

UWA'KÜRÜ ÜRÜK'ANU

Dicionário analítico



NEPAN



Rio Branco - Acre - Brasil

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 Goettert - 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

Organização
Gerson Albuquerque
Agernor Sarraf Pacheco

Nepan Editora
Rio Branco - Acre
2019



Todos os verbetes reunidos nesta edição são de responsabilidade de seus autores.
editoranepan@gmail.com

Projeto Gráfico e Arte final da capa: Raquel Alves Ishii

Diagramação: Marcelo Alves Ishii

Revisão Técnica: Gerson Rodrigues de Albuquerque

Financiamento: PROAP - CAPES / Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UFAC



Programa de Pós-Graduação em
Letras: Linguagem e Identidade



CAPES



GPHCLIM

Grupo de Pesquisa: Estética e Cultura, Linguagem, Identidade e Memória

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

U95u

Uwa'Kürü: dicionário analítico / organização Gerson Rodrigues de Albuquerque, Agenor Sarraf Pacheco. – Rio Branco: Nepan, 2019.

211 p.: v.4

Formato em E-book - PDF

Inclui referências bibliográficas.

ISBN: 978-85-68914-72-4

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

CDD: 469.798

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	8
Gerson R. Albuquerque (UFAC)	
Agenor Sarraf-Pacheco (UFPA)	
ACEIRO	9
Rogério de Mendonça Correia	
ALTO ACRE	15
Sandra Mara Souza de Oliveira Silva	
ANTITERCEIROMUNDISMO.....	29
Yvonélio Nery Ferreira	
ATELIÊ PEDAGÓGICO	32
Márcia Barroso Loureto	
BISCATEIRO	38
Kelen Gleysse Maia Andrade	
CABOCLO	44
Jorge Fernandes da Silva	
CAMELÔS – DA BENJAMIN CONSTANT –	50
Evandro Luzia Teixeira	
CIDADE DO POVO	57
Armstrong da Silva Santos	
COOFICIALIZAÇÃO DE LÍNGUAS.....	63
Carlos Barroso de Oliveira Júnior	
CORRERIAS	68
Jairo de Araújo Souza	
CURRÍCULOS EM DEVIR.....	74
Valda Inês Fontenele Pessoa	
Lúcia de Fátima Melo	
DAIME.....	81
Julia Lobato Pinto de Moura	
FAMP	91
Raildo Brito Barbosa	
FRONTEIRA POLÍTICA	101
Maria de Jesus Morais	
LÍNGUA DE SINAIS	105
Vivian Gonçalves Louro Vargas	

MANOEL URBANO.....	110
Raquel Alves Ishii	
MATIAS	118
Débora Almeida	
PORONGA.....	146
Emily Ganum Areal	
QUADRILHA JUNINA	152
JAMILA NASCIMENTO PONTES	
(RE)EXISTÊNCIA LINGUÍSTICA	156
Shelton Lima de Souza	
Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá	
RIO BRANCO	163
Gerson Rodrigues de Albuquerque	
TERRA DOS NÁUAS.....	202
Ana Cláudia de Souza Garcia	
INFORMAÇÕES SOBRE O(A)S AUTORE(A)S.....	209

APRESENTAÇÃO

Uwa'kürü – Dicionário Analítico é um rio de palavras, dissemos na apresentação do volume I, no ano de 2016. Desde então mais de cinquenta professores e pesquisadores de diferentes instituições e localidades abraçaram a causa deste projeto político-acadêmico, aceitando contribuir com as reflexões propostas, com verbetes em torno de temas, palavras e coisas amazônicas e não-amazônicas; temas, palavras e coisas dos tempos presentes, das mulheres e homens dos tempos presentes.

Neste quarto volume, o rio de palavras amplia suas margens com a colaboração de mais vinte e quatro autoras e autores, suas propostas temáticas, pesquisas, abordagens, perspectivas e disposição em contribuir na construção desse projeto coletivo. No trânsito dos verbetes, nosso dicionário analítico vai assumindo, cada vez mais, o caráter plural que norteou as bases de seu lançamento, há quatro anos, e isso nos deixa felizes não apenas por promover a publicação, mas pela possibilidade de canalizar diferentes maneiras de pensar nossos lugares no mundo e contribuir coletivamente com a produção/transmissão/socialização de saberes e conhecimentos.

Creemos que nosso desafio é continuar nesse caminho, apesar do cotidiano de ameaças e atentados contra a educação pública e gratuita e, em especial, contra a universidade brasileira, alvejada pelo espetaculoso desgoverno que vive o Brasil, capitaneado por gestores que lidam com a coisa pública como se fosse as cozinhas de suas casas; gestores orgulhosos da própria mediocridade, somada à incompetência e atos/palavras autoritárias. Autoritarismo que se manifesta em escala continental como é possível depreender dos violentos processos experimentados recentemente em países sulamericanos, com destaque para o dissimulado golpe de estado na Bolívia.

