri Valle de Aquino e Elson Martins, a quem sou grato de coração. No entanto, são exclusivamente minhas as imprecisões e as opiniões apimentadas que subsistem no texto.

5 Esta segunda parte (ensaio teórico) foi atualizada em junho de 2007, para apresentação no seminário da UFAC, a partir de uma versão montada como guia de uma palestra proferida no Seminário internacional “Integração energética da América Latina”, IEE/USP, São Paulo, 9 de maio de 2005. O qual era um compacto de outro texto exploratório: “**Projetos energéticos e minerais como destruição de monumentos naturais e como expressão de poderio anti-ecológico e anti-democrático dos investidores**”, que apresentei em 4 de outubro de 2004, no Simpósio Internacional “Dimensões Internacionais da Ecologia Política: o caso da Amazônia e outros Trópicos úmidos”, em São Paulo, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais “San Tiago Dantas”, da UNESP, UNICAMP e PUC-SP e pelo Grupo de Trabalho em Política Ecológica do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais – CLACSO.

de três séries temáticas de pranchas em arquivos pdf, contendo dados técnicos, cartografias, diagramas e fotografias dessas amazônias e desses tipos de instalação industrial.

Não podemos reduzir toda a região nem mesmo a bacia fluvial amazônica a um pacote de instalações de petróleo e gás, outro de produção de minérios, concentrados e metais, e outro subconjunto de grandes e médias hidrelétricas.

Essas Amazônias não são – nem serão em breve – um espaço contínuo. Mas, outros trunfos de guerra já estão definidos: várias de suas áreas críticas e de seus pontos-chave são comandados, de modo destacado, quase de modo separado – antes se chamavam enclaves, que não é um bom nome – por conglomerados industriais e financeiros.

Claro que a vida política, no sentido visível, é conduzida por algumas outras instâncias específicas – as militares, diplomáticas, estratégicas – e intermediada por desenvolvimentistas locais, parceiros empresariais e dinastias fundiárias muitos dos quais se tornam lobistas dos grupos mais poderosos. A disputa crucial pela informação e a presença mega-empresarial em campo, municiada de máquinas possantes, explosivos, combustíveis, a mobilização de olheiros, informantes, e de grandes contingentes de trabalhadores são fatores que colocam em cheque o sentido e mesmo os limites da ação do Estado e da República Federativa.

Os tais pacotes de projetos de investimento visam atuar na ampliação das cadeias produtivas dos combustíveis de petróleo e de gás, dos minerais e metais de alto conteúdo energético, e na ampliação do suprimento elétrico de grande calibre característico de tais instalações. Como projetos de engenharia, e como marcos históricos das regiões onde se implantam, trazem sempre o risco de destruição de monumentos naturais.

Enquanto isso, podem ser vistos como arregimentação humana em grande escala, e levantamento de fundos econômicos para construir e equipar grandes construções, e depois fazê-las gerar bons lucros. Seus enredos confirmam o poderio antiecológico e dos investidores e seus prepostos locais, e comprovam sua disposição antidemocrática e pró-propaganda massiva de seus próprios feitos e desfeitos.

Visto então pelo enredo da região que antes era de outro

modo, e depois se alterou radicalmente, o marco de desequilíbrio, ruptura ou pelo menos de uma reforma, foi justamente a chegada da mega-obra, mina, usina ou indústria naquele meio de mundo.

Desde então, a história se escreveu pelos confrontos e pelas alianças que resultam da coexistência no mesmo território dos projetos de quem ali já estava e dos projetos de quem veio depois.

A destruição dos monumentos naturais, os fluviais e os outros, mais as alterações violentas e amplas dos espaços e coberturas naturais, a adulteração da paisagem anterior retratam a expansão imperialista atual nas Amazônias de cada país sul-americano e no seu conjunto.

Estreitamento real das possibilidades futuras?

Pode-se falar desse desfecho? Sim, certamente isto vai se revelar conforme prosseguir a nova divisão internacional dos conteúdos energéticos, da poluição industrial e dos riscos químicos. A pista visível é a re-localização dos processos e das mercadorias de maior prejuízo ambiental regional rumo às regiões ditas propícias, com as chamadas vantagens comparativas. Onde? Lá onde existam com fartura as jazidas de materiais e de energia hidráulica, e onde haja a disposição e mesmo a ânsia de colocá-las em exploração por meio de exploração mercantil desse tipo. Lá ou aqui?

Seguindo uma pista da conjuntura recente, a visita diplomática do governo brasileiro ao governo chinês, em 2004, na realidade foi uma grande missão comercial, industrial e financeira. É oportuno registrar uma resposta do Sr. Mi Zengxin, vice-presidente do *China International Trust and Investment Corporation*, em entrevista a um correspondente brasileiro em Pequim. A pergunta era se existia algum projeto já escolhido pelo banco *Citic* para investir no Brasil:

Ainda nada fechado. Há anos financiamos a compra de minerais brasileiros, de pequenas empresas, para abastecer metalúrgicas e siderúrgicas na China. Neste momento de crescimento acelerado, a China precisa de recursos naturais externos. Nessa área podemos fazer muito mais negócios". Na mesma época, o jornalista Lúcio Flávio Pinto registra, durante a campanha para prefeito de Belém do Pará um candidato dizendo "em sua propaganda que a sua peregrinação pela China como integrante da comitiva do presidente Lula,

resultará em investimentos para a capital paraense. Com emprego e renda, conforme a ladainha geral.⁶

O que mobiliza tudo isto é essa possibilidade de transferir enormes fluxos de materiais e de energia entre países distantes, entre continentes, e de algum modo, de um lado e outro, todos ganharem dinheiro.

A implantação da hidrelétrica de Tucuruí para suprir as fundições de alumínio contribuiu bastante para que o Japão desligasse suas fundições de alumínio quando ainda consumia um milhão de toneladas por ano, e para que hoje consuma mais de dois milhões de toneladas, todas fabricadas aqui, na Indonésia e até no Golfo Pérsico.

De modo similar, a expansão notável das fundições de ferro – ligas para exportação – e a exportação de minério com alto teor de ferro de Carajás ajudam a melhorar a “eficiência” energética e ambiental na indústria siderúrgica japonesa e de vários outros países.

Os grandes negociantes chineses além dos indefectíveis americanos de sempre estão sim, no Pará, contando com a alumina de Paragominas, do Juruti ou de Pitinga, no Amazonas e contando até mesmo com lingotes de alumínio e barras de cobre já fundidos, de alto grau, com bastante calor e eletricidade gastos em seus processos – os tais “recursos naturais externos”, como disse o banqueiro chinês.

Militarização das áreas onde se localizam os investimentos

Não é tão raro que ocorra a militarização na região, seja para intervir nos conflitos, seja para tentar assegurar a continuidade da construção ou da operação empresarial em plena área conflagrada ou próxima dela. Eis uma outra questão estratégica delicada envolvida nos grandes projetos aparentemente civis. Dentre os municípios decretados pela ditadura como sendo “de segurança nacional”, sem eleger prefeitos até 1985, estavam aqueles que hospedavam refinarias de petróleo e usinas hidrelétricas de grande porte.

Mais recentemente, por causa de sequestros de pessoal técnico e gerentes de empresas petrolíferas, americanos e até de engenheiros brasileiros, a opinião pública ficou informada que a guerrilha da FARC opera em uma área petrolífera da Colômbia onde também atuam empre-

6 O Globo, 12 de setembro de 2004. Assinado por Gilberto Scofield Jr.

sas de origem brasileira, empregando pessoal técnico originário do Brasil. Exatamente como no Iraque, aliás, no Kuwait e outros pontos do Golfo Pérsico, desde os anos 1980.

Na Colômbia, dentre algumas áreas produtoras, uma especialmente complicada é a dos “llanos”, as grandes planícies dos rios Meta e Arauca, afluentes esquerdos do rio Orinoco, ao lado da fronteira Oeste da Venezuela (onde, bem perto dali, também se explora petróleo).

Um dos estudiosos brasileiros da questão do narcotráfico, o juiz aposentado, Walter Fanganiello Maierovitch, ao comentar em junho de 2004 o Plano Colômbia, teve que fazer a ponte entre militarização-cocaína-petróleo, pois isso existe na Colômbia e com grande interferência dos Estados Unidos:

Não foi sem causa que o Plano Colômbia contemplou com milhões de dólares o batalhão do Exército na região petrolífera de Arauca. O batalhão de Arauca guarda os dutos petrolíferos que ligam os poços de extração aos portos do Caribe... Para o presidente Bush, não há insurgência, mas narcoterrorismo. Com poços e dutos instalados na Colômbia, as empresas petrolíferas aplaudem *Bush*. E as empresas são muitas: *Oxxy*, *Chevron*, *BP*, *Global En. & Develop.*, *Texaco*, *Houston Reliant*, *Halliburton*, *Enron*.⁷

Isso se confirma, conforme testemunho público de um líder sindical colombiano, exilado, no Fórum Alternativo Mundial da Água⁸, em março de 2005. Ele afirma que nessa região nordeste, Bucamaranga, Santander, Arauca (que faz fronteira com os Llanos venezuelanos) dali até o litoral caribenho, são muitos os assassinatos de líderes sindicais dos trabalhadores; refere-se ao “batalhão de Arauca” como um esquadrão da morte que cuida dos oleodutos da *Oxxy*. Para complicar um pouco, essa mesma região colombiana vive surtos de extração de ouro, prata, platina e de esmeraldas, e por isso, haveria casos em que a população que morava em cima das reservas minerais foi removida por meio de ataques químicos, com produtos tipo herbicidas, desfolhantes.

7 Maierovitch, Os 40 anos das Farc, 2004, p. 47. Maierovitch, ocupou uma secretaria especial da Presidência, de combate ao tráfico de drogas durante uma parte dos mandatos de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e escreve uma coluna semanal na revista Carta Capital, chamada *Linha de Frente*.

8 Genève, Suisse, 17 a 20 de março de 2005. Detalhes em www.fame2005.org, e a cobertura jornalística – da qual participou esse autor – em www.agenciartamaior.com.br e no seu sítio www.fem.unicamp.br/~seva

Empresas fazendo e priorizando a política; empresas bem poderosas precisando, porém, de proteção militar; empresas enfrentando resistências pontuais e difusas dos povos nativos, dos extrativistas, dos beiradeiros, dos posseiros. Empresas operando em palácios, parlamentos e escritórios oficiais, ajudando a fabricar o quadro normativo e regulatório que mais lhes interesse, e obtendo contratos pouco ou muito lesivos ao Estado que lhe cedeu o serviço.

No limite, poderíamos dizer, vão legalizando seus golpes muito rentáveis para eles, à custa do dinheiro curto do povo, extraindo sobre-renda dos consumidores, como se agora só houvesse contribuintes, contribuindo cada vez menos para o Estado, e cada vez mais como tributários, pedagidos, da finança privada.

Com tudo isto, mesmo assim, a história nem sempre se repete. Na Bolívia, em meados do ano 2000, após vários meses de exigências organizadas de muitos setores sociais, de manifestações políticas diretas e de batalhas urbanas e rodoviárias, foi rescindido o contrato e retirou-se do país um consórcio dos americanos da empreiteira *Bechtel* (conhecida pela ligação com o ex-secretário de Estado *George Schultz*) com capitalistas espanhóis e bolivianos, a qual iria operar durante trinta anos, o serviço de águas e esgotos e construir um novo projeto de hidrelétrica e aqueduto em *Cochabamba*.

Quatro anos depois, no mesmo país, aconteceram as batalhas da “guerra do gás”, que de novo forçaram a renúncia e a fuga de um presidente, e provaram um crescimento da política oposicionista de massas, nas ruas, nitidamente antineoliberal, antiprivatização e antiexportação a qualquer custo dos recursos do país.⁹

De modo semelhante, vai sendo pressionado – e pode também ser expulso do Uruguai (departamento de Maldonado), da Argentina (Santa Fé), e da maior cidade boliviana, o distrito de El Alto, em La Paz – um poderoso braço, “água e saneamento”, do capital industrial-financeiro global: o grupo *Vivendi*, formado pelas empresas de água e esgoto de *Lyon*, *Marseille* e outras na França, agora rebatizado *Veolia*, comandado pelo capital financeiro europeu *Indosuez-Paribas*.¹⁰

A manobra empresarial dessas corporações é concebida

9 Cf. Ornelas, *La guerra del gás*, 2004; e García Orellana, *La “Guerra del agua”*, 2003.

10 No Brasil, o grupo se introduziu no mesmo negócio de água e saneamento, ainda quando era a *Lyonnaise des Eaux*, na operação do sistema da cidade de Limeira, SP. Depois, operando

como conquista territorial, cultural e política. Claro que a organização da produção mercantil e dos serviços é a atividade-fim, mas não é a única. O poder também é um fim, a obtenção de legitimidade e de adesão também são metas para elas. Melhor ainda se puderem controlar comportamentos e definir preferências dos ainda chamados de cidadãos.

Os dirigentes dessas empresas e seus cérebros do planejamento, do *marketing*, seus assessores, terapeutas e “*personnal trainers*” elaboram, condicionam, dão acabamento e manutenção, de modo minucioso nessas estruturas de pensamento e de influência difundidas na sociedade. Divulgam de modo sistemático aqueles argumentos-bomba que dificultam os experimentos e mesmo os raciocínios alternativos, que aniquilam, pela supressão e pela desinformação, a conversa sobre todas as demais possibilidades de usos dos mesmos recursos, da mesma terra, dos mesmos rios.

Isto é o que vamos testemunhando por aqui, e que desafia o projeto de nação, que pode, numa escala mais ampla, fragilizar a civilização atual.

No topo do debate sofre o futuro

Nas esferas cultas e militantes do primeiro mundo, algumas das quais nunca se entregaram ao mesmo destino que as empresas e os exércitos do primeiro mundo, tudo isto vai sendo criticado e absorvido de modo dispar, desigual: em um pólo, a ecologia social e o ecofeminismo vão tentando re-apropriar o encantamento iluminista, “*re-enchanting humanity*” (expressão título de um livro de *Murray Bookchin*, líder anarquista falecido em 2006). Projetam um movimento civilizatório, pois enfatizam outros, diferentes dos convencionais, sentidos para a vida, para a fé, outros significados para as diferenças de gênero e para a morte. Hoje, a adesão a essa estratégia social parece ser ainda bastante diminuta, mas mesmo pequena, vai crescendo, pode se definir, se consolidar.

Em outro pólo, esse ambientalismo empresarial – tão bem expresso no *Business Council on Sustainable Development*, e seu primeiro *chairman* e líder Schmidheiny, e, um pouco tardiamente no Brasil, pela liderança de Eliézer Baptista da Silva, que delineou uma boa parte do programa Brasil em Ação, no segundo governo Cardoso–Maciél, e também

também o sistema metropolitano de Manaus, AM, tornou-se sócia da estadual paranaense Sanepar. Na indústria elétrica, através da *Tractebel*, o grupo Suez adquiriu as usinas hidrelétricas no rio Iguçu e uma grande termelétrica da antiga Eletrosul, construiu a usina de Canabrava e é sócio na construção da usina de Estreito, ambas no rio Tocantins.

da articulação financeira hoje conhecida como Iniciativa de Infraestrutura Regional Sul Americana (IIRSA).

Conforme a sua própria apresentação, no estudo estratégico feito em 1996, para a seção latino-americana do BCSD:

O objetivo central é que os países da América do Sul se juntem na busca de um desenvolvimento econômico sustentado. A partir desta perspectiva, o trabalho propõe um novo caminho para o planejamento de projetos de infra-estrutura na região: em lugar de analisar as necessidades caso a caso atendendo a imperativos puramente econômicos e políticos, descreve-se o potencial de desenvolvimento de forma sistêmica e holística.¹¹

Isto implica a seleção de formas mais econômicas e eficientes dos sistemas de energia, logística e comunicações, que por uma afortunada coincidência são também, na maioria dos casos, os menos prejudiciais para o meio ambiente. Nessa nova perspectiva:

as ferrovias têm preferência sobre as rodovias e as hidrovias sobre as ferrovias, devido ao aspecto econômico e ambientalmente não-destrutivo do transporte.

a infra-estrutura proposta (no relatório, para o Cinturão Norte de desenvolvimento, de Salvador até o litoral caribenhinho da Colômbia), está localizada fora dos pontos críticos de biodiversidade, áreas naturais e ambientalmente frágeis.¹²

De um lado, uma ecologia social que se pretende civilizatória – e talvez o seja, se houver tempo hábil – e de outro um ambientalismo de oportunidades, que por vezes vai de mãos dadas com a exacerbação da dominação política e que, como vimos, pode até conciliar e se aliar à militarização das atividades econômicas consideradas estratégicas.

Esses parecem ser conceitos de “*corporate planning*” para a atuação de grandes conglomerados internacionais no terceiro mundo: selecionar e manter sempre elites regionais, uma boa parte delas, é verdade, como correias de transmissão, e até como testas de ferro; entrar no debate ambiente versus desenvolvimento, tratar a questão ambiental como

11 Baptista da Silva, *Infra-estrutura para o desenvolvimento sustentado e integração da América do Sul*, 1997, p. 10.

12 Baptista da Silva, *Infra-estrutura para o desenvolvimento sustentado e integração da América do Sul*, 1997, pp. 33 e 54.

“business matter”. Um dos marcos discursivos disto é o livro editado por Pearson, em conjunto com o instituto de pesquisas *World Resources Institute, W.R.I.*, em 1987.¹³

Vejamos uma síntese dessa posição, feita criticamente por Zimmermann: “As elites tecnológicas podem usar os problemas ecológicos como uma desculpa para consolidar o seu poder; Manes cita Heilbroner, o seu medo de que no futuro talvez somente um regime autoritário esteja apto a ajudar a humanidade a escapar da catástrofe.”¹⁴

A catástrofe abrangente, global, parece ser muito menos provável do que uma somatória de grandes estragos e adulterações feitas numa mesma região, na mesma porção de um continente, numa mesma bacia fluvial. Por isso, quando se expandem o petróleo e o gás, a mineração e a metalurgia e a hidroeletricidade, esses problemas são intrínsecos, são de ordem lógica e com repercussões econômicas. Chamá-los “ambientais” pode equivaler a estigmatizá-los, fazer deles caricatura, alvo fácil. Em suma, despolitizá-los.

Nesse ponto, recorro aos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Lúcia Andrade, que muito nos ajudam em sua desconstrução dessa manobra ideológica específica:

A noção de “impacto ambiental” presta-se assim facilmente ao mascaramento da dominação política. Pois os efeitos de obras como o Complexo hidrelétrico do Xingu não são simplesmente ou principalmente “ambientais” ou “sócio-econômicos”. Eles são essencialmente **políticos**, por resultarem de uma vontade de dominação que nega às populações humanas visadas o seu lugar de sujeito de direitos, isto é, de grupos sociais dotados de uma positividade política...¹⁵

A política ambiental do Estado, em suma, é um aparelho de **despolitização do ambiente**, parte de uma ofensiva ideológica que visa à facilitação política de grandes projetos na Amazônia. Tal ofensiva pode ser acompanhada na proliferação de anúncios e matérias pagas da Eletro-

13 Pearson, *Multinational Corporations, Environment and the Third World*, 1987.

14 Zimmerman, *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Post modernity*, 1994, p. 177. Um dos expoentes desta doutrina é o economista Heilbroner, que em 1974 publicava o seu “*An inquiry into the human prospect*”; outro é Christopher Manes, que mais recentemente, em 1990, se manifestou com “*Green Rage: Radical environmentalism and the unmaking of civilization*”.

15 Castro; Andrade, *Hidrelétricas do Xingu, o Estado contra as sociedades indígenas*, 1988.

norte, da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) e congêneres, onde se apregoam os zelos ambientais e sociais de obras como Itaipu, Tucuruí, projeto Ferro Carajás, e na instituição de prêmios de ecologia e financiamento de documentários “ecológicos” por essas mesmas agências. E por fim, num esforço de disseminação da idéia de que os “pequenos” erros ambientais dos últimos anos serão agora substituídos por um “carinho todo especial para com as tartarugas, as árvores e – quem sabe – os índios.”¹⁶

Em tal paisagem, nada pacífica, além do re-encantamento ainda minoritário e dessa farsa ambiental, prossegue com uma razoável audiência um terceiro pólo de alinhamentos doutrinários: a chamada ecologia profunda, que perde o eixo da humanidade, se desumaniza enquanto prioriza a biologia e o bio-centrismo. Conforme um de seus maiores críticos, Murray Bookchin, analisado também em Zimmermann, tais doutrinas abandonam a meta da justiça social pelo controle do crescimento populacional, passam a associar a pobreza à devastação das matas e dos ecossistemas. Vão os ecologistas profundos até o ponto de fomentar o mito moderno da “*Natureza intocada*”, analisado criticamente por Diegues, mito do qual a Amazônia é, e será, internacionalmente e, portanto, para a humanidade, a última referência ainda não totalmente destruída.

Esse é o grande chamariz das exposições montadas em grandes cidades européias, no momento em Paris, aos moldes do que ocorre no evento *Brésil indigène*, no *Grand Palais*, e na maquete do rio Amazonas, no *Palais de la Découverte*; ou em Madrid, no Jardim Botânico, com a mostra “*Planeta Amazonia*”. Em ambos os casos, visitantes têm direito a efeitos especiais com os sons da mata e dos bichos.

Porém, na crueza dos fatos geográficos e humanos, as amazônias já globalizadas estão bastante destruídas para exportar minérios, metais, combustíveis fósseis, riquezas genéticas. É somente isto o que eu gostaria de enfatizar, que se lembrassem dessas dimensões quando fossem, em um mapa da bacia Amazônica, colocar o dedo ou o “*mouse*” num ponto ou numa linha a mais, na busca dessa integração entre os vazios florestados, os rios maravilhosos, as poucas cidades e muitos vilarejos e aldeias em terras brasileiras, colombianas, equatorianas, peruanas e bolivianas.

16 Castro;Andrade, Hidrelétricas do Xingu, o Estado contra as sociedades indígenas, 1988, p. 10.

Interrompo este ensaio reforçando evidências, deduções e dúvidas cruciais dessa caminhada de trinta anos de pesquisa, dessa encruzilhada de séculos na esplêndida, ainda, Amazônia: a questão nacional (soberania, autonomia dos atuais Estados-nações) está aparentemente perdida, mas em alguns desses países, nem estava tão resolvida; falam-se muitas línguas distintas da “oficial”, que é quase sempre a do conquistador; há povos de um lado e outro da fronteira; há grupos armados do país e grupos vindos “de fora”; há bases militares estrangeiras, sistemas de vigilância aérea e por satélites com estrangeiros controlando.

Se existe globalização em uma vasta região compartilhada por países vizinhos, ela já ocorre há décadas nestes projetos, nestas mega-obras de infra-estrutura; avançar sobre todos os recursos potenciais, destruir monumentos naturais e aniquilar ou assimilar povos nativos, além de serem metas empresariais, coloca no centro do problema uma questão civilizatória:

Qual futuro? E... onde?

Referências (consultada e recomendada)

AB´SABER, A. N. **Os domínios de natureza no Brasil. Potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

AB´SABER, A. N. **Amazônia do discurso à práxis**. São Paulo: Edusp, [1996], 2004.

ACSELRAD, H. “Eixos de articulação territorial e sustentabilidade do desenvolvimento no Brasil”, In: **Cadernos temáticos Brasil Sustentável e Democrático**. Rio de Janeiro: FASE, 2001.

ADAM, J. A. “*Extracting power from the Amazon basin*”, *Special report In: IEEE Spectrum*, august 1988, pp. 34-38.

ALMEIDA, A.W.B. **Carajás, a guerra dos mapas**. Belém (PA): Editora Falangola/SDDH, 1993.

ARAÚJO, D. **Programa Repórter Especial “Kararaô, um grito de guerra”** (vídeo documentário) São Paulo: TV Cultura SP, 1989.

BAPTISTA DA SILVA, E. “Infra-estrutura para o desenvolvimento sustentado e integração da América do Sul” (Estudo entregue em 1996, encomendado pela seção *Latin America* do *Business Council on Sustainable Development – BCSD*). Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1997.

PEARSON, C. “*Multinational Corporations, Environment and the Third World: Business Matters*”, In: **World Resources Institute – WRI**, Durham: Duke University Press, 1987 (Foreword James SPECH, WRI president).

BERMANN, C. **Os limites dos aproveitamentos energéticos para fins elétricos: uma análise política da questão energética e de suas repercussões**

sócio-ambientais no Brasil. Campinas (SP): Unicamp, 1991 (Tese de Doutorado, Planejamento Energético, Faculdade de Engenharia Mecânica).

CASTRO, E. V.; ANDRADE, L. “Hidrelétricas do Xingu, o Estado contra as sociedades indígenas”, In: SANTOS, L.; ANDRADE, L. (Orgs.). **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de SP, 1988.

DIEGUES, A. C. **O Mito moderno da Natureza intocada**. 3. Ed., São Paulo: Hucitec/Nupaub/USP, 2001.

EGLIN, J.; THERY, H. **Le pillage de l'Amazonie**. Paris: F. Maspéro, 1982.

FEARNSIDE, P. M. **A Floresta Amazônica nas Mudanças Globais**. Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, 2003.

MOLINA, J. [et al]. “Consideraciones sobre um megaproyecto: El Bala”, In: **Foro Boliviano sobre Médio Ambiente y Desarrollo – FOBOMADE y ONG Rios Vivos**. La Paz, 2000.

GALEANO, E. **Las venas abiertas de América Latina**. México: Editora Siglo XXI, 1971.

GARCIA, M. P. “Impactos socio-económicos, políticos y espaciales de las grandes inversiones minero-industriales en América Latina – aproximación teórico-metodológica”, In: **Revista Interamericana de Planificación**, v. XXI, n. 81, Caracas: SIAP, marzo 1987, pp. 15-43.

GAWORA, D. **Urucu. Impactos sociais, ecológicos e econômicos do projeto de petróleo e gás Urucu no Estado do Amazonas**. Manaus (AM): Editora Valer, 2003.

GITLITZ, J. *The relationship between primary aluminum production and the damming of world rivers*, IRN Working Paper#2, International Rivers Network, Berkeley, CA, august 1993.

GLADWIN, T. N. “Environment, Development, and Multinational Enterprise”, In: PEARSON, C. **Multinational Corporations, Environment and the Third World: Business Matters**, World Resources Institute (WRI), Durham: Duke University Press, 1987, pp. 3-31.

GOLDSMITH, H. **The social and environmental effects of large dams**. San Francisco (CA): The Sierra Club Books, 1984.

MAIEROVITCH, W. F. “Os 40 anos das Farc”, In: **Carta Capital**, n. 294, ano X, junho de 2004.

MCCULLY, P. **Silenced Rivers. The Ecology and the Politics of Large Dams**. London: Zed Books, 1996.

PEARSON, C. **Multinational Corporations, Environment and the Third World: Business Matters**, World Resources Institute (WRI), Durham: Duke University Press, 1987 (Foreword James SPECH, WRI president).

PETIT, P. **Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-64**. Belém (PA): Editora Paka-Tatu, 2003.

PETTS, G. “Regulation of large rivers: problems and possibilities for environmentally sound river development in South America”, In: **Interciencia, Revista de Ciencia y Tecnologia de America** – especial Grandes rios sudamericanos, v. 15, n. 6, nov-dec

1990, pp 389-395.

PINHEIRO, S. **O agente laranja em uma republica de bananas**. Porto Alegre (RS): Editora Sulina, 1989.

PINTO, L. F. **Carajás: o ataque ao coração da Amazônia**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

PINTO, L. F. **Amazônia: o século perdido** (a batalha do alumínio e outras derrotas da globalização). Belém (PA): Ed. Jornal Pessoal, 1997.

RIBEIRO, D. **As Américas e a civilização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SANTOS, L.; ANDRADE, L. (Orgs.). **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/SP, São Paulo, 1988.

SANTOS, S. C.; NACKE, A. (Orgs.). **Hidrelétricas e povos indígenas**. Florianópolis (SC): Letras Contemporâneas Oficina Editorial, 2003.

SEVA FLHO, A. O. **Sur les derniers espaces où le capitalisme avance - études géographiques et politiques des investissements en hydroélectricité et en métallurgie, exemples pris en Afrique du Sud et de l'Ouest, en Europe du Sud, aux Antilles, aux Guyanes et en Amazonie**. Paris: Université de Paris-I - Panthéon-Sorbonne, 1982 (Thèse Doctorat III cycle "Géographie Humaine et Organisation de l'espace").

SEVA FLHO, A. O. "Énergie et métallurgie. Au-delà des projets et des travaux, le changement des rapports de force", In: **Colloque Vers quel nouvel ordre mondial?** Paris: Departament d'Economia Política/Univ. Paris-VIII, Outubro 1983 (publié dans le Bulletin avant Coloque).

SEVA FLHO, A. O. "O Sonho da energia limpa e a sua ressaca – ou – as dívidas dos governos e cientistas para com a sociedade", In: **Anais do Seminário Nacional de História e Energia**. São Paulo: Depto. Patrimônio Histórico da Eletropaulo, vol II, 19 a 23 outubro 1986, pp 26-34.

SEVA FLHO, A. O. **No limite dos riscos e da dominação – A politização dos investimentos industriais de grande porte**. Campinas (SP), 1988 (Tese de Livre-Docência, Depto. de Política Científica e Tecnológica do Instituto de Geo-Ciências).

SEVA FLHO, A. O. "As obras na Volta Grande do Xingu: um trauma histórico provável?" In: SANTOS, L.; ANDRADE, L. (Orgs.). **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio/SP, São Paulo, 1988, pp. 26-44.

SEVA FLHO, A. O. "Frentes de obras: a indústria pesada contra os cidadãos?" In: **Anais do III Encontro nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional – ANPUR**. Águas de São Pedro (S.P.), maio 1989.

SEVA FLHO, A. O. "Quem inventa o pânico, que se explique, quem sofre a ameaça, que se organize (contribuição indignada para o debate sobre as tecnologias alternativas, no caso das grandes barragens)". In: VIANNA, A. (Org.). **Hidrelétricas, ecologia e progresso**. Rio de Janeiro: CEDI, 1990, pp. 11-20.

SEVA FLHO, A. O. “Intervenções e armadilhas de grande porte: um roteiro internacional dos dólares e seus argumentos e dos prejuízos dos cidadãos nas obras hidrelétricas”. In: **Revista Travessia**. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios – CEM, ano II, n. 6, jan-abr. 1990, pp. 5-11.

SEVA FLHO, A. O. “Ecologia ou Política no Xingu?” In: **Serie Documentos**, v. 4. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, Ciências Ambientais, junho 1990.

SEVA FLHO, A. O. “Inundar, carvoejar, acidificar. Notas sobre a produção de energia e o agravamento da questão social e ambiental no campo”. In: **Reforma Agrária**, Campinas, ano 20, n. 1/2/3, abr-dez 1990, pp. 31-35.

SEVA FLHO, A. O. “Como ficam o trabalho e a natureza? Notas para uma nova discussão sobre os projetos de Mineração”. In: LOPES, M.; e FIGUEIROA, S. (Orgs.). **O Conhecimento geológico na América Latina**. Campinas (SP): Instituto de Geociências da Unicamp, 1990.

SEVA FLHO, A. O. “Indústria pesada, energia e litorais degradados / sob risco no Brasil. In: **Anais Seminário interuniversitário “Questões ambientais litorâneas”**. GUNN, P. (Org.). São Paulo: FAU/USP, 1993, pp. 52-60.

SEVA FLHO, A. O. “Conhecimento crítico das mega – hidrelétricas: para avaliar de outro modo alterações naturais, transformações sociais e a destruição dos monumentos fluviais”. In: **Anais do II Encontro nacional da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade – ANPPAS**. São Paulo: Indaiatuba, SP, maio de 2004 (CD –Rom).

SCHMIDHEINY, S. (with the BCSD). “*Changing Course. A global business perspective of development and environment*”. In: **The MIT Press**, Cambridge, MA, 1992.

SOUZA, M. **A saída para o Pacífico**. Porto Velho (RO): Edição Sebrae/CNI/ Federação das Indústrias de Rondônia, 1994.

ZIMMERMAN, M. E. **Contesting Earth’s Future. Radical Ecology and Post modernity**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.

ORNELAS, R. “*La guerra del gás: quarenta y cinco días de resistencia y um triunfo popular*”, In: **Revista Chiapas**. Bs. Aires: Clacso/ Mexico: UNAM/IEI, n. 16, 2004, pp. 185-194.

GARCIA ORELLANA, A. (Org). **La “Guerra del agua” – Abril de 2000: la crisis de la política en Bolivia**. La Paz: Fundación PIEB, 2003.

ARSENIO OSWALDO SEVÁ FILHO

Doutor em Geografia Humana (Université Paris I, 1982)

Professor da Universidade Estadual de Campinas

Faculdade de Engenharia Mecânica

Departamento de Energia

Dezembro de 2007.

OCIDENTE



Redigimos esse texto na cidade de Rio Branco, no Estado do Acre, a capital mais ocidental do Brasil, situada na Região Norte. Contudo, para aproximar-nos tanto ao Ocidente quanto ao Norte globais sem ultrapassar a fronteira nacional, precisaríamos percorrer vários milhares de quilômetros em direção sul-oriental, até chegar ao Sudeste Metropolitano, centro nevrálgico do país. E depois, desde esse “embrião de uma futura *megalópole*”, onde “se localiza o maior parque industrial da América Latina”,¹ teríamos a opção de viajar por 8.000 km rumo a nordeste, para finalmente chegar à Europa, cuja cultura, conforme um livro para as escolas que chegou às nossas mãos, “é ocidental, baseada no alfabeto latino, nas religiões judaico-cristãs e na idéia de progresso ou desenvolvimento material”.²

Ou alternativamente, poderíamos ficar ainda dentro das fronteiras nacionais, e visitar o Sul, cuja cultura, segundo outro manual escolar, é “muito influenciada pelos hábitos e costumes dos imigrantes europeus”,³ o que acompanha as “maiores taxas de IDH (Índice de Desenvolvimento Humano)”⁴ do país. Aliás, vários guias turísticos online mostram que tanto o Sul quanto o Sudeste estão cheios de “cidades incríveis que vão fazer você se sentir na Europa sem precisar cruzar o oceano”.⁵ Pomerode (SC), aparentemente, “preserva até hoje o estilo germânico de ser”,⁶ enquanto “nem parece que Holambra fica em São Paulo”, já que “encanta a todos com sua variedade botânica, além da arquitetura e cultura inspiradas na Holanda”, e que, portanto, “é um lugar tranquilo para quem ama passear”.⁷

1 Moreira, Construindo o espaço brasileiro, 2000.

2 Vesentini e Vlach, Geografia Crítica, Vol. 4, 2001, p. 14.

3 Moreira, Construindo o espaço brasileiro, p. 178.

4 Moreira, Construindo o espaço brasileiro, p. 185.

5 Barbosa, 5 cidades brasileiras que parecem a Europa, 2015.

6 Barbosa, 5 cidades brasileiras que parecem a Europa, 2015.

7 Quanto Custa Viajar, 18 cidades no Brasil que se parecem com a Europa, 2016.

Em Gramado (RS), “considerada a Suíça do Brasil”, os motoristas são tão europeus que até “respeitam a faixa do pedestre”:⁸

A cidade de Gramado foi fundada por imigrantes alemães e italianos, por isso seus moradores são de pele branca e olhos azuis, eles estão muito ligados a suas tradições ancestrais, o que se observa em seus hábitos e pessoas muito religiosas. A aparência da cidade lembra-nos em algum lugar na Europa por sua arquitetura e paisagismo cuidado, o clima da cidade é agradável, mas no abrigo da noite é uma obrigação. O viajante [que] chega Gramado está impressionado com a quantidade de hortênsias [que] crescem em toda parte e [com] a limpeza da cidade[,] que seus moradores cuida[m] com muito cuidado.⁹

Qual morador de Rio Branco não seria encantado em afastar-se dos trancos e barrancos do Acre para visitar esses lugares tão “charmosos”,¹⁰ ordenados e tranquilos, povoados por gente “de pele branca e olhos azuis”, que cuidam tão bem da própria cidade?

Faz um tempo, nós viajamos sim para o sul, mas erramos a direção longitudinal: ao invés de virar a oriente para ficar dentro do Brasil, fomos direto para baixo, ultrapassamos a fronteira nacional e chegamos na cidade de La Paz, Bolívia, que apesar de ser situada a um grau de longitude mais a ocidente de Rio Branco, fica tão longe do Ocidente quanto a capital acreana. Só que ali em La Paz tinha um douto senhor que não estava tanto de acordo com isso, e tentava nos explicar que

*la idea de lo colonial e la idea de la descolonización deben plantearse en esta mirada sobre nos otros mismos, que en mi opinión nos incorpora en igualdad de condiciones con un mundo andino o mesoamericano e con un mundo occidental. Y si a mí me preguntaran si soy Occidente les respondería que sí, y si me preguntaran si soy andino les respondería que sí, y les respondería que soy una parte andino y una parte occidental, y les respondería que hay una superposición, no una mezcla en la lógica de tesis, antítesis y síntesis. Y probablemente, esa es una lectura no occidental de la realidad a la que nos debemos adscribir.*¹¹

Carlos Mesa Gisbert proferia essas palavras como acadêmico,

8 Gramado Canela, Gramado – A Suíça Brasileira, sem data.

9 Gramado Canela, Gramado – A Suíça Brasileira, sem data.

10 Quanto Custa Viajar, 18 cidades no Brasil que se parecem com a Europa, 2016.

11 Mesa Gisbert, Lengua e imagen: La construcción colonial de un nuevo imaginario, 2016.

na palestra de encerramento do Jalla 2016, na *Universidad Mayor de San Andrés*, a principal instituição de ensino superior da Bolívia. O que significa defender a própria ocidentalidade como algo inusitado desde um dos lugares mais ocidentais do mundo (pelo menos segundo a cartografia eurocêntrica *greenwichense* que coordena espacialmente as nossas existências)? Por que precisa insistir sobre a diferenciação entre o “andino” e o “mesoamericano” e o ocidental? A que serve a distinção entre “*superposición*” (sobreposição) e “*mescla*” (mistura)? E por que, enfim, concluir esta defesa da própria identidade ocidental marcando justamente a não-ocidentalidade da própria leitura?

Presidente do país entre 2003 e 2005, Mesa representa a Bolívia “hispanica” e “europeia” que se sente ameaçada pelo Estado Plurinacional da Constituição de 2009:

Si es verdad que este es un Estado Plurinacional, debemos reivindicar con el mismo derecho que se reivindican símbolos, tradiciones, lenguas, costumbres y cosmovisiones indígenas, aquellos que tienen un origen hispánico, europeo o universal. Tan legítima es la cruz andina como la cruz cristiana, tan legítimo es un tejido Potolo como el escudo de la ciudad de La Paz, tan legítimo es hablar castellano como hablar guaraní.¹²

Os dois trechos de Mesa exibem uma postura defensiva derivada da percepção latente de uma situação de perigo. O que no primeiro trecho é indicado como ocidental, e que reaparece no segundo trecho como hispânico, europeu – ou até universal –, é ameaçado pela hegemonia, aparentemente implacável, de todo o que é andino, mesoamericano e indígena. Nos dois trechos, o autor parece suplicar aos andinos hegemônicos para que não silenciem a parte ocidental/europeia/universal do país.

Já a partir dessas considerações é possível usar os trechos de Mesa para entender um pouco o que é o Ocidente global. Primeiramente, o Ocidente é um lugar que se auto-define a partir do medo do Outro. Voltando aos guias turísticos sobre o Sul/Sudeste do Brasil, será que a obsessão com a tranquilidade e a charmosidade dessas cidadezinhas que lembram a Europa serve exatamente para exorcizar o medo que os brasileiros têm da própria alteridade? Existe, obviamente, um desejo

12 Mesa Gisbert, ¿Cabemos Todos en el Estado Plurinacional?, 2014.

perverso de aproximar-se, tanto espacialmente quanto fenotipicamente, a essa galera com “características caucasianas”¹³ (ou não seria melhor dizer, “arianas”?) para se livrar das próprias identidades racializadas. Além disso, há um nexos bastante evidente entre a “pele branca e” os “olhos azuis”¹⁴ dos moradores de Gramado e o fato de respeitar “a faixa do pedestre”.¹⁵ Na mesma cidade de Gramado, a inserção das hortênsias, símbolo dessa cidade caracterizada por “ordem e beleza” (e portanto, “ordem e progresso”), em um contexto de “paisagismo cuidado” que “lembra-nos em algum lugar na Europa”,¹⁶ choca e luta simbolicamente contra a desordem e o atraso representados pelas palmeiras, as samambaias e as bromélias do Brasil tropical. As hortênsias tornam-se soldados mercenários que defendem, forçada e ridiculamente, as puras origens europeias dos moradores de Gramado, que talvez esqueceram das origens asiáticas e americanas¹⁷ dessas plantas.

Esta celebração da branquitude não significa que quem se auto-define “ocidental” e defende a própria ocidentalidade tenha necessariamente esquecido o legado de violências e genocídios do colonialismo europeu: Dussel, por exemplo, nos explica que essa violência, mais do que ser esquecida “é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício”.¹⁸ O mesmo Mesa fala sem reticência da violência absurda perpetrada contra os povos andinos pelos espanhóis.¹⁹ Então, o medo do Outro não é necessariamente conectado ao silenciamento das violências do dito Ocidente – talvez é o contrário, talvez quem se considera Ocidente teme justamente a vingança das populações e das identidades que o colonialismo europeu subjugou. Aqui seria talvez possível utilizar o trabalho de Glória Anzaldúa, que, desde o seu lugar de fala de chicana estadunidense, recorre ao conceito de *psique dupla*:

Individualmente, mas também enquanto uma entidade racial, precisamos verbalizar nossas necessidades. Precisamos dizer à sociedade branca: precisamos que vocês aceitem o fato

13 Soares, 8 sinais de que a região Sul é um pedaço da Europa dentro do Brasil, 2016.

14 Gramado Canela, Gramado – A Suíça Brasileira, sem data.

15 Gramado Canela, Gramado – A Suíça Brasileira, sem data.

16 Gramado Canela, Gramado – A Suíça Brasileira, sem data.

17 Cabré Fontseré e Recasens Pahí, *El cultivo de la Hortensia*, 1984, p. 7.

18 Dussel, *Europa, modernidade e eurocentrismo*, 2005, p. 30.

19 Mesa Gisbert, *Lengua e imagen: La construcción colonial de un nuevo imaginario*, 2016.

de que os/as chicanos/as são diferentes, que reconheçam a forma como nos negam e rejeitam. Precisamos que vocês admitam o fato de que nos viam como seres inferiores, que nos roubaram nossas terras, nossa humanidade, nosso amor-próprio. Precisamos que vocês nos compensem publicamente: que digam que, para compensar seus próprios defeitos, vocês lutam para terem poder sobre nós, vocês apagam nossa história e nossa experiência, porque lhes fazem sentir culpados – preferem esquecer seus atos de brutalidade. Que digam que se separam das minorias, que nos desconhecem, que suas consciências duplas separam partes de vocês, transferindo o lado ‘negativo’ para nós. (Onde há perseguição das minorias, há projeção de sombras. Onde há violência e guerra, há repressão da sombra.) Que digam que têm medo de nós, que, para se distanciarem de nós, usam máscaras de desprezo. Que admitam que o México é o seu outro, que ele existe na sombra desse país, que somos irrevogavelmente ligados a ele. Gringos, aceitem o duplo das suas psiques. Ao aceitarem de volta suas sombras coletivas, a divisão intracultural será cicatrizada. E finalmente, digam-nos o que precisam de nós.²⁰

A psique dupla mencionada por Anzaldúa é produzida não pelo esquecimento e sim pela remoção voluntária de um legado de violência e ódio que continua até o presente gerando alteridade e subjugação. Essa remoção cria uma “sombra” que Anzaldúa articula ulteriormente no conceito de “*shadow-beast*” (“besta da sombra”): “A mulher é o estranho, o outro. Ela é reconhecida como parte do pesadelo do homem, sua besta da sombra. A visão dela o manda para um frenesi de raiva e medo”.²¹ A besta da sombra é a mulher, e mais em geral é o Outro dominado que gera medo, o mesmo Outro que é voluntariamente escondido nos charmosos vilarejos de estilo bávaro do Sul e Sudeste do Brasil.

No caso, o medo do Outro não-ocidental é funcional à eliminação discursiva de qualquer possível amalgamação com ele. É justamente assim que poderíamos interpretar a preocupação de Mesa em esclarecer que os elementos andinos e ocidentais estão sobrepostos, e não mistura-

20 Anzaldúa, *La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência*, 2005.

21 Anzaldúa, *Borderlands / La frontera*, 1999, p. 39. (Tradução do inglês baseada no trabalho de Galindo e Milioli, *Alianças mestiças entre Gilles Deleuze & Felix Guattari, Donna Haraway e Glória Anzaldúa*, 2016)

dos, ou melhor, que os segundos tentam esconder e apagar os primeiros. Será que também o Ocidente global é extremamente preocupado em não se misturar com os corpos, os conhecimentos e as consciências racializadas do Outro? E o ato mesmo de sobrepor, de por algo em cima de algo, não contempla a criação duma hierarquia, uma hierarquia que ao contrário poderia dissolver-se, talvez, no ato mesmo da mistura?²² Não surpreende que Mesa, pelo menos durante a palestra que assistimos, evitou de falar de mestiçagem, pedindo que nós “*prescindamos por un minuto de la palabra ‘mestizo’, que puede generar equívocos e puede generar confrontación, e que de hecho genera confrontación*”.²³ Entretanto, essa postura aparece incrível sabendo que Mesa, em outros contextos, já defendeu a identidade mestiça dos bolivianos:

*Creo que la mayoría de los bolivianos nos sentimos y de hecho somos mestizos. El color de nuestra piel debe ser irrelevante en esa lectura. El mestizaje como concepto hace mucho tiempo que dejó de tener relación alguna con cuestiones de sangre o de raza. El discurso “plurinacional”, paradójicamente, ha fortalecido la adscripción al mestizaje y está despojando a este término de su connotación negativa. La vieja execración del mestizo como ejemplo del “peor resultado” de la vinculación del mundo indígena con el mundo europeo, tiene cada vez menos fuerza. Asumirse como boliviano con todo lo que ello conlleva culturalmente es un hecho más que una adscripción elaborada y consciente.*²⁴

Isso talvez pudesse ser explicado justamente por meio da noção de psique dupla mencionada antes a respeito do trabalho de Anzaldúa. Em geral, é fundamental chamar atenção na maneira em que o discurso do Ocidente é angustiado pelo desejo de afastar-se e distinguir-se idealmente de si mesmo no próprio ato de se auto-afirmar. O Ocidente, na sua busca constante de pureza espiritual e superioridade moral, quer contemplar e abranger possibilidades que aparentemente não fazem parte da sua suposta materialidade. Isso faz parte também de um desejo antropofágico nunca apagado, onde o Outro, após ter sido privado tanto da sua faculdade de gerar medo quanto da sua possibilidade de ameaçar a pureza do Ocidente por meio da amalgamação, torna-se troféu colonial, preciosismo

22 Agradecemos o amigo e colega Jorge Neto de Andrade Nobre para essa última observação.

23 Mesa Gisbert, *Lengua e imagen: La construcción colonial de un nuevo imaginario*, 2016.

24 Mesa Gisbert e Zelaya, *Defensa del Mestizaje en la Era Plurinacional*, 2013.

que serve para “tornar mais atraente a própria elaboração esteticística do material”.²⁵ Mesa adopera exatamente esse estratagema discursivo quando conclui a sua fala declarando que a teoria da sobreposição é talvez uma “leitura não-ocidental”²⁶ das questões que ele analisa. Após ter declarado orgulhosamente a própria ocidentalidade, então, Mesa retrata, mas só aparente e superficialmente. Na verdade ele está ostentando a superioridade moral que vem junta com o discurso da pertença ao Ocidente:²⁷ já que tornou-se ocidental, agora ele pode dar mão da própria ocidentalidade e explorar opções não-ocidentais – exatamente como os nova-iorquinos que fazem capoeira e os londrinos que comem *curry*.

Finalmente, é importante articular o obvio, esclarecendo novamente que o Ocidente (tanto quanto o Norte) não é uma categoria espacial, já que o Ocidente aclamado por Mesa é situado vários milhares de quilômetros a oriente da Bolívia. Outra pensadora boliviana, Silvia Rivera Cusicanqui, falando da dita “episteme ocidental”, articula excelentemente essa contradição:

*La otra gran episteme, que yo no le llamo occidental, porque lamentablemente Europa está en el oriente del nuestro continente... Geográficamente, Europa está en el oriente, y se decimos occidental estamos siendo apéndices de Europa, y no somos. Está bien que los gringos norteamericanos dicán Occidente, pero nosotros no necesitamos.*²⁸

A respeito disso, Stuart Hall tinha esclarecido há muito tempo que “as nossas ideias de ‘Oriente’ e ‘Ocidente’ nunca foram livres do mito e da fantasia, e até hoje não são primariamente ideias sobre lugar e geografia”.²⁹

Analogamente, o politólogo italiano Manlio Graziano chega a declarar que “o Ocidente não existe”,³⁰ e se pergunta:

Por que, então, quando fala-se de “Ocidente”, todos parecem saber exatamente do que se trata, mas no momento

25 Nono, *Presenza storica nella musica d'oggi*, 2007 [1959], p. 152. Tradução do italiano pelos autores.

26 Mesa Gisbert, *Lengua e imagen: La construcción colonial de un nuevo imaginario*, 2016.

27 Hall, *The West and the Rest: Discourse and Power*, 1996, p. 186.

28 Rivera Cusicanqui, *Reflexões sobre sociologia da imagem*, 2016.

29 Hall, *The West and the Rest: Discourse and Power*, 1996, p. 185. Tradução do inglês pelos autores.

30 Graziano, *L'Occidente non esiste*, 2016, p. 21. Tradução do italiano pelos autores.

de raspar a superfície da ideologia percebemos que não tem nada de baixo? A resposta é relativamente simples: porque serve para simplificar uma situação muito mais complexa e dar uma aparência de realidade a um mito geopolítico – o mito, no caso, da unidade do “mundo ocidental”³¹

Graziano tem um argumento válido, e nós concordamos sem dúvida com a ideia que o Ocidente seja uma construção discursiva que obedece a determinados objetivos geopolíticos. Mas será verdade o que diz Graziano a respeito do fato que “todos parecem saber exatamente do que se trata”?

Para responder a essa pergunta, é útil voltar ao Brasil. A grande maioria das/os brasileiras/os se auto-define, sem dúvida, ocidental. Ao contrário, a maioria das caracterizações do Ocidente, excluem tanto o Brasil quanto a América Latina.³² Isso perturba profundamente as/os brasileiras/os que de repente percebem de não serem geralmente consideradas/os ocidentais. Em relatar a própria experiência como professor universitário nos EUA, o escritor Alex Castro articula justamente esse choque:

A universidade, para evitar que as pessoas alunas ficassem muito bitoladas em sua visão de mundo, exigia que todas cumprissem pelo menos quatro créditos de “Cultura Não-Occidental”. Para a surpresa e o horror de todas as pessoas brasileiras para quem contei isso, as disciplinas que eu ensinava sobre literatura brasileira supriam esse requisito curricular. [...] Para muitas pessoas brasileiras, essa minha revelação é um verdadeiro soco no estômago. Quase todas ficam surpresas, se sentem agredidas, menosprezadas, humilhadas.³³

Castro mostra que esse choque é recíproco, quando comunica aos seus alunos norte-americanos que os brasileiros se acham ocidentais:

Outra grande surpresa [para os alunos] foi quando revelei que todas as pessoas brasileiras que conheço se consideram autoevidentemente ocidentais. Que nunca passou por suas cabeças não serem de um país e de uma cultura ocidental. Que ficam chocadas e ofendidas ao perceberem que não são

31 Graziano, *L'Occidente non esiste*, 2016, p. 21. Tradução do italiano pelos autores.

32 Cf. por exemplo, Hall, *The West and the Rest: Discourse and Power*, 1996, p. 185. Cf. também Graziano, *L'Occidente non esiste*, 2016, p. 25

33 Castro, *Brasil, país ocidental?*, 2014.

vistas como ocidentais justamente pelos países e culturas que mais respeitam.³⁴

Os relatos de Castro exemplificam bem um dos aspetos mais importantes do discurso do Ocidente, ou seja, o fato de criar, definir, normatizar e constituir percepções e desejos compartilhados globalmente, e ao mesmo tempo excluir a maioria daquelas/es que foram assim encorajadas/os ou induzidas/os a identificar-se com o Ocidente.³⁵ Talvez Graziano tem razão quando diz que todas/os parecem saber do que se trata quando se fala de Ocidente, porém é também verdade que cada um/a tem visões diferentes quanto aos limites físicos dessa entidade discursiva.

Acabamos de evidenciar a psique dupla das/os brasileiras/os, suspensas/os entre a convicção/desejo de fazer parte do clube privilegiado dos povos ocidentais e o traumático descobrimento da própria não-ocidentalidade.³⁶ Entretanto, nós, autores desse verbete, não queremos sugerir que, enquanto sujeitos nascidos dentro do espaço europeu, somos livres dessa psique dupla: ao contrário, o discurso do Ocidente gera graus de exclusão (ou de inclusão condicional) também sobre as terras onde nascemos. Assim, exatamente como o Brasil e a América Latina, as regiões da Europa meridional e oriental são sim orgulhosas da própria identidade ocidental, mas não são sempre reconhecidas como tais. Nem parece tão óbvia a inclusão no Ocidente da Grécia, considerada a origem da cultura ocidental. O jornalista David Patrikarakos argumenta que

A história moderna [da Grécia] nem é Ocidental. [...] A Grécia foi parte do Império Otomano desde a metade do século XV até ganhar a independência em 1830, portanto nunca passou para os processos históricos que definiram o Ocidente, como o Renascimento e o Iluminismo.³⁷

O mesmo discurso aplica-se à Espanha e ao Portugal. Quanto à Itália, país onde nós, autores desse texto, nascemos, aí a divisão interna entre Norte e Sul é também uma fronteira entre Ocidente e Não-Ocidente. Em 1954, o ilustre político siciliano Ugo La Malfa escrevia as seguintes palavras sobre o *Mezzogiorno* (Sul da Itália):

O *Mezzogiorno* participou no processo de formação cívica

34 Castro, Brasil, país ocidental?, 2014.

35 Cf. também Chacra, De NY a Brasília — O Ocidente não considera o Brasil Ocidental, 2011. Bem assim, cf. Anauate, Quando descobri que não era ocidental, 2012.

36 Cf. também Fanon, Pele negra, máscaras brancas, 2008, pp. 127-132.

37 Patrikarakos, The Greeks are not 'Western', 2015. Tradução do inglês pelos autores.

e cultural da Europa ocidental, embora hoje não beneficie das condições econômicas e sociais, morais e culturais, dessa área mais vasta. [...] Ele é o Ocidente sem as condições econômicas, sociais e culturais que caracterizam o Ocidente. Ele não é um Oriente ocidentalizado: é um Ocidente orientalizado.³⁸

Essas palavras, formuladas quase um quarto de século antes da saída do livro *Orientalismo*, de Edward Said, naturalizam a distinção “velha de séculos” entre Ocidente e Oriente, que “carrega, sob rótulos muito abrangentes, todas as variações possíveis da pluralidade humana, reduzindo-a no processo a uma ou duas abstrações coletivas terminais”.³⁹ Porém, no discurso de La Malfa é ainda mais interessante a identificação de um jeito “moral” de ser Ocidente, de uma altura ética que o *Mezzogiorno* italiano não consegue alcançar. Sem dúvida, esse discurso pode ser extenso às outras periferias que mencionamos nesse verbete, e até àquelas que não mencionamos. Mas em uma cultura eurocêntrica saturada de imperativos categóricos kantianos,⁴⁰ se o jeito de ser Ocidente é moral, então ele é um também um obrigo improrrogável.

O que significa isso? Significa que desejar de ser Ocidente, identificar-se com o Ocidente, não é só implorar para “entrar no clubinho mais *cool* do bairro”,⁴¹ mas também e sobretudo tentar cumprir com o que se espera de nós. Apelos a defender o Ocidente povoam a mídia das periferias globais: nos falam que “devemos ver [...] que o alvo [dos inimigos do Ocidente] não é só [o Norte] América, mas é também esse nosso conjunto de valores e esse nosso sistema de vida, feito de liberdade, direitos, instituições, controles, regras, parlamentos, direitos”;⁴² nos persuadem que “esta é uma linha da frente da batalha pela civilização que somos”;⁴³ nos perguntam se o novo presidente dos EUA “terá forças para defender o Ocidente livre?”⁴⁴ e depois prometem que o novo presidente da França “em muito ajudará a revitalizar o combalido conceito de Ocidente”.⁴⁵

Por um lado, somos continuamente mobilizados para comba-

38 La Malfa, *Mezzogiorno nell'Occidente*, 1954. Tradução do italiano pelos autores.

39 Said, *Orientalismo*, 1996 [1978], p. 163.

40 Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2007 [1785], p. 50.

41 Castro, *Brasil, país ocidental?*, 2014.

42 Mauro, *L'Occidente da difendere*, 2014.

43 Fernandes, *Hoje somos todos Charlie Hebdo*, 2015.

44 Klinkartz, *Opinião: Muito mais do que “goodbye Merkel*, 2006.

45 Troyjo, *Macron mostra que declínio do Ocidente não é inevitável*, 2017.

ter as guerras (simbólicas, políticas, ou até concretas) desse dito Ocidente, e por outro lado somos continuamente excluídos da superioridade moral que parece caracterizar quem consegue caber dentro dele. Se identificar como Ocidente nas periferias envolve tanto a ostentação de ocidentalidade exibida por Carlos Mesa durante o Jalla, quanto a constatação humilhante das/os brasileiras/os de não ser percebidas/os como ocidentais, quanto, enfim, a tomada de consciência de Ugo La Malfa de que o *Mezzogiorno* não alcançaria o imaginário nível moral do Ocidente, embora tenha simbolicamente contribuído à hipotética formação dessa suposta entidade.

Voltamos agora a Rio Branco, cidade onde moramos e comunidade da qual fazemos parte, embora como estrangeiros. Aqui no Acre, somos presos pelo discurso perverso do Ocidente? Sem dúvida somos presos sim, por exemplo, quando lamenta-se que um dos preconceitos mais difusos sobre o Acre é exatamente que aqui “só tem índio”.⁴⁶ Talvez, esse discurso soa ofensivo justamente porque desejamos demonstrar que já conseguimos exterminar a maioria dos povos indígenas que moravam aqui? E será que isso aproxima moralmente o Acre ao dito Ocidente?

Será que o mesmo discurso se aplica à nossa relação com as duas fronteiras internacionais que caracterizam esse Estado? No (localmente) famigerado Blog do Altino Machado, por exemplo, o “ativista em direitos humanos” Valdeci Nicácio Lima propõe “que nós, cidadãos acreanos, façamos um boicote de pelo menos um mês a todo e qualquer produto da Bolívia”:⁴⁷

Não se trata de racismo ou xenofobia, mas, sinceramente, está na hora de fazermos alguma coisa para demonstrar que paciência tem limite. É sabido que mesmo com todas essas benesses que o Brasil concede ao povo boliviano, nós só recebemos em troca cocaína, armas, produtos piratas, imigrantes ilegais com bugigangas, comércio ilegal e criminosos. [...] A Zona Franca de Cobija que vive exclusivamente do nosso dinheiro só nos oferece produtos de qualidade duvidosa e com preços que ultimamente não são compensadores. [...] Que nenhum acreano cruze a fronteira de Brasília ou Epi-

46 Silva, Llanco, e Rosa, Símbolos da cultura acreana como artigo de mercado no centro comercial da cidade de Rio Branco, Acre, 2014.

47 Lima, Boicote acreano contra bolivianos, 2012.

taciolândia para exercer qualquer atividade que gere lucro aos bolivianos.⁴⁸

Interessantemente, trata-se das/os mesmas/os bolivianas/os que Mesa declara orgulhosamente parte do Ocidente. Já só esse texto de Lima, redigido a partir da raiva do autor contra a suposta disparidade de tratamentos entre os presos brasileiros no Pando e os presos bolivianos no Acre, é suficiente para concluir que o Acre internalizou perfeitamente a maneira do Ocidente de culpar o Outro. Especialmente após ter roubado e violentado as terras desse mesmo Outro. Após ter inventado a própria identidade justamente a partir da derrota e do sangue desse mesmo Outro.⁴⁹

A expressão de ódio anti-boliviano de Lima não é um fato isolado. Encontra-se continuamente no Acre. O motorista que nos levou para Cobija/Brasileia a primeira vez, por exemplo, desaconselhava de comer e dormir do lado boliviano, já que ele achava aquele lugar “feio e sujo”.⁵⁰ Várias/os nossas/os conhecidas/os, originárias/os dos municípios de fronteira (Epitaciolândia e Brasileia), nos falaram que foram poucas vezes daquele outro lado, já que não queriam “se misturar”⁵¹ com os bolivianos.

Falamos de indígenas e de bolivianas/os sem nem falar do tratamento aqui reservado a peruanas/os, haitianas/os, senegaleses, afegãos/os, etc. Afinal das contas, sim, o Acre passou a prova “moral” da pertença ao Ocidente, enquanto reproduz o mesmo imperativo categórico ocidental de criar e confinar sujeitos e coletividades alheias, a ser inicialmente pilhadas e depois injuriadas e marginalizadas. Quanto a ser internacionalmente reconhecido como Ocidente, infelizmente para o Acre é já difícil ser seriamente contemplado nacionalmente como parte do Brasil, já que outro preconceito difuso sobre a região diz que “o Acre não existe”.

O Ocidente, em conclusão, é um paradigma de opressão que define e orienta desejos e deveres, enquanto cria inúmeras e enormes periferias, e as mobiliza contra o Outro. Não queremos aceitar o conceito de Ocidente, mas também não é suficiente declarar, como faz Manlio

48 Lima, Boicote acreano contra bolivianos, 2012.

49 Souza e Messina, Narrativas Contenciosas na Fronteira das Amazônia Boliviana e Brasileira, 2016.

50 Anônimo, conversa pessoal com os autores, 2015.

51 Anônimo, conversa pessoal com os autores, 2016.

Graziano, que o Ocidente não existe,⁵² já que o Ocidente existe e que a sua existência traz consigo numerosos prejuízos. Precisamos domesticar e neutralizar simbolicamente o Ocidente, impedir que ele exerça poder sobre nós. As opções mais radicais que conhecemos, como o “desencadeamento epistêmico” de Walter Mignolo e Anibal Quijano,⁵³ ou o “prazer canibal” de Larissa Pelúcio em fagocitar pensamentos europeus e norte-americanos e reinventá-los a partir da “nossa experiência marginal” de “cu do mundo”,⁵⁴ nos inspiram e motivam, mas neles percebemos uma vontade de manter um diálogo, uma troca com esse colosso ocidental.

Antes de tentar estabelecer esse diálogo, e antes de nos desencadear e de fagocitar o Ocidente, precisamos desagregá-lo, fragmentá-lo simbolicamente. Somente a partir dos seus pedaços, das suas migalhas desvinculadas dessa ambição de normatizar e impor desejos e obrigações, confinar, policiar, domesticar e *assepsiar* o Outro, poderemos começar um diálogo que seja verdadeiramente decolonial.

Referências

- ANAUATE, G. Quando descobri que não era ocidental. In **Revista Época**, 8/12/2012. Disponível em: <https://goo.gl/A6t6HO>
- ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. In **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: UFSC, v.13, n.3, 2005, pp. 704-719.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands: The new mestiza / La frontera**. 2. ed., San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- BARBOSA, D. 5 cidades brasileiras que parecem a Europa. In **Exame.com**. 15/11/2015. Disponível em: <https://goo.gl/AHZlzn>
- CABRÉ FONTESERÉ, A.; RECASENS PAHÍ, L. El cultivo de la hortênsia (II parte). In **Horticultura**. n.17, 1984, pp.47-54.
- CASTRO, A. Brasil, país ocidental? In **Papo de Homem**. 19/07/2014. Disponível em: <https://goo.gl/r6hGMh>
- CHACRA, G. De NY a Brasília – O Ocidente não considera o Brasil Ocidental. In **Estadão**, 20/06/2011. Disponível em: <https://goo.gl/vgwi4M>
- DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 25-34.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, J. M. Hoje somos todos Charlie Hebdo. In **Observador**, 7/01/2015. Disponível em: <https://goo.gl/NgdKRN>

52 Graziano, L'Occidente non esiste, 2016.

53 Quijano *apud* Mignolo, Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, 2008, pp. 287-288.

54 Pelúcio, Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?, 2014.

GALINDO, D.; MILIOLI, D. Alianças mestiças entre Gilles Deleuze & Felix Guattari, Donna Haraway e Glória Anzaldúa. In LEMOS, F. [et al]. (Orgs.). **Criações transversais com Gilles Deleuze: artes, saberes e política**. Curitiba (PR): Editora CRV, 2016, pp. 75-86.

GRAMADO CANELA Gramado – A Suíça Brasileira. In **Gramado Canela**. sem data. Disponível em: <https://goo.gl/ZroGsU>

GRAZIANO, M., L'Occidente non esiste. In **Gnosis: Rivista italiana di intelligence**, n. 4, 2016, pp. 21-31.

HALL, S. The West and the Rest: Discourse and power. In: HALL, S. [et al] (Orgs.). **Modernity: An Introduction to Modern Societies**, 1996, pp. 184-227.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

KLINKARTZ, S. Opinião: Muito mais do que “goodbye Merkel. In **Deutsche Welle** (edição em português). 17/11/2006. Disponível em: <http://p.dw.com/p/2SrYR>

LA MALFA, U. Mezzogiorno nell'Occidente. In **Nord e Sud**, n. 1, 1954. Disponível em: <https://goo.gl/n7NFU0>.

LIMA, V. N. Boicote acreano contra bolivianos. In **Blog do Altino Machado**, 28/04/2012. Disponível em: <https://goo.gl/c5fkAr>

MAURO, E. L'Occidente da difendere. In **La Repubblica**, 05/09/2014. Disponível em: <https://goo.gl/jqBQ1K>

MESA GISBERT, C. D. Lengua e imagen: La construcción colonial de un nuevo imaginario, Conferência Magistral, **XII Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana**. La Paz, 2016.

MESA GISBERT, C. D. ¿Cabemos Todos en el Estado Plurinacional? In **Carlos D. Mesa Gisbert**. 27/02/2014. Disponível em: <https://goo.gl/xDzTHU>

MESA GISBERT, C. D.; ZELAYA, M. Defensa del Mestizaje en la Era Plurinacional. In **Ideas (Pagina Sete)**. 19/05/2013. Disponível em: <https://goo.gl/LGfCKn>.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, 2008, pp. 287-324.

MOREIRA, I. **Construindo o espaço brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, v. 2, 2000.

NONO, L. Presenza storica nella musica d'oggi, [1959], In NONO, L. **La nostalgia del Futuro: Scritti Scelti 1948-1986**. Milão, Il Saggiatore, 2007, pp. 147-154.

PATRIKARAKOS, D., The Greeks are not 'Western'. In **Politico**. 22/04/2015. Disponível em: <https://goo.gl/FvT5Vy>

PELÚCIO, L. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? In **Revista Periódicus**, v. 1, n. 1, 2014, pp. 68-91.

QUANTO CUSTA VIAJAR. 18 cidades no Brasil que se parecem com a Europa. In **Quanto Custa Viajar**. 19/09/2016. Disponível em: <https://goo.gl/Sq6Sym>.

RIVERA CUSICANQUI, S. Reflexões sobre sociologia da imagem, Palestra, **Festival Internacional Pachamama**, Rio Branco, 21/11/2016.

SAID, E.W. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, A.V. C. d.; LLANCO, M. C.; ROSA, H. C. Símbolos da cultura acreana como artigo de mercado no centro comercial da cidade de Rio Branco, Acre. In **South American Journal of Basic Education, Technical and Technological**, v. 1, n. 1, 2014, pp. 167-175.

SOARES, S. 8 sinais de que a região Sul é um pedaço da Europa dentro do Brasil. In **Ultra Curioso**. 30/05/2016. Disponível em: <https://goo.gl/T7el3>.

SOUZA, J. A.; MESSINA, M. Narrativas Contenciosas na Fronteira das Amazônia Boliviana e Brasileira, Comunicação, **XII Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana**. La Paz, 2016.

TROYJO, M. Macron mostra que declínio do Ocidente não é inevitável. In **Folha de S. Paulo**. 2017. Disponível em: <https://goo.gl/pp6kYC>.

VESENTINI, J.W.; VLACH, V. **Geografia Crítica**, São Paulo: Editora Ática, Vol. 4, 2001.

MARCELLO MESSINA

Doutor em Composição Musical (University of Leeds, 2013)
Bolsista PNPd e Professor Colaborador
Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade
Universidade Federal do Acre

TERESA DI SOMMA

Mestre em Línguas e Literaturas Modernas
(Università degli Studi di Torino, 2009)
Mestranda em Letras: Linguagem e Identidade
Universidade Federal do Acre

REAFRICANIZAÇÃO¹

Pode-se afirmar que Rio Branco, no estado do Acre, é uma cidade multicultural, com várias religiosidades convivendo no mesmo espaço. Concentrar em uma mesma localidade várias tradições religiosas que, aparentemente², convivem em harmonia é, até certo ponto, raro. Entre essas religiosidades destacamos, nesse trabalho, o candomblé como ambiente de culto aos Orixás, Inquices ou Voduns, concentrando as ações dos adeptos em uma cosmologia afro-brasileira. Os filiados aos terreiros de candomblé rio-branquense, seguindo uma tradição religiosa que está presente nos quatro cantos do Brasil, vivem em torno de narrativas que se configuram como eventos históricos, mitos e lendas. Nessas histórias, África e Brasil se confundem, tornando-se ambientes guiados pelas forças da natureza.

No candomblé, histórias reais e não-reais se interconectam, diluindo-se em uma tradição sociocultural, cuja remissão ao processo que, atualmente, chamamos de reafricanização³ é constante. A reafricanização consiste em construir/desenvolver, no espaço ritualístico, um ambiente africano – negando-se até certo ponto a influência cosmológica de outras religiões ligadas ao catolicismo ou às práticas ritualísticas de povos indígenas – para se cultivar tradições que fazem alusão à influência africana trazida pelos negros.

As narrativas construídas em torno do candomblé se consoli-

1 Este ensaio é oriundo das reflexões que os autores desenvolveram na pesquisa “Aspectos linguísticos em terreiros de candomblé em Rio Branco-AC” desenvolvida no grupo de pesquisa “Estudo das línguas do/no Acre: Múltiplos Olhares” da UFAC.

2 Volta e meia, nas entrevistas para o desenvolvimento da pesquisa que deu origem a este ensaio, os pais-de-santo relatam casos de intolerância junto às práticas religiosas afro-brasileiras, oriundos, principalmente, de adeptos de religiões cristãs. A intolerância de cristãos frente às religiões afro-brasileiras no Acre é discutida na dissertação “Terreiros de candomblé na Amazônia acreana: lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades”, de Italva Silva (2009).

3 Capone, A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil, 2009, p. 302.

dam, não muito diferentemente de outras religiões, de símbolos sagrados para “sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem”⁴.

Para Clifford Gueertz, a prática religiosa ou qualquer crença sobre o divino está baseada no entendimento que um determinado grupo tem sobre a vida, ou seja, a visão que esse grupo tem do mundo, criando-se um ethos. Ethos é o sistema de atitudes emocionais que comanda o valor conferido pela comunidade a uma variedade de satisfações ou insatisfações que os contextos da vida podem oferecer. Ao longo da tradição religiosa, essa visão de mundo grupal solidifica o ethos, por se ampliar, atingindo outras pessoas, cuja imagem do estado das coisas real, verdadeira “para acomodar tal tipo de vida” é cultivada. Nesse sentido, entrar no mundo de uma determinada religião para estudá-la, seja em qual aspecto for, é tentar entender – nem que seja em poucas nuances – uma compreensão de mundo, de vida e, obviamente, do divino seguido por um grupo, especificamente um grupo étnico⁵.

Entendemos que essa visão de mundo é construída, desenvolvida e estabilizada (ou estabilidade provisória) pela linguagem, ou, particularmente, por atos de fala. Assim, o que nos propomos a fazer, neste ensaio, está ligado também – nem que seja preliminarmente – a uma experiência pessoal, enquanto membros de um terreiro de candomblé que, indubitavelmente, corrobora uma visão particular de mundo comungada por um grupo étnico. Logo, nos primeiros contatos com o candomblé, muitas inquietações surgiram. Em 2010, quando nos deparamos com um terreiro de candomblé, contendo características de fala próprias que até certo ponto se diferenciavam de outros grupos religiosos ou não – singularidades no léxico e construções lexicais com significados variados – percebemos que estávamos diante de um campo de estudo altamente interessante e pouco estudado pelas ciências sociais e, particularmente, pela linguística. Assim, nos perguntamos, a princípio, como a língua portuguesa vernacular e as chamadas língua-de-santo e língua-do-povo-santo⁶ se relacionam com o

4 Gueertz, A interpretação das culturas, 1989, p. 67.

5 Barth, Grupos étnicos e suas fronteiras, 2011, p. 56.

6 Língua-de-santo é um repertório linguístico, puramente ritualístico, composto por vestígios de

processo de reafricanização em dois terreiros de candomblé situados em Rio Branco: o Ilê Axé Sesilê e o Ilê Axé Oxum Apará.

Nesse sentido, compreendemos a necessidade de um olhar mais profundo para as características etnolinguísticas dos dois terreiros mencionados, sem desvinculá-los, obviamente, do candomblé de forma geral, haja vista que é de fundamental importância classificar o candomblé acreano como resultado do candomblé que é desenvolvido no Brasil, mesmo que seja uma classificação que necessita periodicamente de ser revista. Partiremos da perspectiva de que o candomblé desenvolvido em Rio Branco apresenta algumas características que se assemelham a outros candomblés existentes no Brasil, mas que tem suas características próprias⁷.

Algumas considerações sobre os terreiros de candomblé no Acre: o Ilê Axé Sesilê

O Ilê Axé Sesilê, cujo significado é “A casa do ninho de pombo de Oxalá”, está localizado no km 25 da rodovia Transaccreana, ramal São Luís, Rio Branco-AC. É coordenado pela ialorixá⁸ Laura Santiago Barcellos⁹, a mãe Laura d’Olissa. No Acre, ela também era conhecida como mãe Laura de Oxalá¹⁰. Ela relatou que quando chegou à capital acreana, por volta dos anos 70, só existia um terreiro, dirigido por mãe Maria Elisa d’Obá, pertencente à nação Angola. Após a consolidação desse terreiro

línguas africanas que sofreram influência do português dos integrantes do terreiro. Língua-do-povo-de-santo é a variedade do português falada nos terreiros de candomblé. Devido às características etnolinguísticas dos terreiros de candomblé, que, aqui, compreendemos como comunidades de fala, os falares desenvolvidos nesses espaços apresentam aspectos diferenciadores em relação à variedade do português falada por pessoas que não são ou não frequentam os espaços de terreiro.

7 Para mais informações sobre as características etnolinguísticas em terreiros de candomblé no Acre, cf. a dissertação de Océlio Lima de Oliveira “Entre colofé e motumbá: a relação dos prováveis vestígios de línguas africanas com o português vernacular brasileiro em terreiros de candomblé de Rio Branco-AC”, defendida na UNIR, e o artigo “Considerações fonético-fonológicas preliminares da ‘Língua-de-santo’ e da ‘Língua-da-gente-santo’ em terreiros de candomblé de Rio Branco-AC” de Océlio Lima de Oliveira, Catherine Bárbara Kempf e Shelton Lima de Souza.

8 O mesmo que mãe-de-santo.

9 As entrevistas com Mãe Laura aconteceram nos anos de 2010 a 2013. Em 2014, ela faleceu. Atualmente, o terreiro está sendo administrado por seu irmão-de-santo Naldo de Oxalufã que, por meio de vários elementos próprios do candomblé, está resguardando a memória de Mãe Laura.

10 O candomblé é dividido em nações. Entre as mais conhecidas estão Quetu, Jeje e Angola. Para mais informações sobre as nações do candomblé acreano, cf. o artigo, dos autores deste ensaio, intitulado “A relação entre língua, nação e identidade no candomblé acreano”. Lissa ou Olissa é o Vodum o qual mãe Laura foi iniciada. Alguns adeptos do candomblé, no Acre, a conheciam, também, por mãe Laura d’Oxalá. Oxalá é o Orixá que, em uma comparação grosseira e sem entrar em muitos detalhes que fogem a este trabalho, tem relação com o Vodum Olissa.

como, até então, o único de candomblé em Rio Branco¹¹, instalou-se na cidade o babalorixá João d'Ogum, que era acreano, mas morava no Rio de Janeiro, onde foi iniciado por pai Dirceu D'Oxalá na nação Jeje-Mahi. Na década de 70, mãe Laura é então iniciada no candomblé:

Eu era da Umbanda e, com 8 anos de idade, já recebia a minha preta-velha vovó Joaquina. Mas, eu sabia que eu não era de Umbanda, então, quando me mudei pra Rio Branco, comecei a frequentar o único terreiro de candomblé da cidade mãe Maria Elisa D'Obá. Mãe Maria Elisa jogou os búzios pra mim e me disse que eu era de Xangô, mas eu não sentia nada quando tocava pra esse santo. Então, foi quando o pai João chegou na cidade e fui jogar búzios com ele. Quando ele viu nos búzios que eu era de Oxalá, eu 'virei' no santo na hora, recebi Oxalá nos pés dele. Foi aí que ele me passou o que tinha de comprar pra feitura e fiz o santo com ele.

Mãe Laura nasceu em 6 de janeiro de 1938, em Rio do Sul, Santa Catarina. Veio para o Acre, juntamente com seu marido e um filho pequeno. Ao longo desses anos, estudou, concluiu o Ensino Médio, sendo aprovada em dois concursos públicos: o da Câmara Municipal de Rio Branco e o da Assembleia Legislativa do estado do Acre, permanecendo, nesse último, por cerca de 35 anos até a aposentadoria. Em 2010, recebeu o título de cidadã acreana honorária. Paralelamente ao seu trabalho na Assembleia Legislativa, mãe Laura exercia suas funções de mãe-de-santo e se refere a isso com orgulho: “Em um certo dia, deixei dois iaôs recolhidos no roncó e fui trabalhar. Deixei o meu pai-de-santo [João D'Ogum], cuidando deles... Naquela época, a vida não era fácil, mas eu tinha de fazer as coisas que meu santo ordenava”.

Além de mãe Maria Elisa e pai João que estavam iniciando o candomblé na cidade, pai Hilton de Ogum, da cidade de Porto Velho-RO, também iniciou outras pessoas na religião em Rio Branco. Pai Hilton D'Ogum, falecido em 2012, é considerado um dos mais importantes babalorixás da região e contribuiu, juntamente com os demais líderes citados, com a formação do candomblé riobranquense.

Antes de seu falecimento, em 2014, mãe Laura completou quarenta anos de “santo feito” e era, entre as ialorixás no Acre, a mais

11 Não há estudos sobre os primeiros candomblés no Acre. Assim, especula-se que o de Mãe Maria Elisa seja o primeiro do estado.

antiga com casa-de-santo aberta. Mãe Laura afirmava que as suas raízes do camdomblé são oriundas de Cachoeira e São Félix na Bahia, do Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê. Durante todo esse tempo de iniciada, “correu gira” (andou) em busca de “fundamentos” (segredos). A ialorixá relata ainda sobre a dificuldade em adquirir os materiais necessários para sua feitura na época de sua iniciação, tendo de buscar tudo no Rio de Janeiro. Como foi dito anteriormente, mãe Laura, antes de ser do camdomblé, era da umbanda e a mudança não foi fácil, pois já estava acostumada e já tinha seus guias de incorporação:

Antes eu era da Umbanda, eu nasci na Umbanda, com sete anos eu entrei na Umbanda e depois fui pro camdomblé, mas quem já veio da Umbanda não tem mais jeito, tem seus ‘cabocos’, tem seus preto-velhos, eu pelo menos, meu pai de santo nunca pôde tirar da minha cabeça, já fazia muitos anos, não tinha mais jeito...

Mãe Laura ainda era criança quando teve suas primeiras experiências com entidades, consideradas por ela, da umbanda: aos sete anos, recebeu seu Caboclo Pena Verde e, a partir daí, começou a trabalhar com seus guias auxiliada pelos tios paternos, já que os pais não sabiam como lidar com a situação e eram contra o desenvolvimento de sua mediunidade

Conforme as memórias da ialorixá, seu pai-de-santo, Pai João, fez vários “barcos” (conjunto de iniciados) em Rio Branco, mas após, sua morte, o terreiro foi desativado. Após a morte de pai João, mãe Laura inaugurou seu próprio barracão dedicado a Oxaguiã (Olissa na tradição Jeje-Mahi).

O Ilê Axé Oxum Apará

O Ilê Axé Oxum Apará é dirigido por Adélio Jorge Pereira da Silva, que foi iniciado no camdomblé em 1977, em Manaus-AM, por Jair de Ogum na casa de Maria José de Xangô. Veio para o Acre em 1990, fundando seu terreiro na rua Santa Terezinha, 146, bairro da Conquista, Rio Branco-AC, onde está até hoje. Pai Adélio d’Oxum, em seu depoimento oral, afirmou que, após sua chegada no Acre, deu “obrigação” com pai Ribamar de Oyá da nação Queto, que era filho de pai Hilton de Ogum, e este, filho do babalorixá José Nilton Viana Reis, chamado, entre os adeptos da religião, de Torodê – baba efá do Rio de Janeiro. Pai Adélio está há 23

anos à frente de seu terreiro de nação Queto em Rio Branco: “Passei pro Queto com pai Ribamar que é filho de pai Hilton lá de Porto Velho e pai Hilton é filho de Torodê do Rio de Janeiro. Hoje em dia todo mundo aqui no Acre faz axé Torodê, inclusive coisas de salão”

Torodê, em 1976, estudou e iniciou-se no culto de Ifá com africanos que vieram ao Brasil disseminar esse conhecimento. Através de pai Hilton, o “axé” de Torodê chegou ao Acre, já na década de 90, quando começaram os primeiros terreiros da nação Queto em Rio Branco. Pai Hilton veio ao Acre e iniciou pessoas na religião disseminando seu “axé” por toda a região. Durante todos esses anos, pai Adélio iniciou no candomblé diversas pessoas, tornando-se, algumas, pais e mães-de-santo com casa aberta na cidade de Rio Branco. O babalorixá faz referência a alguns desses líderes: mãe Claudia D’lemanjá, que possui um terreiro há vários anos e foi uma das primeiras iniciadas em seu ilê, no ano de 1992; pai Germano D’Oxum, pai Anderson D’Omolu, mãe Gesilda D’lemanjá e outros que já são ebome, mas que não possuem casa aberta. Alguns fizeram a “troca de águas” (mudança de terreiro), passando para outros “axés”. Pai Adélio afirmou que iniciou no candomblé cerca de 58 filhos-de-santo.

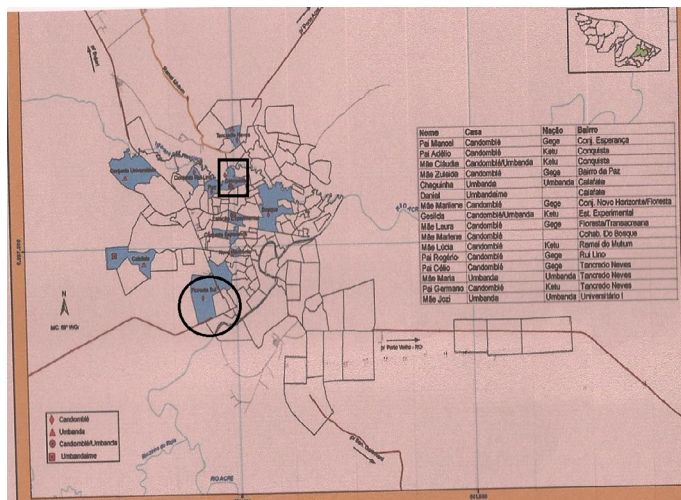
No que se refere a memórias do candomblé no Acre, pai Adélio fez o seguinte relato:

Em 1990, já tinha terreiros abertos aqui no Acre, eram exatamente quatro terreiros, da Marlene Magalhães, da Helena de Omolu, do pai João e da Doutora Maria Elisa. Então eram os terreiros que existiam na época e com a morte de pai João todos os terreiros “foi extinguidos” né, só ficando eu.

A hierarquia na sua casa funciona “como deve ser em qualquer casa de santo”: os mais novos devem obediência aos mais velhos, visando o aprendizado que será fundamental para a vida espiritual dos iniciados.

O Ilê Axé Oxum Apará possui um calendário religioso, que se inicia em abril com a “feijoada D’Ogum” e termina com o “Ipetê D’Oxum” em dezembro – essas são as duas principais festas do terreiro oferecidas a Orixás. No tocante a outras entidades, na lua cheia de agosto, realiza-se a festa da cigana (pomba-gira) Estrela Dalva, carinhosamente conhecida como Dalva. Essa festa mobiliza todo o povo-de-santo, pois é uma das mais tradicionais da cidade. Entre uma festa e outra são realizadas as obrigações de santo como iniciação, confirmação de Ogã, Equede, realização

de bori e outras obrigações internas. Segue mapa com localização das casas de candomblé e umbanda na cidade de Rio Branco¹². Destacamos com um quadrado o Ilê Axé Oxum Apará e com um círculo o Ilê Axé Sesilê:



Localização dos terreiros de candomblé e umbanda de Rio Branco-AC, com destaque para os bairros onde estão localizados os terreiros Ilê Axé Oxum Apará e o Ilê Axé Sesilê.¹³

Vestígios de falares africanos e a Reafricanização

A presença africana no Brasil foi fundamental para a construção da cultura brasileira, principalmente através das línguas advindas do tráfico negreiro. Certo que as línguas africanas faladas no Brasil durante o período escravocrata deram ao português certas características¹⁴, aumentando as diferenças entre o português brasileiro e o português europeu, Lopes faz uma referência à influência do Nagô no português brasileiro: “de fato, no vocabulário do português falado no Brasil os termos de origem nagô estão mais restritos às práticas e utensílios ligados à tradição dos orixás, como a música, a descrição dos trajes e a culinária afro-baiana...”¹⁵.

Inegavelmente, as mais de 3.000 línguas africanas que chegaram ao Brasil influenciaram o português brasileiro, dando a ele caracte-

12 Segundo depoimentos de membros do candomblé entrevistados, alguns desses terreiros estão, atualmente, fechados ou passaram por mudanças externas.

13 Disponível na dissertação de Itálva Silva “Terreiros de candomblé na Amazônia acreana: lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades”, 2009, p. 52.

14 Alguns sociolinguistas como Anthony Julius Naro e Marta Scherre acreditam que essa influência das línguas africanas no PB está mais no nível lexical do que em qualquer outro nível linguístico.

15 Lopes, Bantos, malês e identidade negra, 2006, p.215.

rísticas próprias.¹⁶ No entanto, essa influência era até certo ponto negada por muitos estudiosos, até porque as próprias línguas africanas não eram compreendidas como línguas e sim como dialetos¹⁷. Segundo Nei Lopes¹⁸, uma das formas de racismo anti-negro mais arraigadas no Brasil é aquela que procura reduzir as línguas africanas à condição de dialetos. Entretanto, esse posicionamento não-científico é inconsistente, haja vista que dialeto é a variação de uma língua dentro de uma comunidade linguística em que se predomina “um falar mais amplo”¹⁹. Esse “falar mais amplo” é influenciado por fatores sociolinguísticos diversos como: idade, classe social, região, nível de escolaridade etc. de seus falantes, originando ao que se chama de dialetos/variedades. Portanto, a partir dessa perspectiva, pode-se falar que a África possui diversas línguas, com suas variedades específicas. Assim, como o Quicongo, por exemplo, que possui suas variantes regionais, o português brasileiro é, como afirma Renato Mendonça²⁰, um dialeto desdobrado em várias formas subdialetais. Um dos fatores que mais contribuíram, certamente, para tornar o PB uma língua com características próprias em relação ao português europeu, foi a presença de línguas africanas no Brasil desde o século XVI.

No Acre, como em outras regiões do país, houve um processo natural de línguas em contato, através do qual a língua portuguesa prevaleceu por motivos histórico-econômicos, recebendo influência, principalmente lexical, das línguas indígenas e africanas²¹. Para se entender/conhecer como se deu a influência das línguas africanas em várias regiões do Brasil, é importante haver estudos linguísticos, até então pouco desenvolvidos no Brasil, que analisem/descrevam situações etnolinguísticas dos prováveis vestígios de falares africanos em pontos específicos do território brasileiro.

Por volta dos anos 60, um fenômeno novo, que recebe o nome de “reafricanização”, ou simplesmente africanização estabeleceu-se no seio dos cultos afro-brasileiros. Para Prandi, a africanização:

16 Petter, Línguas africanas no Brasil, 2010.

17 Atualmente, algumas vertentes da linguística, numa visão menos estruturalista de língua, entendem que as variedades ou dialetos são elementos intrínsecos das línguas.

18 Lopes, Bantos, malês e identidade negra, 2006, p.213.

19 Lyons, Introdução à linguística teórica, 1979.

20 Mendonça. Influência africana no português, 1948, p. 213.

21 Bortoni-Ricardo, Do campo para a cidade: estudo sociolinguístico de migração e redes sociais, 2011.

É o processo de retomada das tradições religiosas africanas iniciado na década de 60 em terreiros de nação de origem iorubá ou nagô. Implica reaprendizado da língua iorubá, recuperação da mitologia e de rituais esquecidos e alterados na diáspora, inclusive os procedimentos oraculares, e abandono das práticas sincréticas católicas e do culto de entidades de origem não iorubá, como os caboclos²².

O autor nos mostra ainda que foi Mãe Stella Odé Kaiodé, ialorixá do Axé Opô Afonjá, de Salvador-BA, dentre as lideranças religiosas mais conhecidas, a precursora dessa “luta” contra o sincretismo católico, abandonando em suas práticas religiosas qualquer atividade considerada remissora a um rito católico.

Nos terreiros Ilê Axé Sesilé e Ilê Oxum Apará, o sincretismo com a igreja católica não é bem visto, embora, no primeiro terreiro, algumas atividades estejam vinculadas ao calendário católico quaresmal. No primeiro terreiro, sempre na quarta-feira de cinzas, Mãe Laura de Oxalá realiza o ritual “Fechar Gira”²³, ocasião em que todas as festividades do terreiro são encerradas, sendo que nenhuma entidade pode ser invocada durante quarenta dias. Até mesmo os assentamentos dos orixás são cobertos com um pano branco “Alá” – assimilando-se ao que ocorre na igreja católica. No sábado de aleluia, a ialorixá, na primeira hora do dia, vai ao roncó de seu barracão, com seu adjá na mão, “acordar os santos”.

Neste momento, por meio de interpelações feitas aos orixás/voduns²⁴ em língua-de-santo, os filhos-de-santo da casa recebem suas entidades. Ao ser questionada sobre os rituais do terreiro terem uma certa ligação com a liturgia católica, mãe Laura se põe contrária, negando qualquer influência do catolicismo às suas práticas religiosas. Em alguns momentos, a ialorixá foi enfática: “na minha casa não há sincretismo, nós não cultuamos santos católicos, aqui não tem São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida, São José, aqui tem Xangô, Oxum, Iemanjá”. Em outra situação, mãe Laura afirma:

22 Prandi, Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova, 1991, p. 07.

23 Luís Nicolau Parés em A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia, 2006 afirma que no terreiro Seja Hunde, após o carnaval, é realizado o ritual “fechar o balaio” e também se encerram todas as atividades ritualísticas, retornando-as no sábado de aleluia. Vejamos, portanto, que essas atividades do candomblé vinculadas à quaresma é um aspecto da tradição Jeje Mahi. Essa questão reafirma a base católica do terreiro Seja Hunde – terreiro fundado a partir da irmandade católica Nossa Senhora da Boa Morte – e, por consequência, da nação Jeje Mahi.

24 Mãe Laura ora faz referência aos nomes dos orixás, ora aos nomes dos voduns.

As festas, nossos rituais são assim: quando sai uma feitura como no dia da festa, quando faz uma inauguração também, um aniversário de um orixá, de feitura se faz festa. Gosto muito de fazer fogueira de Xangô em junho, fogueira de São João, **nós não usamos sincretismo**, mas essa data eu gosto de fazer uma fogueira e fazer a festa de Xangô.

Mãe Laura vincula o sincretismo com a igreja católica à prática de cultos aos santos, portanto, para ela, em seu terreiro não há sincretismo, mesmo utilizando-se do espaço quaresmal e de termos como santo.

Pai Adélio também se põe contrário ao sincretismo religioso, afirmando:

aqui nós somos do candomblé, então não tem essa história de quaresma. Faço todos os rituais necessários nesse período que, em outras casas, com pais-de-santo mais velhos (faz referência direta ao terreiro de mãe Laura), não são feitos. Respeito, mas aqui fazemos tudo, porque não somos católicos.

No plano linguístico, a reafricanização traduziu-se pela valorização quase exclusivamente da “língua iorubá” (ou do que os falantes compreendem por iorubá). Esse movimento exprime de fato o desejo de uma maior autenticidade no que concerne à “africanidade” dos cultos.

Stefânia Capone discute o processo da reafricanização, ao problematizar as etnografias de terreiros tradicionais da Bahia que consideram os cultos afros “mais próximos da África” como sendo os “mais puros” do que outros. Talvez, por isso e por outros motivos, atualmente, muitos terreiros de candomblé tentam ligar-se a algum terreiro da Bahia e, por extensão, do Rio de Janeiro, para ter, também, uma origem africana.

O processo de reafricanização, que vimos em ação na reinterpretação ritual dos exus de umbanda, encontra suas origens na busca incansável dos “africanismos” nos cultos afro-brasileiros. Desde o início dos estudos afro-brasileiros – e o próprio nome da disciplina o sublinha –, a atenção dos pesquisadores se voltou várias vezes para os traços culturais que mostravam uma origem africana. Na verdade, os cultos foram analisados em função dos ‘elementos que não podem ser explicados como fatos sociais que pertencem a esta sociedade, porque na verdade são externos a ela, já que tiveram a África como origem.’²⁵

25 Capone, A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil, 2009, p. 29.

Dessa forma, o iorubá – com o intuito de resgatar as tradições africanas – foi/está (sendo) utilizado como um delimitador dessa tradição, devido, dentre outras coisas, ao baixo conhecimento que pais e mães de santo têm da realidade linguística da África, até mesmo de aspectos históricos desse continente e de sua contribuição sócio-linguístico-cultural ao Brasil. A autora complementa que “a pedido dos seus responsáveis ‘pais e mães-de-santo’” e “sob o impulso de intelectuais nigerianos”, cursos de iorubá foram ministrados, não somente aos iniciados, mas também a todos aqueles que desejavam aprofundar-se na prática do candomblé.

A “língua iorubá” (ou as variedades linguísticas que constituem o chamado ioruboid), embora não seja a única língua de substrato das língua-de-santo e Língua-do-povo-de-santo, é considerada por alguns adeptos das religiões afro-brasileiras como a única língua que influenciou os cultos afros. Dentre os nossos auxiliares de pesquisa, há a seguinte referência à língua iorubá:

Quando um pai ou mãe de santo quer repreender um filho [filho de santo] e pra ninguém saber que tá chamando atenção ali se fala em iorubá, os de fora [os que não são da casa ou não são “feitos no santo”] fica vendo navio. Se você é um iaô ou um ebome, seja lá como for a idade do santo, e ficar inventando coisa de outra pessoa no barracão e a gente não quer que os outro entenda, a gente vai chamar tua atenção, nós diz assim: fulano, kelori [kelo'ri] loxê [lo'je] bokê, bokê [bo'ke] (Mãe Laura no terreiro Ilê Axé Sesilê)

Segundo Yeda Pessoa de Castro²⁶, a lexia [bo'ke] é do grupo linguístico ewe-fon ou gbe do ramo kwa da família Niger-Congo, mais especificamente, da língua fon. Vemos que a mãe-de-santo, em questão, desconhece o contexto linguístico que originou a formação da língua-de-santo e da língua-do-povo-de-santo, mas, conhece uma certa realidade linguística africana quando cita o iorubá, utilizando-o para delimitar sua identidade enquanto sacerdotisa de uma religião afro-brasileira (resgatando sua africanidade).

Para mãe Laura, essa lexia, além de ser de origem iorubana, só é usada na nação Jeje-Mahi (nação que ela se vincula). Essa observação é interessante, porque nos mostra a aversão da ialorixá frente a possíveis

26 Castro, A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII, 2002.

“misturas” de sua nação com outras que constituem o candomblé. Em várias ocasiões, nos deparamos com a seguinte afirmação de Mãe Laura: “ninguém tira a mão de Jeje”, apresentando-nos que sua nação é “melhor”, mais “tradicional”, mais “pura” do que as outras.

Embora mãe Laura demonstre uma postura de não inter-relação com outras nações do candomblé, em algumas festas públicas realizadas em seu terreiro (vimos cerca de quatro festas, sendo três de saída de iaô e uma de entrega de decá), presenciamos o toque dos atabaques, cantigas, invocações etc. realizados por adeptos da nação Queto. Assim, vemos que em sua fala, Mãe Laura se põe contrária à influência de outras nações, mas na prática, “canta-se, reza-se, invoca-se também em Queto” no seu terreiro.

A língua fon, como já foi citado, é a que mais influenciou a nação Jeje. Portanto, apesar de mãe Laura não saber a origem do termo que usa, a lexia [bo'ke] poderia ser considerada um termo Jeje, sendo, nesse aspecto, um delimitador identitário:

Por sua vez, na Bahia, um sistema lexical de base fon não só é utilizado nas práticas litúrgicas dos terreiros de tradição jeje que se encontram, em maioria, nas cidades de Cachoeira e São Félix, no Recôncavo, mas ainda na estrutura conventual do modelo urbano prestigioso dos candomblés em geral, que sejam eles de raízes congo-angola (banto) ou nagô-queto (ioruba). São de origem ewe-fon a estratificação e terminologia dos grupos de iniciação ou barcos (adofona, adofonitinha, fomo, fomitinha, etc.), os termos peji e pejigã (o santuário e seu encarregado), runcó e rumpame (quarto de iniciação e terreiro), ajuntó (o espírito guardião), assento (o altar), e, como na Casa das Minas, a orquestra cerimonial composta pelos atabaques rum, rumpi, lé, percutidos com aguidavis²⁷.

Comparando essa citação de Castro com a fala de mãe Laura, há uma questão interessante: a ialorixá afirma que “suas raízes” se encontram no terreiro Seja Hundé (em Cachoeira de São Félix - BA), igualando-se ao que Yeda Pessoa de Castro afirma sobre o uso de lexias em terreiros tradicionais Jeje-Mahi.

27 Castro, A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII, 2002, p. 63

Stefânia Capone questiona a tradição antropológica que “cria” uma espécie de divisão entre os estudos de caráter afro-brasileiro no Brasil que coloca, de um lado, os terreiros que conservam uma filiação mais próxima da África – os terreiros tradicionais da Bahia – e, de outro, os terreiros mais “abrasileirados”, ou seja, terreiros que receberam uma forte influência da cultura brasileira e, por extensão, de outras religiões brasileiras. Capone mostra que, para se analisar o candomblé contemporâneo, não se pode usar, somente, os terreiros tradicionais da Bahia como parâmetro, haja vista que os terreiros atuais desenvolveram, ao longo do processo de formação, características diferentes dos primeiros terreiros de candomblé surgidos no Brasil. Nesse sentido, o trabalho de Capone foi extremamente importante, porque subsidiou o nosso olhar, quanto aos aspectos sócio-histórico-culturais dos dois candomblés em Rio Branco – AC, o Ilê Axé Sesilê (da nação Jeje-Mahi) e o Ilê Oxum Apará (da nação Queto). Estes dois terreiros apresentam características de terreiros contemporâneos: diversidade de rituais que, na sua essência, já se desvincularam dos terreiros tradicionais baianos; mesmo que ainda assim, no caso do Ilê Axé Sesilê, o discurso proferido por mãe Laura fosse nutrido por uma remissão ao terreiro Seja Hundê, primeiro terreiro da nação Jeje-Mahi surgido na Bahia. Mãe Laura, ao ligar o seu terreiro à tradição do candomblé baiano, deixa-o mais próximo da África, mais puro, ou, como dizia a própria ialorixá, “sem sincretismo”.

Referências

- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.
- BORTONI-RICARDO, S. M. **Do campo para a cidade**: estudo sociolinguístico de migração e redes sociais. São Paulo: Parábola, 2011.
- CAPONE, S. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- CASTRO, Y. P. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro & Secretaria de Estado da Cultura, 2002.
- GUEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LOPES, N. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- LYONS, J. **Introdução à linguística teórica**. Tradução Rosa Virgínia Mattos e Silva e Hélio Pimentel. São Paulo: Edusp, 1979.

MENDONÇA, R. **Influência africana no português**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

OLIVEIRA, O. L. **Entre colofé e motumbá**: a relação dos prováveis vestígios de línguas africanas com o português vernacular brasileiro em terreiros de candomblé de Rio Branco-AC. Guajará-Mirim (RO): UNIR, 2013 (Dissertação de Mestrado).

OLIVEIRA, O. L., KEMPF, C. B. e SOUZA, S. L. **Considerações fonético-fonológicas preliminares da ‘Língua-de-santo’ e da ‘Língua-da-gente-de-santo’ em Terreiros de Candomblé de Rio Branco-AC**. Revista Filologia e Linguística Portuguesa, v. 15, n. 1, 2013, pp. 215-236. Disponível em <https://goo.gl/tjYpLX>.

PARÉS, L. N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação Jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PETER, M. **Línguas africanas no Brasil**. *África* (USP), v. 27/28, 2010, pp. 63-89.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

SILVA, I. M. **Terreiros de candomblé na Amazônia acreana**: lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades. Rio Branco (AC): PPGLI/UFAC, 2009 (Dissertação de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade).

OCÉLIO LIMA DE OLIVEIRA

Doutorando em Estudos Linguísticos (UNESP)

Professor da Universidade Federal do Acre (campus Floresta)

Centro de Educação e Letras

SHELTON LIMA DE SOUZA

Doutor em Linguística (UFRJ, 2017)

Professor da Universidade Federal do Acre (sede)

Centro de Educação, Letras e Artes

ROTEIROS GEO-TURÍSTICOS



O projeto denominado Roteiros Geo-Turísticos: conhecendo o centro histórico de Belém, na Amazônia é de extrema relevância e pertinência para a resignificação das práticas turísticas em Belém, como ação estimuladora de resgate da memória social, histórica e geográfica do bairro da Cidade Velha, e como ação de educação patrimonial articulada com a educação ambiental. O projeto visa, também, contribuir no planejamento de ações turísticas para a cidade de Belém e na revalorização histórica patrimonial, cultural e turística da cidade (associações locais, população em geral e turistas), conforme nos orienta as leituras sobre o turismo de base comunitária. A experiência de construção do roteiro Geo-Turístico tem se mostrado bastante positiva, pois já foi criado e realizado o primeiro roteiro que contou com a participação de vários profissionais (Geógrafos, Turismólogos, historiadores, Arquitetos), estudantes de graduação e sociedade local. Durante a elaboração e execução do roteiro contamos com o apoio de órgãos ligados ao turismo, tanto da esfera estadual, quanto municipal, isso tem demonstrado que estes poderes começam a perceber a necessidade e importância de ações como estas que visam valorizar práticas turísticas alternativas e inserir ações de educação patrimonial e ambiental com a sociedade.

Turismo e espaço: uma relação necessária para a compreensão do patrimônio cultural e turístico

Apesar de muitos debates acerca da importância do espaço terem sido discutidos nas temáticas que envolvem o turismo (e seus diversos segmentos) pouco se tem sabido a respeito da real significância, ou melhor, de como o espaço realmente importa para se compreender a dinâmica da atividade turística. Diversos são os autores que já se debruçaram sobre esse assunto, notadamente, os ligados aos estudos da geografia (gerando, assim, um recente segmento chamado geografia do turismo). Em

uma temática que envolve o estudo do patrimônio material e imaterial dos lugares, o entendimento da relação entre o espaço e o turismo torna-se, portanto, a condição para a análise da essência do tema em questão.

Em um de seus mais significativos trabalhos, Santos evoca a ideia de que o espaço é “formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas, como o quadro único no qual a história se dá”.¹ Nessas condições, o autor aponta para a inseparabilidade que há entre aquilo que se produz (os objetos) e aquilo que dá condição de sua existência (a ação ou atividade empregada na fabricação-construção das coisas). Como esses elementos não se dão de forma separada, significa afirmar, também, que para que o espaço seja entendido da forma como ele é torna-se necessário um determinado tempo, justificando, assim, a importância da história.

Nesses termos, os estudos sobre o patrimônio tanto material como imaterial dependem, assim, de uma condição para sua existência, o que lhe é garantida através de uma base concreta, ou seja, o espaço, que aqui só pode se entendido senão pela construção humana. Santos ainda acrescenta a ideia de que os objetos e as ações se dão de forma interativa, o que confirma mais ainda a inseparabilidade entre estes dois elementos. Para o autor:

Sistemas de objetos e sistemas de ações interagem. De um lado, os sistemas de objetos condicionam a forma como se dão as ações e, de outro lado, os sistemas de ações leva à criação de objetos novos ou se realiza sobre objetos preexistentes. É assim que o espaço encontra a sua dinâmica e se transforma.²

Lefebvre, por exemplo, afirma basicamente que o espaço é tanto a condição para que as ações humanas se realizarem como elas pretendem ser, assim como o meio onde essas mesmas ações acontecem. No final desse processo, como homem e meio relacionam-se entre si, há um novo espaço configurado, caracterizando, dessa forma, o espaço como produtos das relações sociais.³

Se pensarmos, por exemplo, que o patrimônio cultural de uma

1 Santos, A natureza do espaço, 2008, p. 63.

2 Santos, A natureza do espaço, 2008, p. 63.

3 Lefebvre, Espacio y política, 1976.

cidade só se torna como tal por conta das atividades que os homens empregaram nele se deram ao longo do tempo, veremos que tais espaços só conseguiram se reproduzir por conta de um uso em bases concretas (que obviamente estão ligados a uma concepção de cultura); mais ainda, uma condição “inicialmente” física, que depende exclusivamente da ação humana. Por esse lado, justifica-se que um determinado patrimônio cultural só tem valor por conta de suas condições tanto políticas, como sociais e econômicas, acrescentadas, ainda por uma condição técnica.⁴

Porém, ainda no que se refere a essa relação entre o patrimônio e o espaço geográfico, estes dois dependem ainda da paisagem como elemento “divulgador” e ratificador da condição de suas existências. Assim, para que o espaço geográfico possa ser visível, a paisagem surge como ente que liga aquilo que é concreto/ material àquilo que é suscitado no campo da subjetividade. A paisagem é assim uma síntese ou arquétipo das manifestações simbólico-culturais que formam um determinado patrimônio.

A paisagem – faz-se necessário que se diga – não é estática no tempo e no espaço. Seu caráter de mobilidade se dá justamente pelas condições de dinâmicas empregadas pelos grupos sociais que lá estão presentes; a paisagem é, dessa forma, reflexo das ações que se dão sobre o espaço geográfico. Santos afirma que a paisagem é tudo aquilo que a vista alcança, ou que está ao redor do sujeito, composta por formas, cores, símbolos e movimentos que estão interconectados claramente a uma demanda social, cultural e política. Exemplo disso é a ideia de que uma paisagem em um determinado contexto histórico reflete as condições sociais de uma época. Essa mesma paisagem pode – de acordo com o conjunto de ações efetivadas no espaço – mudar de significado (conteúdo), permanecendo, por outro lado, sua forma, como espécie de “resquício” do que era antes. Forma-se, assim, o que o autor chama de rugosidade espacial.⁵ Na cidade de Belém, o complexo Feliz Lusitânia é reflexo dessa ideia, diga-se de passagem, um fragmento da cultura e da história do patrimônio dessa cidade.

Não menos diferente, porém de uma forma mais relativa, Mas-

4 Paes, Patrimônio cultural, turismo e identidades territoriais - um olhar geográfico 2009; Almeida, Prefácio - Geografia, turismo e patrimônio cultural, 2010.

5 Santos, Metamorfoses do espaço habitado, 1998; Santos, A natureza do espaço, 2008.

sey defende a ideia de que o espaço sempre é produto de relações que, por sua vez, estão ligadas intimamente à multiplicidade.⁶ Para a autora, para se compreender o espaço inicialmente, deve-se entendê-lo a partir de pelo menos três condições: a primeira delas é a ideia de que o espaço é produto de inter – relações. Nesses termos, o jogo político que é feito entre os grupos sociais dá condição para que as relações se formem e dê condição ao espaço, as subjetividades, portanto, são importantes dentro desse argumento.

A segunda condição para Massey faz com que o espaço seja entendido como o “espaço da diferença e heterogeneidade”. Nesse sentido, para a autora, o espaço é também a “esfera da possibilidade”,⁷ onde não se é permitido a leitura de mundo de apenas um ou poucos grupos sociais, como é o caso do Ocidente explicando a história dos povos, entre outros casos. Assim, forçosamente, se reconhece as diversas espacialidades que os indivíduos cunham sobre uma base material, o que implica, também, no reconhecimento de outras concepções de espaço.

Por último, Massey enfatiza a ideia de que não se pode conceber o espaço como sendo uma estrutura fechada, típico de realidades pensadas nos movimento de progresso e desenvolvimento. A autora esclarece que são diversas as histórias e estórias que se cruzam ao longo do tempo e que sempre possibilitam um campo vasto e aberto para o futuro, garantindo, sobretudo, o espaço como um ente do “vir a ser”.

Portanto, para uma interpretação do que seja o patrimônio cultural de uma cidade como Belém do Pará, por exemplo, a condição de que um espaço que recebe o atributo de patrimônio não combina com a ideia de que só é patrimônio porque sujeitos detentores de atributos técnicos o fazem como tal. É o caso do Estado, em sua condição própria de sujeito que denomina aquilo que é e o que deixa de ser (ou ainda que não possa ser) patrimônio. Nos termos arrolados anteriormente, o cultural se faz pelo jogo relacional de interesses e, sobretudo, de práticas sociais, o que, no caso de Belém (especificamente seu núcleo urbano inicial), pode ser entendido a partir das pessoas que moram nos lugares que detêm as qualidades históricas e culturais necessárias para a formação do patrimônio.

6 Massey, Pelo espaço, 2008.

7 Massey, Pelo espaço, 2008, p. 31.

Patrimônio cultural e patrimônio turístico – uma leitura da geografia

Recentemente o tema patrimônio cultural e turismo vem sendo debatido na Geografia, principalmente nas áreas da Geografia do Turismo e Geografia Urbana, o que revela que a ciência geográfica passa a ter um papel relevante na leitura destes temas. É somente a partir dos anos 70 que tais temáticas passam a compor efetivamente o escopo analítico da disciplina, com o movimento de Renovação da Geografia, trazendo novos elementos para o trato da produção social do espaço. Os estudos geográficos que se atêm a questão do patrimônio cultural acompanham essa tendência, ganhando vulto. Sobretudo, na última década.⁸

Segundo Nigro existem autores na Geografia, como Graham, Ashworth e Tunbridge, que propõem a existência de uma Geografia do Patrimônio (Geography of Heritage), em que haveriam 3 dimensões fundamentais. A primeira delas, que o patrimônio é um fenômeno espacial, a segunda, que o patrimônio é de interesse direto da Geografia Cultural e Histórica contemporânea, e a terceira, de que o patrimônio não é apenas um bem cultural, mas também econômico. Nesse sentido, afirma Nigro: “..o patrimônio constitui um elemento primordial e um componente das estratégias de políticas relacionadas ao planejamento urbano, desenvolvimento regional e turismo, temas tradicionalmente de interesse dos geógrafos”.⁹ Neste sentido, revela-se a importância atual da Geografia na leitura do patrimônio e sua espacialidade, tanto no que se refere ao patrimônio material, como o patrimônio imaterial. O que revela a importância dos lugares em um mundo globalizado.

A valorização do lugar e a ressignificação do turismo – O Roteiro Geo-turístico em Belém do Pará

Abordamos o turismo como uma prática social que possui, entre outros aspectos, a característica de contribuir significativamente para os processos de produção e consumo dos espaços no mundo atual.¹⁰ Vista desse modo, a atividade turística possui elementos gerais que a caracterizam, como a existência do trade turístico – conjunto de instituições e agentes que operam no mercado turístico. Esses agentes são os principais

8 Nigro, As dimensões culturais e simbólicas nos estudos geográficos, 2009.

9 Nigro, As dimensões culturais e simbólicas nos estudos geográficos, 2009, pp. 69-70.

10 Cruz, Introdução à geografia do turismo, 2003.

responsáveis pela comercialização turística dos lugares. O turismo orientado por esses agentes obedece à lógica de produção capitalista, caracterizada pela produção em série e pela busca de aumento quantitativo do consumo, para diminuir custos e aumentar lucros com essa atividade.

Nesse contexto, o turista (reduzido a consumidor) é direcionado para o consumo de “produtos” “empacotados” e disponíveis no mercado. Nessa lógica de produção, elementos espaciais, materiais e imateriais, são selecionados para compor o “produto turístico”. Os critérios para a seletividade desses elementos obedecem demandas do consumidor-turista, aos interesses do próprio trade e ao discurso ou à marca que se que criar sobre os lugares, em uma perspectiva de gestão empresarial desses lugares.

Essa seletividade está pautada principalmente em aspectos estéticos e comportamentais, que correspondam a valores globais sobre o que é “turístico”, ou o que é “exótico” ou o que é valorizado no lugares. É nesse contexto que os centros históricos de diversas cidades brasileiras passam por processos de “revitalização” (ganham uma nova vida, com a presença de novos agentes e novos usos sociais), que, a despeito de ressaltar o que é diferencial em cada uma dessas áreas centrais, tem ocorrido de maneira um tanto padronizada, com o realce do colorido das fachadas, com a instalação de serviços de hospedagem, gastronomia, venda de souvenir e artesanato). Tal processo desconsidera, em grande parte, demandas locais dos habitantes das cidades, em especial dessas áreas que compõem os centros históricos, por serviços básicos, como infraestrutura saneamento e melhorias nos espaços de suas atividades culturais e econômicas.

O centro histórico de Belém - Pará possui espaços que receberam intervenções nos últimos anos, na lógica desse processo de “revitalização”.¹¹ E o que se observa, são espaços que compõem os roteiros turísticos que direcionam a visita dos turistas ao centro histórico da cidade. No entanto, essa área apresenta ampla diversidade de vidas que o produzem, para além das poucas edificações reformadas. Estão presentes atividades comerciais (formais e informais), espaços em deterioração, lixo, festas, atividades portuárias, etc. Essa diversidade diz muito mais sobre o passado e o presente da cidade de Belém.

11 Trindade Junior; Amaral, Reabilitação urbana na área central de Belém - Pará, 2006.

Um roteiro geo-turístico (por relacionar as análises geográficas sobre o espaço com as práticas turísticas) que procura evidenciar esse mosaico de agentes e de modos de vida que produzem o centro histórico da cidade contribui para a perspectiva pedagógica do turismo, já que “a viagem proporciona o conhecimento”¹² e um real encontro do turista com lugar a vida do lugar visitado muitas vezes é impossibilitado pela rigidez no controle do pouco tempo e dos objetivos do “*fast tour*”, onde o turista tem que ver e fotografar mais em menos tempo.

Ressignificar o turismo, a partir da experiência do roteiro geo-turístico, representa a demonstração de que o turismo pode ser essa arena onde para (e através da) a visita do outro, os agentes locais passam a (re)conhecer e (re)valorizar sua história e seu espaço.

Um roteiro diferenciado

O Projeto Roteiros Geo-Turísticos – conhecendo o centro histórico de Belém na Amazônia – foi criado com o intuito de apresentar à comunidade científica, à sociedade local e aos turistas, que ele não é um roteiro turístico convencional, pois busca aliar conhecimentos históricos, arquitetônicos, culturais e geográficos. Ele insere locais que não têm sido incluídos frequentemente nos passeios comercializados, espaços nos quais é nítida a carência de ações do poder público, principalmente no que se refere à limpeza e segurança, ao contrário do que ocorre em certos espaços restaurados e refuncionalizados.¹³ Além disso, os roteiros geo-turísticos contam com o auxílio da população local durante o seu processo de construção e é baseado nos princípios do turismo de base comunitária, apesar de observar-se que esta forma de turismo está sendo mais aplicada às comunidades não-urbanas. Paes propõe que se pensarmos nas inúmeras possibilidades de inclusão social a partir da participação da população nos processos decisórios, na gestão do turismo, na educação patrimonial, na capacitação destas populações para ofícios ligados à preservação, restauração e inúmeras atividades associadas ao setor turístico e ao patrimônio cultural, teremos criado inúmeras alternativas, não só de geração de renda para estas populações, mas também uma nova dinâmica sócio-espacial para estas áreas. Mais dinâmica, mais diversificada, mais humana.¹⁴

12 Figueiredo, Viagens e viajantes, 2010, p. 29.

13 Cifelli, A refuncionalização turística do patrimônio cultural, 2010.

14 Paes, Patrimônio cultural, turismo e identidades territoriais - um olhar geográfico 2009.

Partindo desta abordagem, observa-se a importância da participação da população local neste processo, pois ações como estas podem ser um ponto de partida para a formulação de políticas públicas de turismo que agreguem tanto os valores culturais como de reprodução econômica.

Tendo em vista esses princípios, o primeiro roteiro geo-turístico foi criado no Bairro da Cidade Velha por ser este o mais antigo da cidade de Belém e por ter sido uma das portas de ocupação da região Amazônica pelos europeus, processo que data do século XVII. O roteiro se estende pelas primeiras ruas da cidade, tais como a Ladeira do Castelo, Siqueira Mendes, Joaquim Távora e Tomázia Perdigão. O bairro possui rugosidades espaciais,¹⁵ que podem ser compreendidas como formas espaciais presentes que foram resultantes de um determinado processo de ocupação. No caso da Amazônia, este período se referiu principalmente ao momento da instalação dos fortes militares pelos colonizadores portugueses, pelas missões religiosas, pelos movimentos de revolta, como a Cabanagem, e pela economia da borracha.

A realização dos roteiros

Em 12 de janeiro de 2016, a cidade de Belém do Pará completou quatrocentos anos de fundação. Até os dias recentes, a formação de seu patrimônio se revelou como síntese da história e geografia do lugar, mostrando diversas formas de apropriação do espaço. Por revelar uma oportunidade de se explorar as informações históricas por meio dos acontecimentos e edificações ao longo do tempo, houve uma oportunidade para que a Universidade Federal do Pará, por meio da Faculdade de Geografia, especificamente, o Grupo de Estudos em Geografia do Turismo (GGEOTUR) lançasse em 12 de janeiro de 2011 o projeto “Roteiros Geoturísticos: conhecendo o patrimônio cultural em Belém do Pará”. A intenção era dotar a sociedade belenense – e demais interessados – de conhecimento patrimonial sobre essa cidade, pouco revelado em ações públicas dos governos do estado e do município de Belém.

Seguindo diretrizes de um tipo de turismo avesso à massificação das práticas consolidadas do turismo global – uma espécie de turismo alternativo – os Roteiros se constituem como verdadeiras ferramentas

15 Santos, A natureza do espaço, 2008.

de ensino sobre o patrimônio e instrumento da ressignificação das práticas turísticas. O pano de fundo é a cidade de Belém, possuidora de uma história e geografia próprias, que atravessa quatro séculos de formação espacial peculiar no Brasil, em sua porção setentrional, o turismo de base comunitária, por sua vez, é o ideário dessa prática.

Considerando que Belém passou por diversas fases da expansão do sítio urbano, determinadas frações da cidade resguardam momentos históricos importantes. Por sua vez, os roteiros retomam as explicações referentes à construção dos monumentos, das tradições e acontecimentos histórico-culturais que marcaram a formação da cidade. As questões tratadas tentam superar as informações típicas dos guias e manuais de turismo, no qual o conhecimento sobre o patrimônio e a valorização espacial que ele pode inferir sobre o lugar é pouco tratado. Em Belém, os roteiros se concentram – em boa parte – nos locais onde a história da cidade e, por conseguinte, da Amazônia, foram notórias e tributárias de seu valor patrimonial.

Os Roteiros Geo-Turísticos tiveram início no Bairro da Cidade Velha, especificamente, no Forte do Presépio, às margens da Baía do Guajará. A ideia central desse roteiro é tratar da fundação de Belém pelos portugueses no século XVII, mostrando como a relação com a natureza se tornou elemento fundamental na geopolítica de ocupação do território pelos colonizadores. Não obstante a isso, o ponto de partida é exatamente o Forte, objeto espacial fundamental na demarcação do espaço e criação de um território do colonizador que continha invasões estrangeiras, assim como de nativos, processos estes feitos, não raramente, de forma nada amistosa. Outro ponto de destaque desse roteiro é a visita à Feira do Açaí, principal entreposto desse produto muito consumido pelos paraenses e que de lá o produto segue seu curso em direção a outros mercados nacionais e internacionais.

Há uma preocupação nos Roteiros Geo-Turísticos em não explicar o significado de patrimônio sem dissociar os aspectos culturais e históricos de Belém que formam sua geografia peculiar. No bojo desse processo, um dos locais escolhidos para o desenvolvimento do projeto e que marca a relação entre cultura, história e geografia é o Mercado do Ver-o-peso, que possui grande significado histórico, social, cultural e

simbólico para a cidade e seus habitantes, por que é nesse local que se estabelecem trocas de mercadorias, saberes, conexão entre a cidade e a floresta. Outro roteiro trabalhado trata de uma importante fase da história de Belém e que deixou relevantes marcas espaciais (rugosidades) em forma de monumentos arquitetônicos, datados, principalmente, do século XIX. O Roteiro da *Belle Époque* possui significado singular em vários prédios que ainda hoje se fazem presente em uma das porções mais antigas da cidade. A ideia central desse roteiro é apresentar o patrimônio material e imaterial do período da Belle Époque em Belém, (final do século XIX e início do século XX), as edificações e formas herdadas (como do Teatro da Paz, do cinema Olimpia, do Paleete Bolonha, do Bar do Parque), mas também as desaparecidas (como o Grande Hotel, o Café da Paz) e os novos processos de produção e transformação do espaço urbano após este período (como o processo de verticalização do espaço urbano de Belém, iniciado nesta região da cidade, a partir das décadas de 40 e 50).

A metodologia do roteiro reside no recolhimento de informações histórico-geográficas dos patrimônios considerados pelo grupo GGEOTUR de relevância na formação socioespacial de Belém. A partir do tratamento dessas informações, a análise é procedida por meio do uso de literatura da geografia do turismo, história, caracterização e importância do patrimônio e história de Belém. Em seguida, são realizados roteiros-teste com o sentido de relacionar o conteúdo das falas com o tempo que um participante deve destinar a cada parada. Feitos os devidos reparos, os roteiros são publicados nas redes sociais. A realização das caminhadas sempre é feita aos fins de semana ou em dias festivos. Há uma ficha de avaliação que permite ao participante opinar sobre a qualidade do trabalho. Da mesma forma, este instrumento, serve para mensurar a quantidade de pessoas participantes e se elas retornariam aos Roteiros em outras oportunidades.

Considerações finais

O projeto de roteiro geo-turístico é uma das provas empíricas da associação entre o turismo e a geografia, que visa resgatar a memória sócio-espacial da cidade, tomando como base a formação histórica e a atual função dos espaços. Os roteiros vão para além do passeio pelo

centro histórico de Belém, desvendam a complexidade da formação do espaço e suas mazelas, com o intuito de despertar nos cidadãos e no poder público a importância e a necessidade de proporem modificações em algumas áreas do Bairro da Cidade Velha, uma vez que evidencia espaços nos quais é nítida a carência de ações do poder público, principalmente no que se refere à limpeza e segurança. Nesse desafio de analisar a ação empírica da geografia por meio do turismo, é importante evidenciar a necessidade da busca por maior participação dos moradores do bairro com o intuito de empregar os princípios de turismo de base comunitária.

O roteiro no Bairro da Cidade Velha foi o primeiro implantado, no ano de 2011, depois seguiram-se os roteiros do Ver-o-Peso ao Porto, o roteiro da *Belle Epoque* e roteiro pelo Bairro da Campina (em 2012) e o roteiro no Bairro do Reduto (em 2013), o bairro industrial da borracha, momento que foram convidados a participar os diversos agentes sociais para mais um exercício da memória sócio-espacial e maior valorização de seu patrimônio. Seguiram-se anualmente um roteiro por ano: 2014: Pela Estrada de Nazaré; 2015: O arquiteto Antônio Landi e a Belém do século XVII; 2016: O Bairro de Batisita Campos e suas transformações sócio-espaciais.

Convém destacar, finalmente, que o projeto, em sua construção, tem sido interessante por buscar informações, além de sua realização ser uma intensa socialização das mais diversas áreas do conhecimento, visto que a maior parte dos participantes dos roteiros são estudantes e professores de diversas instituições de graduação e pós-graduação. A partir dessa concepção de turismo, almeja-se o que, de fato, o turismo pode proporcionar, ou seja, uma intensa coletividade, no que se refere ao uso do espaço voltado para lazer.

Portanto, a construção de roteiros geo-turísticos no centro histórico de Belém nasce das discussões sobre o turismo e o desenvolvimento social na Amazônia. A proposta foi idealizada pelo Grupo de Estudos de Geografia do Turismo (GGEOTUR), da Universidade Federal do Pará, onde se percebeu a necessidade de ações voltadas para o turismo histórico, cultural e patrimonial na cidade de Belém. O projeto envolve discentes do ensino médio, graduandos, mestrandos, e professores do curso de Geografia. Entre outros princípios, busca a ressignificação de

práticas turísticas, estimulando o resgate da memória social, histórica e geográfica da cidade de Belém, integrando a sociedade e valorizando sua memória sócio-espacial e o patrimônio cultural, ambiental, material e imaterial da cidade de Belém do Pará.

O projeto “Roteiro Geoturístico” tem por objetivo promover a extensão das atividades acadêmicas da geografia, pautando na importância que o turismo tem no reconhecimento dos espaços com valores patrimoniais, podendo ser considerados atrativos. No entanto, nem sempre as edificações e as histórias de longa data são valorizadas pelos representantes governamentais a partir de seus ideários sobre a atividade turística. Nesse sentido, muitos governantes seguem o curso do turismo de massa e com características de circuitos globais dessa atividade. Do contrário, os roteiros partem do princípio que o turismo é uma atividade democrática e auxilia no entendimento da história e geografia da cidade, daí, portanto, seu alcance plural na sociedade belenense.

A valorização do patrimônio é feita considerando três elementos fundamentais, sendo o primeiro a importância dos principais monumentos erguidos em Belém ao longo da história e como seus usos permanecem ou são substituídos por outros, marcando o que se afirma ser a rugosidade espacial. O segundo é calcado na história e formação de Belém como uma das cidades centrais do território brasileiro, cidade que no início da colonização foi estratégica na ocupação do Brasil em sua porção setentrional. O terceiro revela a simbiose entre cultura, patrimônio e a geografia do lugar, mostrando aos participantes como o patrimônio é uma forma de demarcar o território por meio de um valor que lhe é atribuído.

Os roteiros, por fim, demonstram como uma atividade como o turismo pode auxiliar na valorização do patrimônio, superando a mera informação e adentrando o conhecimento de uma cidade com quatrocentos anos de existência. A experiência de construção do Roteiro Geo-Turístico tem se mostrado bastante positiva, pois já foi criado e realizado o primeiro roteiro, que contou com a participação de vários profissionais (geógrafos, turismólogos, historiadores, museólogos e arquitetos), estudantes de graduação e sociedade local. Assim, observa-se que a construção de roteiros como este, tem contribuído para mostrar a sociedade de maneira geral que há necessidade de se valorizar o patrimônio cultural

de nossa cidade, e isso não depende exclusivamente do poder público, a população local pode e deve contribuir também.

Referências

- ALMEIDA, M. Prefácio. In: PAES, M.; OLIVEIRA, M. (Orgs.). **Geografia, turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Annablume, 2010, p. 7-12.
- BURSZTYN, I. [et al]. Turismo para quem? Sobre caminhos de desenvolvimento e alternativas para o turismo no Brasil. In: BARTHOLO, R. [et al] (Orgs.). **Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Editora Letras e Imagem, 2009, pp. 76-91.
- CIFELLI, G. A refuncionalização turística do patrimônio cultural: os novos usos do território apropriado pelo turismo em Ouro Preto – MG. In: PAES, M. T. D.; OLIVEIRA, M. R. S. (Orgs.). **Geografia, turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Annablume, 2010.
- CRUZ, R. **Introdução à geografia do turismo**. São Paulo: Roca, 2003.
- FIGUEIREDO, S. **Viagens e viajantes**. São Paulo: Annablume, 2010.
- KRIPPENDORF, J. **Sociologia do turismo**. São Paulo: Aleph, 2001.
- LEFÈBVRE, H. **Espacio y política: el derecho a la ciudad II**. Barcelona: Ediciones Península, 1976.
- LEFÈBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.
- MASSEY, D. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- NIGRO, C. As dimensões culturais e simbólicas nos estudos geográficos. Bases e especificidades da relação entre patrimônio cultural e geografia. In: PAES, M.; OLIVEIRA, M. (Orgs.). **Geografia, turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Annablume, 2010, pp.55-80.
- PAES, M. T. D. Patrimônio cultural, turismo e identidades territoriais - um olhar geográfico. In: Bartholo, R. [et al] (Orgs.). **Turismo de Base Comunitária - diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, v. 1, pp. 162-174.
- PAES, M. Apresentação. In: PAES, M.; OLIVEIRA, M. (Orgs.). **Geografia, turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Annablume, 2010, p. 13 -32.
- SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1988.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 2008.
- SOUZA, M. Algumas notas sobre a importância do espaço para o desenvolvimento social. **Revista território**. Rio de Janeiro: LAGEG/ UFRJ/ Garamond, ano II, n. 3, jul./dez. 1997, pp. 13-35.
- TRINDADE JUNIOR, S. C.; AMARAL, M. D. Reabilitação urbana na área central de Belém-Pará: concepções e tendências de políticas urbanas emergentes. **Revista Paranaense de Desenvolvimento**, Curitiba, n. 111, jul./dez. 2006, pp.73-103.

ZAOAL, H. Do turismo de massa ao turismo situado: quais as transições? In: BARTHOLO, R. [et al] (Orgs.). **Turismo de Base Comunitária**: diversidade de olhares e experiências brasileiras. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

MARIA GORETTI DA COSTA TAVARES

Doutor em Geografia (UFRJ, 2009)
Professora Assistente 3 – Faculdade de Geografia
Universidade Federal do Pará.

HUGO ROGÉRIO HAGE SERRA

Doutor em Geografia (Unesp, Presidente Prudente, 2017)
Professor da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.

SEXUALIDADE AMAZÔNICA



A tentativa de caracterização das experiências, expressões, práticas e vivências da diversidade sexual e de gênero na Amazônia deve levar em consideração, inicialmente, o que Peter Fry¹ relatou na década de 1970, a partir de sua pesquisa realizada no Pará.² O autor só teria podido perceber as particularidades e as singularidades das experiências da diversidade sexual e de gênero no Brasil como um todo porque teve a oportunidade de comparar dois contextos sociais tão distantes um do outro: o da metrópole amazônica, Belém, e o da megalópole nacional, São Paulo. A partir daí, criou-se uma espécie de paradigma nos estudos sobre a diversidade sexual e de gênero no Brasil, voltados, sobretudo, para as realidades urbanas do centro-sul do Brasil, deixando-se de lado as realidades interioranas, rurais e etnicamente diferenciadas e as realidades amazônicas.

Os escritos de Fry, assim como o que ele publicou com Edward MacRae³, e as obras de Carmen Dora Guimarães⁴, Richard Parker⁵, Nestor Perlongher⁶, Luiz Mott⁷, publicadas na década de 1980, e de Jaqueline Muniz de Oliveira⁸ e Maria Luiza Heilborn⁹, publicadas na década de 1990, dentre outras, geralmente com propostas de tipologias e mapeamentos, contribuíram decisivamente para a *instituição* do campo dos estudos sobre

1 Fry, *Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros*, 1982a e *Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil*, 1982b.

2 Uma parte desse texto foi publicada originalmente em forma de artigo na revista *Ciência e Cultura*, v. 69, 2017, pp. 50-53, sob o título “As experiências da diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia: apontamentos para estudos nas Ciências Sociais”, com autoria de Fabiano Gontijo.

3 Fry; MacRae, *O que é homossexualidade*, 1983.

4 Guimarães, *O homossexual visto por entendidos*, 2004 [1977].

5 Parker, *Masculinity, femininity, and homosexuality*, 1986.

6 Perlongher, *O negócio do michê*, 1987.

7 Mott, *Dez viados em questão: tipologia dos homossexuais da Bahia*, 1987.

8 Oliveira, “Mulher com mulher dá jacaré”, 1992.

9 Heilborn, *Ser ou estar homossexual*, 1996.

a diversidade sexual e de gênero no Brasil. Mas, quase sempre, tratando da homossexualidade masculina, urbana, branca (ou negra urbana) e das regiões Sudeste ou Sul.

Desde as décadas de 1980/90, a diversidade sexual e de gênero vem se consolidando como um forte objeto de estudo nas mais diversas instituições de ensino e pesquisa nacionais, principalmente nas Ciências Humanas e Sociais. São abordados temas variados que vão desde as questões básicas acerca do que é ser homossexual e como se constituem as categorias de designação vinculadas às identidades, às identificações e à diversidade sexual e de gênero eventualmente decorrentes das práticas sexuais entre sujeitos considerados (ou que se consideram) como sendo do mesmo sexo/gênero e as formas de sociabilidades homossexuais, até questões mais particulares ou singulares acerca da literatura e das produções culturais homossexuais ou homocultura; do mercado e do consumo “gays” ou “mercado rosa”; da especificidade da saúde de mulheres homossexuais ou de sujeitos transexuais e do envolvimento no combate à epidemia de HIV/AIDS; do envelhecimento em homossexuais; da organização política de gays, lésbicas, travestis e transexuais; das tecnologias da transexualização, dos sexos e dos gêneros; dos novos regimes morais; das experiências religiosas homossexuais; do preconceito, da discriminação e da homofobia; dos direitos e do acesso à cidadania; das conjugalidades, das parentalidades e dos arranjos familiares homossexuais; dentre tantos outros temas. No entanto, pouco ou nada se escreveu sobre esses e outros temas em contextos rurais e interioranos e/ou em situações etnicamente diferenciadas, sobretudo amazônicas.

Na sociedade brasileira contemporânea, assim, presencia-se uma efervescência de práticas (de pesquisa e de ativismo político) que questionam o padrão heteronormativo ou a heterossexualidade compulsória enquanto poderoso sistema ideológico ou sistema cultural, a partir de sujeitos lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexuais, com todas as peculiaridades que o contexto sociocultural e histórico compõe. Motivado por e motivando esse fenômeno, os movimentos sociais vinculados aos direitos sexuais e os intelectuais afeitos à temática colocam cada vez mais questões visando desestabilizar a normatização de condutas que encerram essas experiências e, logo, interpelar a “analítica

da normalização”¹⁰, ou seja, a forma como as fronteiras da diferença são constituídas ou a maneira como se dá a construção de padrões que regulam a vida dos sujeitos em suas práticas cotidianas.

Percebe-se que, embora Fry tenha iniciado os estudos sobre homossexualidade no Brasil pela capital paraense, pouco (ou nada?) foi escrito sobre o assunto na região amazônica até a década de 1990. Nos jornais cotidianos locais de Belém, tanto n’*O Liberal*, quanto no *Diário do Pará*, verificou-se uma ausência quase total desta temática ao longo das décadas de 1970, 1980 e 1990 – os poucos relatos aparecem geralmente nos cadernos policiais. Com alguns trabalhos de conclusão de curso de Ciências Sociais, da Universidade Federal do Pará, UFPA, entre o final da década de 1980 e ao longo da década de 1990, tem-se um reinício de interesse pela temática na região. A partir da década de 2000, uma pequena série de estudos realizados na área das ciências humanas e sociais aplicadas (ciências sociais, serviço social, direito, psicologia, etc) nas instituições de ensino superior da região Norte, culminam no final da década de 2000 e início de 2010 com as primeiras dissertações de Mestrado e teses de Doutorado sobre o assunto, defendidas. Assim como acontece no Centro-Sul do Brasil, os tímidos estudos sobre a diversidade sexual e de gênero realizados na Amazônia também vêm dando ênfase (mas, não exclusivamente) às realidades urbanas, brancas e masculinas¹¹.

O que os estudos rurais, no Brasil, dizem sobre as experiências homossexuais? O que os estudos sobre etnicidade dizem sobre as experiências homossexuais? O que os estudos sobre a diversidade sexual e de gênero dizem sobre as experiências homossexuais rurais, interioranas e/ou em situações etnicamente diferenciadas? Enfim, o que os estudos amazônicos dizem sobre as experiências homossexuais?

Na década de 1990, artigos de Ellen e Klaas Woortmann¹² já haviam atentado para algumas particularidades da sexualidade no mundo rural, embora esse não fosse o foco dos estudos. Em 2006, a tese de doutorado de Silva Nascimento e a dissertação de mestrado de Paulo Rogers Ferreira, ambas em antropologia, defendidas respectivamente na Univer-

10 Miskolci, A Teoria Queer e a Sociologia, 2009, p. 150.

11 Gontijo e Erick, A experiência da diversidade sexual e de gênero no Pará, 2016.

12 Woortmann, Herdeiros, parentes e compadres, 1995; e Woortmann e Wortmann, Fuga a três vozes, 1993.

sidade de São Paulo e na Universidade de Brasília, trataram, com abordagens diferentes, de aspectos relativos à temática da sexualidade no mundo rural brasileiro, acrescentando, assim, novidades aos já tão consolidados estudos rurais brasileiros, por um lado, e, por outro, aos também já tão consolidados estudos sobre gênero e sexualidade no Brasil, inclusive na perspectiva “*queer*”. Depois, a dissertação de mestrado de Luanna Mirella, intitulada “Localidade ou Metrópole? Demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade”, defendida em 2010 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, apresentou a trajetória biográfica de Kátia Tapety, travesti que exerceu cargos políticos em um pequeno município rural piauiense, mas não se tratou especificamente de uma pesquisa sobre a sexualidade de travestis no mundo rural brasileiro.

Mais recentemente, na década de 2010, as pesquisas realizadas por Martinho Tota e por Roberto Marques, ambos no Nordeste, vêm abordando com primor a sexualidade divergente em contextos interioranos – seja entre indígenas, como Tota¹³ junto aos *Potiguar* da Paraíba, seja em festas de forró eletrônico, como Marques¹⁴, no interior do Ceará. Vale ressaltar ainda as pesquisas recentes de Moisés Lopes¹⁵, na capital mato-grossense, junto a militantes e ativistas dos direitos de gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros, e as pesquisas de Guilherme Passamani¹⁶, na região pantaneira de Corumbá, Mato Grosso do Sul, junto a idosos homossexuais interioranos, dentre outras.

Alguns desses trabalhos, assim como alguns artigos que Silvana Nascimento¹⁷ vem publicando nos últimos anos sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero consideradas como desviantes em contextos rurais e interioranos da Paraíba, serviram de inspiração inicial para nossas indagações sobre a experiência das sexualidades no mundo rural piauiense, num primeiro momento, e, em seguida, no interior do Pará. Na pesquisa bibliográfica desenvolvida durante o estágio pós-doutoral, foi feita uma análise dos artigos e dossiês em periódicos especializados e das

13 Tota, Entre as diferenças gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico, 2012 e Eixos, nexos e câmbios de diferença, 2013.

14 Marques, Homoerotismo no Cariri cearense, 2012; e O Cariri e o forró eletrônico, 2014.

15 Lopes, O movimento LGBT da Baixada cuiabana e a segmentação de identidades, 2014.

16 Passamani, Batalha de confete e outras memórias, 2015.

17 Nascimento, Homem com homem, mulher com mulher, 2012; e Variações do feminino, 2014.

publicações que reúnem textos com o “estado da arte” sobre os temas da ruralidade e do gênero/sexualidade nas Ciências Sociais confirmando as inúmeras lacunas e quase total ausência dos relatos sobre a vivência sexual e das experiências da sexualidade dos camponeses, não somente nos estudos rurais, mas também nos estudos de gênero e sexualidade.

Após algumas viagens ao interior do Piauí (regiões Centro-Sul e Norte do estado) para conversar com sujeitos cujas trajetórias e experiências não se encaixavam exatamente naquilo que se vinha lendo, por um lado, sobre aquele camponês tal qual tratado pelos estudos rurais, e, por outro lado, sobre identidades e transgressões sexuais e de gênero nos estudos de gênero e sexualidade, decidiu-se indagar-se sobre o porquê (e o como) desses desencaixes ou lacunas, ausências e possíveis silenciamentos. A inserção no contexto amazônico levou-nos a acrescentar a essa preocupação aquela com os desencaixes, lacunas, ausências e possíveis silenciamentos verificados também no que diz respeito à experiência da diversidade sexual e de gênero em contextos etnicamente diferenciados e em pequenas e médias cidades amazônicas, nos “interiores”, onde as categorias do rural utilizadas para o entendimento das realidades específicas das regiões Sul e Sudeste parecem não ter o mesmo vigor diante da entrada em cena de categorias como “caboclo”, “ribeirinho” e “homem amazônico”, tornando a realidade ainda mais complexo¹⁸. Essa complexidade tem nos levado à proposta, ainda que tímida, da noção de “interioridade”: um espaço-tempo que transita entre ruralidade e urbanidade, confundido pela dinâmica da etnicidade, em contexto amazônico, nas figuras do caboclo e do ribeirinho, além do indígena e do quilombola¹⁹.

Algumas importantes referências sobre o assunto das experiências da diversidade sexual e de gênero nos contextos interioranos e nas situações etnicamente diferenciadas foram encontradas até agora em nossas buscas bibliográficas. Para os estudos sobre sexualidades entre povos indígenas, parece fundamental o artigo de Cristina Donza Cancela, Flávio Leonel da Silveira e Almiros Machado (este último, indígena Guarani

18 Harris, What it means to be a caboclo, 1998; Lima-Ayres, A construção história da categoria caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural, 1999; Miller, Itá em 1974: um epílogo, 1977; Motta-Maués, A questão étnica, 1989; Parker, The amazon caboclo – Historical and Contemporary Perspectives, 1985; Wagley, Man in the Amazon, 1974.

19 Gontijo e Erick, Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil, 2015.

do Mato Grosso do Sul), intitulado “Caminhos de uma Pesquisa acerca da Sexualidade em Aldeias Indígenas no Mato Grosso do Sul”, abordando a maneira como os pesquisadores e o indígena construíram um diálogo sobre a possibilidade de existência das práticas sexuais entre pessoas consideradas como sendo do mesmo sexo nas aldeias da etnia de origem de Almiros.

A coletânea intitulada *Gênero e Povos Indígenas*, organizada por Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow, traz textos que também contribuem para instigar a discussão sobre o assunto, mas que pouco problematizam a diversidade sexual e de gênero nas situações objetivas abordadas.

O número 41, de 2013, do periódico *Cadernos Pagu*, da Universidade de Campinas, trouxe uma grande contribuição para os estudos sobre gênero e sexualidades em contextos indígenas, em particular com os artigos de Vanessa R. Lea (“O Som do Silêncio (Paul Simon)”, pp. 87-93, onde a autora aborda o fato de que “a necessidade de acomodar-se ao mundo não-indígena atíça a curiosidade dos povos indígenas a respeito da sociedade envolvente”, em particular no que diz respeito ao interesse de indígenas pela pornografia e as fontes de erotismo dos não-indígenas) e Cecília MacCallum (“Notas sobre as categorias ‘gênero’ e ‘sexualidade’ e povos indígenas”, pp. 53-61, que trata da fragilidade do uso das categorias de gênero e sexualidade para tratar de realidades indígenas) – embora pouco se tenha falado de práticas sexuais entre pessoas consideradas como sendo do mesmo sexo nas situações concretas analisadas pelos autores.

A tese de Estêvão Fernandes²⁰ sobre “homossexualidade indígena no Brasil”, defendida em 2015, trata do que ele afirma não ter encontrado na literatura, apesar das diversas referências a sexualidades indígenas em alguns textos já considerados clássicos, como em Charles Wagley, Pierre Clastres, Claude Lévi-Strauss, Alfred Métraux, Darcy Ribeiro, dentre outros, por um lado, e, por outro, em alguns textos da historiografia também clássica sobre os nativos americanos nos primeiros momentos dos contatos com os europeus.

Um seminário organizado por Luisa Elvira Belaunde (MN/UFRJ), Els Lagrou (IFCS/UFRJ) e Marina Vanzolini ((PPGAS/USP), realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio

20 Fernandes, *Descolonizando sexualidades*, 2015.

de Janeiro, em junho de 2015, tinha por objetivo discutir a sexualidade indígena – com o instigante título de “Foucault na Amazônia? Sexualidades Indígenas” –, abrindo uma nova arena para a discussão do assunto. Algumas das comunicações apresentadas durante o evento encontram-se no dossiê temático intitulado “O Estudo da Sexualidade na Etnologia”, publicado pela Revista *Cadernos de Campo*, em seu volume 24, número 24, de 2015. Importante também foi o Fórum Temático “Diversidade Sexual e de Gênero: Interseccionalidade, Violência e Regionalidade” (do qual fizemos parte), coordenado por Júlio Simões, na V Reunião Equatorial de Antropologia, realizada em Maceió, em julho de 2015.

Vale ressaltar, ainda, a Mesa-Redonda “Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas – Novos Descentramentos em Outras Axialidades”, coordenada por Laura Moutinho e Fabiano Gontijo, na XXX Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em João Pessoa, em agosto de 2016, que gerou um dossiê com o mesmo título publicado na *Revista de Antropologia do Centro-Oeste (Aceno)*, em seu volume 3, número 5, de 2016, organizado por Fabiano Gontijo, Moisés Lopes, Estêvão Fernandes e Martinho Tota. Outros dois dossiês foram publicados, na sequência, na *Amazônica: Revista de Antropologia*, em seu volume 8, números 1 e 2, de 2016, organizados pelos mesmos autores.

Assim, concluem-se as pesquisas bibliográficas realizadas até o momento percebendo que, no que diz respeito aos estudos rurais, parece que a maior parte dos artigos e textos analisados estão ora voltados para a organização social vinculada aos aspectos econômicos da vida no campo, ora voltados para as questões morais relativas à família e aos arranjos familiares camponeses – o gênero aparece quase sempre na forma da mulher trabalhadora e/ou militante ou dos papéis familiares.

No que diz respeito aos estudos de gênero e sexualidade, quando há articulação com a ruralidade, nota-se um grande número de artigos e textos que abordam, num primeiro momento, a condição da mulher camponesa (reprodutora e eventualmente produtora), às vezes vinculada aos movimentos sociais no campo, e/ou, em seguida, as relações de poder que permeiam as relações de gênero e as transformações dessas relações no mundo rural contemporâneo. A sexualidade (a) parece relegada à vida urbana como algo que não é conveniente à realidade rural.

A sexualidade e, mais particularmente, a diversidade sexual e de gênero e as práticas sexuais que podem se tornar marcadores sociais da diferença interseccionalizados nas pesquisas sobre o mundo rural ou na etnologia indígena ou nos estudos de realidades quilombolas, caboclas e ribeirinhas não teriam se transformado em objetos de estudo *per se* por diversas razões, não necessariamente por uma suposta incapacidade dos pesquisadores em perceber sua importância para a compreensão das relações sociais marcadas pelas ruralidades, pela etnicidade ou pela regionalidade. Talvez a principal dessas razões seja a própria agenda de pesquisas, tanto nos estudos rurais ou nos estudos étnicos ou sobre realidades interiores, como nos estudos de gênero e sexualidade, pautada por outros interesses de pesquisa ligados a certas tradições intelectuais (muitas vezes, a montagem da agenda se faz de acordo com demandas oriundas dos mais diversos pontos do campo de força em jogo nas Ciências Sociais) – no caso dos estudos rurais, em algumas tradições intelectuais que buscam entender as sociedades camponesas como sistemas sociais específicos, a economia e a política se tornam dimensões mais privilegiadas do que a sexualidade, entendida, esta última, como secundária (pensamos aqui, como exemplo, numa certa tradição já clássica desenvolvida, por um lado, por Eric Wolf e Sydney Mintz, e, por outro, por Henri Mendras).

Embora historicamente as Ciências Humanas e, em particular, as Ciências Sociais e a Antropologia, venham deixando de lado esses aspectos da vida social no meio rural e interiorano ou em situações etnicamente diferenciadas problematizados aqui, percebe-se que, também historicamente, outros campos de produção de saberes e conhecimentos, como a literatura brasileira consagrada ou as artes plásticas celebradas, estão repletos de referências (muitas vezes explícitas) à sexualidade do camponês ou do homem que vive no campo, do indígena ou do africano do interior do país, do caboclo e do ribeirinho amazônida e do interiorano em geral²¹.

No entanto, é sabido que as Ciências Humanas se constituíram, *enquanto ciências*, como legítimas provedoras de “verdades” sobre o

21 Para citar somente um caso emblemático da literatura brasileira, pensemos na relação dos personagens Diadorim e Riobaldo, de *Grande Sertão: Veredas*, de 1956, de autoria de Guimarães Rosa. E, nas artes plásticas, não passa despercebida a sensualidade e a sexualidade de alguns personagens rurais e/ou etnicamente marcados de Cândido Portinari ou até mesmo de Djanira. Nas Ciências

mundo, por oposição à literatura, esta relegada ao campo da “ficção” e, eventualmente, da produção de informação despreocupada com as “verdades”. Coube às ciências, assim, a instituição do que seria *bon à penser*; e, à literatura e às artes plásticas, o “resto”, a saber a sexualidade no mundo rural ou nos contextos interioranos e situações etnicamente diferenciadas, dentre outros temas.

Os estudos rurais, assim como os estudos sobre realidades interioranas, contextos indígenas e etnicamente diferenciados, deixaram de lado (ou abordaram tangencialmente), durante muito tempo, essas temáticas consideradas periféricas, por um lado, por não tratarem da relação do camponês ou interiorano com sua produção, privilegiando-se, assim, os estudos sobre economia doméstica, conflitos agrários, sindicatos rurais, migrações, dentre outros – isso se deve, talvez, à contaminação dos estudos rurais pelos ideais desenvolvimentistas e heteronormativos... ou, por outro lado, simplesmente, porque essas temáticas não faziam parte da agenda de pesquisas naqueles momentos; ou, enfim, por não considerarem relevantes os discursos sobre a sexualidade proferidos por indígenas e quilombolas para o entendimento das cosmologias locais.

Quando despontam sujeitos que vivenciam o seu direito à liberdade de escolha e que destoam dos sujeitos com comportamentos “funcionais”, tidos como “padrão”, são logo taxados de “desviantes”. Assim, no que diz respeito à diversidade sexual e de gênero, os mundos rural e interiorano amazônicos e os contextos indígenas e etnicamente diferenciados estariam apresentando uma ruptura com uma forte discursividade, aquela referente à longa tradição heteronormativa? Ou as relações observadas nos mundos rural e interiorano amazônicos e em contextos indígenas e etnicamente diferenciados seriam simplesmente o retrato – agora em cores – de uma realidade complexa e diversificada, muitas vezes negada pelos estudiosos dessas realidades e contextos? Ou o que vemos diz respeito simplesmente à dinâmica mesmo da vida social como um todo, em qualquer contexto?

Além disso, o contexto amazônico, por si só, oferece desafios

Humanas e Sociais brasileiras em sua formação, encontramos referências à experiência sexual dos sujeitos que vivem no *interior* do Brasil na obra majestosa de Gilberto Freyre, por exemplo, e até mesmo nas obras de Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda, Paulo Prado ou Antônio Cândido, obras muitas vezes consideradas ensaísticas.

peculiares aos estudos das múltiplas formas de sexualidade na região, especialmente a necessidade premente de um deslocamento desde as categorias hegemônicas de sexualidade e gênero, pensadas a partir de contextos históricos, sociais e culturais bastante diversos daqueles encontrados na região. Uma das conclusões deste levantamento diz respeito ao lugar epistêmico desde o qual a Amazônia vem sendo pensada, e desde que termos. De fato, uma crítica mais política aos processos de normalização que tomam lugar na região somente tem sido feita, como se vê aqui, apenas recentemente – e mais recente ainda vem sendo a formação de redes em instituições amazônicas para pensar, em conjunto, tais questões.

Um dos desdobramentos destas análises diz respeito à importância de se pensar os problemas aqui apontados desde uma chave interpretativa que contemple tanto as categorias de gênero e sexualidade quanto análises históricas e políticas que ponham em xeque as grandes narrativas teleológicas sobre colonialismo, desenvolvimento e progresso. A região possui não apenas uma diversidade sociocultural única no mundo, como um caminho histórico em larga medida diverso das narrativas oficiais sobre a história do Brasil. Desta forma, a ação de missões religiosas, a ação de igrejas neopentecostais na região (a Assembleia de Deus, por exemplo, chega ao Brasil pelo Pará), a colonização indígena (como a Carta Régia de 1798), a presença de várias expedições científicas e/ou militares, dentre outros fatores torna uma visão transversal dos fenômenos aqui indicados tarefa urgente dos estudos de sexualidade e gênero na região – algo ainda a ser feito.

Outro desafio diz respeito a recuperar o protagonismo desses atores, tanto do ponto de vista político quanto epistemológico. Neste sentido, cabe às futuras pesquisas romper com a retórica desde a qual esses sujeitos estão isolados das demandas e movimentos do restante do país. Desta forma, de que maneira iniciativas como o Plano IIRSA (Iniciativa de Integração da Infra-Estrutura Regional Sul-Americana), a construção de gigantescos complexos hidrelétricos (e o consequente deslocamento de grandes massas de trabalhadores e trabalhadoras), os conflitos no campo e agrários, a extração de madeira, o garimpo, as relações interpessoais em cidades fronteiriças, dentre vários outros fenômenos sociais (específicos) da região, podem nos auxiliar no descentramento de categorias estabelecidas de gênero e sexualidade, e, da mesma forma, de que maneiras tais noções podem ser informadas a partir da incorporação desse pluriverso?

Vê-se aqui que mais do que um conjunto de saberes a ser reproduzido ou aplicado, a partir de um lugar epistêmico estável, mas localizado – e focalizado – alhures, há um campo de possibilidades inexplorado no que diz respeito à diversidade sexual e de gênero na Amazônia.

Exortamos para que se reconheçam as complexas e dinâmicas interações desses sujeitos rurais, interioranos, indígenas e/ou quilombolas, caboclos e ribeirinhos, sobretudo amazônicos, e sua maneira criativa de constituir relações afetivas, voltando-se assim para a maneira como os “padrões hegemônicos de normalidade” seriam (re)interpretados e experimentados (talvez às avessas) em contextos culturais distintos, criando novos ou outros sujeitos imbuídos de novas ou outras moralidades e (até mesmo) constituindo novas ou outras legalidades. Somente assim, enquanto pesquisadores engajados, estaremos aptos para pensar, com nossos interlocutores, sobre a maneira como os direitos – geralmente elaborados por sujeitos envolvidos num jogo político que desconsidera as realidades rurais, etnicamente diferenciadas e interioranas das expressões da diversidade sexual e de gênero –, podem ser negociados, a partir de um diálogo mais simétrico, de modo a atender às demandas dos povos, populações e grupos subalternizados em seu reconhecimento identitário, principalmente quando suas experiências (da diversidade sexual e de gênero) os tornam duplamente subalternos, inferiores e marginais.

Referências

- CANCELA, C. D.; SILVEIRA, F. L. A.; MACHADO, A. Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. **Revista de Antropologia**, v. 53, n. 1, 2010, pp. 199-235.
- FERNANDES, E. R. **Descolonizando sexualidades**: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. Tese de Doutorado, Estudos Comparados sobre as Américas, UnB, 2015.
- FERREIRA, P. R. **Os afectos mal-ditos**: o indizível das sociedades camponesas. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UnB, 2006.
- FRY, P. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In: FRY, P. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a, pp. 54-86.
- FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, P. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b, pp. 87-115.
- FRY, P.; MacRAE, E. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GONTIJO, F.; ERICK, I. A experiência da diversidade sexual e de gênero no Pará:

espaço público, representações e discursividades. **Revista FSA**, v. 13, n. 4, 2016, pp. 40-59.

GONTIJO, F.; ERICK, I. Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações. **Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 2, n. 4, 2015, pp. 24-40.

GUIMARÃES, C. D. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1977].

HARRIS, M. *What it means to be a caboclo: some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object*. **Critique of Anthropology**, v. 18, n. 1, 1998, pp. 83-95.

HEILBORN, M. L. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, R. (Org.). **Sexualidades brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

LEA, V. R. O som do silêncio (Paul Simon). In: **Cadernos Pagu**, n. 41, 2013, pp. 87-93.

LIMA-AYRES, D. M. A construção história da categoria caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, 1999.

LOPES, M. O movimento LGBT da Baixada Cuiabana e a segmentação de identidades. In: **Anais do III Simpósio Gênero e Políticas Públicas**. Londrina: EdUEL, 2014.

McCALLUM, C. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. In: **Cadernos Pagu**, n. 41, 2013, pp. 53-61.

MARQUES, R. Homoerotismo no Cariri cearense: inscrições de um objeto em suas relações com o silêncio. **Métis: história & cultura**, n. 10, 2012, pp. 197-217.

MARQUES, R. O Cariri e o forró eletrônico: percurso de uma pesquisa sobre festa, gênero e criação. **Ponto Urbe**, n. 15, 2014, pp. 2-11.

MILLER, D. Itá em 1974: um epílogo. In: WAGLEY, C. **Uma comunidade amazônica**. 2 ed., São Paulo: Editora Nacional, 1977.

MIRELLA, L. **Localidade ou metrópole? Demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade**. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Brasília: PPGAS, 2010.

MISKOLCI, R. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, v. 11, n. 21, 2009, pp. 150-182.

MOTT, L. **Dez viados em questão: tipologia dos homossexuais da Bahia**. Salvador: Ed. Bleff, 1987.

MOTTA-MAUÉS, M. A. A questão étnica: índios, brancos, negros e caboclos. In: **Estudos e Problemas Amazônicos**. Belém: Idesp/Sedup, 1989, pp. 196-204.

MUNIZ DE OLIVEIRA, J. **Mulher com mulher dá jacaré**: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina. Dissertação de Mestrado,

Antropologia Social, UFRJ, 1992.

NASCIMENTO, S. S. **Faculdades femininas e saberes rurais. Uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás.** Tese de Doutorado, Ciência Social, USP, 2006.

NASCIMENTO, S. S. **Homem com homem, mulher com mulher:** paródias sertanejas no interior de Goiás. *Cadernos Pagu*, n. 39, 2012, p. 367-402.

NASCIMENTO, S. S. Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba. **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 2, 2014, pp. 377-411.

PARKER, Eugene (Org.). **The amazon caboclo – historical and contemporary perspectives.** Williamsburg: *Studies in Third World Societies Publications*, 1985.

PARKER, R. *Masculinity, femininity, and homosexuality: on the anthropological interpretation of the sexual meanings in Brazil.* BLACKWOOD, E. (Org.). **Anthropology and homosexual behavior.** Nova Iorque: The Haworth Press, 1986.

PASSAMANI, G. Batalha de confete e outras memórias: condutas homossexuais e curso de vida no carnaval do Pantanal. In: **Anais da V Reunião Equatorial de Antropologia.** Maceió: EdUFAL, 2015.

PERLONGHER, N. **O negócio do michê:** prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RODRIGUES, C. I. Caboclo na Amazônia: a identidade na diferença. **Novos Cadernos NAEA**, v. 9, n. 1, 2006, pp. 119-130.

SACCHI, A.; GRAMKOW, M. M. (Orgs.). **Gênero e povos indígenas.** Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio e Funai, 2012.

TOTA, M. Eixos, nexos e câmbios de diferença: discursos e trajetórias políticas envolvendo etnicidade, homossexualidade e religião. **Bagoas**, v. 7, n. 13, 2013, pp. 295-322.

TOTA, M. **Entre as diferenças:** gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

WAGLEY, C. (Org.). **Man in the Amazon.** Gainesville: University of Florida Press, 1974.

WOORTMANN, E. **Herdeiros, parentes e compadres.** São Paulo: Hucitec, 1995.

WOORTMANN, E.; WOORTMANN, K. **Fuga a três vozes.** Brasília: Anuário Antropológico/91; Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1993.

FABIANO GONTIJO

Doutor em Antropologia (École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000)

Professor da Universidade Federal do Pará

Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq

ESTÊVÃO FERNANDES

Doutor em Estudos Comparados sobre as Américas (Universidade de Brasília, 2015)

Professor da Universidade Federal de Rondônia

VARADOURO



Caracterizada pelas altas temperaturas que promovem a produção de intensa evaporação em decorrência da transição das terras baixas da Amazônia para as montanhas dos Andes, a região do Alto Juruá, no extremo-ocidental da Amazônia brasileira, se constituiu como uma das regiões mais rica em biodiversidade do planeta, graças ao seu inverno chuvoso, ocasionadas pelo clima equatorial de intenso calor e umidade na maior parte do ano, e suas altas temperaturas em períodos mais curtos de verão. Nesse ambiente de intensa presença de rios, paranás e igarapés, cujas margens fazem germinar árvores imponentes e vegetação rasteira, infinitos ecossistemas presenciam o ciclo vital de novas espécies de fauna e flora.

Nesse contexto, por onde a vida pede passagem, o homem amazônico teve que se reinventar para conviver em ambientes de pouca hospitalidade. Nesse lugar, as práticas culturais refratam aspectos naturais da paisagem inóspita que, por sua vez, é alterada pelas forças trópicas e antrópicas presentes no espaço geográfico local, onde o rio comanda a vida, conforme metaforiza Leandro Tocantins:

O rio, sempre o rio, unido ao homem, em associação quase mística, o que pode comportar a transposição da máxima de Heródoto para os condados amazônicos, onde a vida chega a ser, até certo ponto, uma dádiva do rio, e a água uma espécie de fiador dos destinos humanos. Veias do sangue da planície, caminho natural dos descobridores, farnel do pobre e do rico, determinante das temperaturas e dos fenômenos atmosféricos, amados, odiados, louvados, amaldiçoados, os rios são a fonte perene do progresso, pois sem ele o vale se estiolaria no vazio inexpressivo dos desertos. Esses oásis fabulosos tornaram possível a conquista da terra e asseguraram a presença humana, embelezaram a paisagem, fazem girar a civilização - comandam a vida no anfiteatro amazônico.¹

¹ Tocantins, A formação histórica do Acre, 2001, p. 278.

Na poética de Loureiro, atrelado ao rio e às florestas, o homem amazônico aprendeu, desde cedo, a compreender a linguagem das águas, matas e ares pelos quais se constroem paradigmas de sobrevivência e se mantêm relações de dependência com os elementos do contexto.² Nesse ambiente, o rio e a floresta mensuram o tempo, muitas vezes, medido pelo nível das águas registrado nos caules das árvores; eles são divisor de ecossistemas pelos quais as questões ecolinguísticas se estabelecem e são inspiração para a literatura escrita e oral de expressão amazônica que permeia o imaginário coletivo regional.³

No Alto Juruá, o rio está intrinsecamente ligado a geopolítica, história e cultura das populações que o margeiam, porque ele funciona como hidrovía por onde circula o fluxo produtivo dos povos da floresta. Nas suas margens sinuosas ou nas matas do seu entorno, há sempre um varadouro que conectam pessoas e sentidos, na medida em que encurta distancia, aproximando caminhos.

Como resultado dessa relação dialógica que refrata os elementos semióticos da floresta, o convívio entre terras alagadas e matas de floresta oportunizou aos ribeirinhos nascidos no “regaço da selva assombrosa”⁴ a idealizarem os varadouros, espécie de trilhas que abreviam as distâncias, geralmente vastas do meio da mata densa ou das áreas alagadas, desmatadas pela força das águas:

Os varadouros de várzea são estradas trilhadas sob as copas das árvores de igapós alagados: são uma invenção ribeirinha concebida para ganhar tempo e para conectar o rio ao lago, unir o barracão às colocações. Os varadouros de terra-firme foram concebidos para permitir o acesso do extrativista às seringueiras e demais espécies arbóreas da floresta de onde se colhem os frutos no período das secas, garantindo a subsistência e a convivência na região. Ambos são trilhas que possibilitam percorrer os costumes e práticas concebidos pelos povos da floresta. Nestes percursos, presencia-se toda a exuberância da natureza, com a sua sociodiversidade ímpar e sua mágica e estratégica habilidade de adaptação e reinvenção. Sejam de várzea ou terra-firme, os varadouros

2 Loureiro, A cultura amazônica, 1994.

3 Couto, Linguística, ecologia e ecolinguística, 2009

4 Trecho retirado do Hino de Cruzeiro do Sul, letra de Fran Pacheco.

compõem uma rede de conexões para circular as vivências e os saberes tradicionais da floresta contribuindo com o compartilhamento de conhecimentos locais.⁵

Vivendo em um ambiente em constante mudança, o homem amazônico adotou o termo varador – variação da pronúncia e escrita da palavra varadouro. A variação local pronunciada frequentemente por quem caminha pela terra-firme e por áreas de várzea espalhou-se por toda a região do Alto Juruá. Com o passar do tempo, o termo também alcançou seu uso no espaço citadino local, contexto também denominado por Sarraf-Pacheco de cidade-floresta.⁶

Os varadouros são o caminho da escola, são as estradas da colheita do látex da seringa, são percursos que integram comunidades de práticas e culturas amazônicas. Oliveira trilha os varadouros situados às margens do rio Moa, no interior do estado do Acre, para investigar o programa de correção de fluxo escolar Assas da Florestania. O pesquisador afirma que:

...os varadouros construídos pelos ribeirinhos viram caminhos públicos. Uma vez abertos, nada impede o fluxo do ir e vir de quem quer que seja. A mata é generosa, os rios permissivos e assim, abrem-se francamente a quem deseja imiscuir-se floresta a dentro. O Estado do Acre se fez assim. Cercado de interesses econômicos e/ou políticos, foi sendo ocupado fronteira a dentro sem resistência e como a floresta não se comunica a não ser se dando ou negando provimento de suas riquezas, são os grupos humanos que têm que perceber a hora de entrar ou sair da selva. As intempéries conhecidas e decantadas literária e cientificamente nunca foram obstáculo para a ocupação da Amazônia.⁷

Assim, mesmo por caminhos adversos, os povos da floresta bravamente tomaram os varadouros como estratégia de caminhar na construção da sua identidade. Semelhante aos varadores de várzea, porém exclusivamente antrópico, temos os furos: pequenas sangrias por onde a água se infiltra nas margens de rios e paranás, principalmente nos pontos

5 Uchôa, Narrativas de professores em formação sobre a didatização de podcast para o ensino de inglês na floresta, 2014, pp. 2-3.

6 Sarraf-Pacheco, Cidade-Floresta, 2016.

7 Oliveira, O Programa Assas da Florestania/Fundamental como varadouro de mão dupla, 2016

sinuosos, e provoca mudanças nos percursos das águas que deslizam pela planície amazônica, às vezes, em menos tempo que dura um inverno chuvoso. Assim, o que antes era um furo, no período sazonal seguinte pode ser um varadouro e vice-versa.

Sobre os furos, Alberto Rangel faz a seguinte descrição:

Pela vazante o “furo” é uma calha seca, na cheia é uma veia turgida. Quando neste estado, por ele a canoa dispara, tal uma seta pela mata a dentro, no despropósito de rio que corresse da foz para a nascente. É evitar somente os galhos e os cipós, que rasam os bancos da montaria. Os cipós são terríveis. Ajustam-se, parece, afim de castigar os imprudentes que passam. Por isso o cipó “camaleão” amolas as serras, o “espera primeiro”, o tiririca, o “unha-de-gato” afiam os milhares de espículos e de puas.⁸

Varadouros e furos são espaços onde contempla-se os elementos semióticos da floresta que se interconectam e produzem múltiplos sentidos, constituindo o imaginário coletivo do homem amazônico local. Oliveira identifica nos contos de Rangel o cenário amazônico no qual a vida pede passagem por diversos varadouros e furos.

Em **A decana dos mura** Rangel (1929) metaforicamente, sugere a ideia da análise física do mapa do rio Amazonas, para quem quer trilhar com segurança os caminhos úmidos que cortam a floresta e pelos quais é preciso passar atento para não se perder na imensidão do sem rumo. Foi assim, narrando a nervura confusa, as profícuas ramificações que atravessam rio, furo, igarapé e lago, que o viajante encontrou, na mais profunda solidão do interior silencioso da floresta alagada, a decana habitadora do Urubu. Mas para tanto, o viajante andou falando. Construiu uma descrição precisa do labirinto aquático: o rio é um caldeirão de “águas pardas, atropelado pelos escapamentos.”⁹

Considerando que a linguagem incorpora os elementos semióticos da paisagem locale refrata o próprio contexto onde ocorrem as práticas sociais, os elementos da floresta estão presentes nos discursos que se instauram nessas ambiências. Sendo assim, envolvido pela concep-

8 Rangel, *Inferno verde*, 2001.

9 Oliveira, *O Programa Asas da Florestania/Fundamental como varadouro de mão dupla*, 2016, p. 32.

ção de florestania necessária à subsistência em uma região margeada por florestas e águas, minhas compreensões de mundo refletem minhas identidades em constante estado de fluxo. Na condição de ribeirinho, filho de seringueiros e agricultores, professor-pesquisador e morador da região do Alto Juruá vi nos varadouros e furos caminhos como possibilidades na vida imediata e/ou constructos investigativos.

Quando me senti deslocado desse espaço geográfico, durante os trajetos de diásporas que a formação acadêmica demanda, umas das estratégias que encontrei para construir meu objeto de pesquisa foi retomar as questões locais, referendando as inventividades que compõe a poética do imaginário local.¹⁰ A retomada dos saberes construídos no contexto local possibilitou a criação de estratégias de investigação para o desenvolvendo de conceitos científicos a partir dos saberes tradicionais que eu havia construído como bagagem cultural na interação com os povos e o cenário da cidade-floresta. Agora, os varadouros eram múltiplos, polissêmicos e repletos de elementos semióticos da/sobre a Amazônia.

A filiação à pesquisa narrativa em educação, possibilitou trazer as minhas experiências de vida para o texto da pesquisa científica. Nessa visão teórico-metodológica, os sujeitos trazem suas concepções para a construção de novas descobertas.¹¹ Sendo um desdobramento da pesquisa qualitativa, a pesquisa narrativa possibilita a interpretação dos fenômenos e do objeto de estudo a partir das vivências que cada sujeito empreende ao longo da vida.

Ao trilhar por esses varadouros metafóricos, eu estava propondo uma metodologia de ensino subversiva, em contraposição às práticas docentes cristalizadas que não levam em consideração os contextos locais dos aprendizes.¹² Assim, seria impossível pensar uma proposta pedagógica coerente com o contexto sociocultural local sem mencionar os elementos ambientais e humanos que coabitam a floresta.¹³

A retomada de consciência sobre o meu contexto de atuação

10 Lorreiro, A cultura amazônica, 1994.

11 Mello, Subversão do currículo e formação de professores, 2012; Clandinin, Engaging in Narrative Inquiry, 2013; Uchôa, Narrativas de professores em formação sobre a didatização de podcast para o ensino de inglês na floresta, 2014.

12 Uchoa, Narrativas de professores em formação sobre a didatização de podcast para o ensino de inglês na floresta, 2014; e O Ensino da língua inglesa em uma comunidade da Amazônia, 2017.

13 Holliday, Appropriate methodology and social context, 1994

docente se relacionam intrinsecamente com a minha trajetória de vida. Nessas paragens, os varadouros funcionam como arena onde se travam lutas pela sobrevivência, e, ao mesmo tempo, palco para o espetáculo da vida que se inter-relaciona no interior das florestas com os elementos semióticos do anfiteatro amazônico que é o ambiente onde as experiências estéticas se arrolam. É também sala de aula, ambiente de aprender sobre o local na perspectiva da glocalização, conforme compreende Robertson e Appadurai.¹⁴ Nas reflexões desses autores, o local e o global convergem para a criação de novas práticas culturais, resultando em uma composição de valores que aglutinam as resistências e a aceitação da indústria homogeneizadora da globalização, possibilitando emergir novas práticas culturais, sem deixar que os conhecimentos locais e tradicionais sejam totalmente suplantados.

São muitos os varadouros que nos levam a construir sentidos e concepções sobre o dialogismo das coisas. Salgado, metodologicamente, trilhou alguns dos varadouros da educação para narrar os engajamentos políticos e sociais em torno do projeto de instalação da Universidade da Floresta na região do Alto Juruá, na Amazônia extremo-ocidental: “Para o meu caminhar metodológico, optei por trilhar caminhos denominados de varadouros, nos quais minha escrita se constrói a partir do meu olhar, do meu sentir e de minhas conversas com a floresta”.¹⁵ Por esses percursos da mata, trilhando varadouros teórico-metodológicos são apresentadas estratégias para aliar a produção do saber científico a partir dos conhecimentos locais no seio da floresta, na região do Alto Juruá.

Apontamos para o esforço de mantermos o diálogo entre as comunidades tradicionais e universidade, por acreditarmos ser um caminho que estreita as bifurcações e pode levar a um varadouro de saberes profícuos para a formação e desenvolvimento da região, do país e com impactos internacionais, sejam naquilo que aponta para o desenvolvimento sustentável, no que embala o socioambientalíssimo acreano e a florestania tanto almejada por todos nós humanos e, principalmente, pelos que habitam na floresta.¹⁶

Metaforicamente, trilhei os varadouros para caminhar discursi-

14 Robertson, ‘Globalisation or glocalisation?’, 1994 e Appadurai, *Modernity at large*, 1996.

15 Salgado, *Navegando nas águas dos saberes e trilhando nos caminhos da Educação*, 2009, p. viii

16 Salgado, *Navegando nas águas dos saberes e trilhando nos caminhos da Educação*, 2009, p. 137.

sivamente por percursos dantes percorridos como habitante dessas paisagens e professor de uma língua estrangeira pela perspectiva da abordagem da cultura local.¹⁷ No sentido figurado, o ato de trilhar por varadouros me fez repensar a prática de ensino de inglês na região do Alto Juruá. A trilha imaginária foi uma oportunidade para:

tentar compreender e vivenciar novas estratégias de relação com o ensino de um idioma em uma época notadamente marcada pelo processo de globalização que maximizou as semelhanças, promoveu a uniformização de modos de vida e também potencializou as diferenças a um nível de ruptura e conflito que precisa ser compreendido [...], principalmente nesse contexto, um ambiente citadino caracterizado por marcas culturais genuinamente locais.¹⁸

O varadouro prorroga possibilidades de fluxo, abre alternativas sociais, culturais e econômicas, mas não pode ser visto como uma cena de facilidades e abundâncias gratuitas. Pelo contrário, ele se faz com o pisar do ir e vir, na insistência da caminhada, no trote repetido que vai deixando marcas e deitando a mata e as águas para mostrar estradas feitas e caminhos possíveis. Dessa maneira o tratamento do varadouro como estratégia de saída de dificuldades humanas e epistemológicas se apresenta requerendo a coragem de olhar para traz, para as vivências primordiais e seus sentidos, considerando-se a determinação para seguir caminhos investigativos, aprendo com as experiências do passado e construindo possibilidades para o futuro.

Referências

- APPADURAI, A. **Modernity at large: cultural dimensions of globalization**. Minnesota: University of Minneapolis Press, 1996.
- CANAGARAJAH, A. S. Reconstructing local knowledge, reconfiguring language studies. In: CANAGARAJAH, A. S. (Org.). **Reclaiming the local in language policy and practice**. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2005.
- CLANDININ, D. J. **Engaging in Narrative Inquiry**. Walnut Creek: Left Costa Press, 2013.
- COUTO, H. H. **Linguística, ecologia e ecolinguística: contato de línguas**. São Paulo: Contexto, 2009.
- HOLLIDAY, A. **Appropriate methodology and social context**. Cambridge:

17 Canagarajah, Reconstructing local knowledge, reconfiguring language studies, 2005

18 Uchôa, Narrativas de professores em formação sobre a didatização de podcast para o ensino de inglês na floresta, 2014, p. 05.

Cambridge University Press, 1994.

LOUREIRO, J. J. **A cultura amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1994.

MELLO, D. **Subversão do currículo e formação de professores**: ensinando e aprendendo língua inglesa no Curso de Letras. Uberlândia: Ed. do Autor, 2012.

OLIVEIRA, A. S. **O Programa Asas da Florestania/Fundamental como varadouro de mão dupla**: encurtando caminhos entre governo, escola e povos da floresta. Rio Branco (AC): PPGLI/UFAC, 2016 (Dissertação de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade).

SARRAF-PACHECO, A. Cidade-floresta. In: ALBUQUERQUE, G. R.; SARRAF-PACHECO, A. (Orgs.). **Uwa'kürü**: dicionário analítico. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016.

RANGEL, A. **Inferno verde**: cenas e cenários do Amazonas. 5. ed., Manaus (AM): Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2001.

ROBERTSON, R. 'Globalisation or glocalisation?' **The Journal of International Communication** 1(1): 33-52, 1994.

SALGADO, A. G. **Navegando nas águas dos saberes e trilhando nos caminhos da Educação**: uma leitura sobre a Universidade da Floresta (UNIFLORA) – Acre. Natal (RN): UFRGN, 2009 (Dissertação de Mestrado em Educação).

TOCANTINS, Leandro. **A formação histórica do Acre**. Rio de Janeiro: Conquista, 2001.

UCHOA, J. M. S. **Narrativas de professores em formação sobre a didatização de podcast para o ensino de inglês na floresta**. Natal (RN): PPGE/UFRGN, 2014 (Tese de Doutorado em Estudos da Linguagem).

UCHOA, J. M. S. O Ensino da língua inglesa em uma comunidade da Amazônia: práticas de resistência ao imperialismo do mercado editorial. **Revista Communitas**, v.1, n.2, Jul-Dez 2017.

JOSÉ MAURO SOUZA UCHÔA

Doutor em Estudos da Linguagem (UFRGN, 2014)

Professor do Centro de Educação e Letras (CEL)

Universidade Federal do Acre, Campus Floresta.