Manter a publicação anual deste dicionário tem a ver com a perspectiva de manter acesa a chama do diálogo e das fraternais relações de pesquisas e intercâmbios entre pesquisadoras e pesquisadores de instituições amazônicas e panamazônicas e as parcerias com profissionais de instituições de outras regiões e países.

Assim como assinalamos do primeiro volume, este é um “projeto em aberto – em todos os sentidos – ou, como preferimos, um projeto a ser escrito e reescrito 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”.

Seguimos adiante e confiantes em nossa capacidade de intervenção coletiva e individual no aqui-lá de nossas jornadas acadêmicas e não-acadêmicas, reinventando discursos, textos e formas múltiplas de resistências e (sobre)vivências, reinventando sorrisos com a cara alegre da coragem, do destemor e da disposição em viver a vida, apreender as coisas, dizer palavras, ouvir silêncios.

Inverno amazônico de 2019.
GERSON R. ALBUQUERQUE (UFAC)
AGENOR SARRAF-PACHECO (UFPA)

ACEIRO

A palavra “aceiro” possui ao menos duas significações comuns, uma relativa ao aço - e derivada do latim *aciariūm*¹ -, que não é a que nos interessa tratar neste verbete, e outra, direcionada ao hábito de fazer um corte na vegetação para “impedir” a passagem do fogo. É quanto a este segundo significado que trataremos de desenvolver. No Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa encontramos, como segunda definição para a palavra “aceiro”, a seguinte descrição:

Aceiro. [Do gr. *chérros*.] S. m. **1.** Terreno arroteado ou desbastado em volta das herdades, das matas e coivaras, para impedir comunicação de incêndios: “O aceiro aberto em direção da fazenda tinha cortado a troca do incêndio que o vento impelia naquele rumo” (José de Alencar, *O Sertanejo*, p. 44). **2.** *Bras., RJ e GO.* Limpeza que se faz em torno de uma cerca de arame, a cerca de 1 m de distância de cada lado, para protegê-la contra o fogo por ocasião das queimadas. **3.** *Bras., GO.* Pequena queimada que os viajantes fazem no campo, em trechos não determinados de seu trajeto, para descanso próprio ou dos cavalos.²

A prática assumida por todos os tipos de gentes que se utilizam da técnica de “aceirar” a terra para “evitar” que o fogo ou um “incêndio” se espalhe, tem sido apresentada nos dicionários e campos de significação de uma maneira quase “naturalizada”, como se essa prática não possuísse, em seus meandros, intenções outras e motivações outras que não uma ação “preventiva” ou “salvadora” da terra, para evitar um mal maior provocado sem autoria.

Entretanto, quando adentramos o universo dos fazendeiros, criadores de gado - e portanto, formadores de pasto para atender à demanda do gado -, pequenos proprietários, plantadores de hortaliças, cultivadores de cana-de-açúcar, grandes produtores de trigo, etc., do pequeno ao grande, quase todos fazem uso do fogo como “técnica” preparatória da terra para seu cultivo, seja de matérias-primas alimentícias, seja para cultivo de pasto para gado.

Na mesma toada da definição de “Aceiro”, o Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa traz também a definição da ação relativa ao termo:

Aceirar. *V. t. d.* **1.** Cortar (a vegetação) em volta da mata. **2.** Cortar (o mato) nos extremos das herdades para demarcá-los e evitar comunicação de incêndios. **3.** Andar à volta de; rondar. **4.** *Bras.* Rodear, observando, trocando de posição para ver melhor. **5.** *Bras.* Aproximar-se, espreitando de (alguém ou alguma coisa). **6.** *Bras.* Olhar com cobiça [Cf. *acerar*].

Igualmente, como feito na descrição do termos “Aceiro”, anteriormente citado, o dicionário naturaliza o ato de demarcar para “evitar comunicação de incêndios”, transformando o ato de “acerar” em um uma ação totalmente desprovida de intenção por parte daquele que faz o “aceiro”, expressando uma passividade na ação que não encontra reflexo nas descrições práticas feitas por grande parte daqueles que, vivendo da terra, lançam mão do aceiro para preparar a terra para receber certos tipos de plantio ou pasto.

Os demais dicionários consultados trazem uma malha repetitiva do conceito dado anteriormente e igualmente naturalizado e naturalizante do conceito da palavra, como vemos no Dicionário Criativo:

¹ Michaelis, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.

² Ferreira, Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.

Aceiro. s.m. (substantivo masculino) **1.** Parte da terra desbastada em volta de propriedades rurais para evitar a propagação de queimadas³; no Educalingo: **Aceiro** é o desbaste de um terreno em volta de propriedades, matas e coivaras, para impedir propagação de incêndios, etc.⁴; no Dicio, Dicionário Online de Português: substantivo masculino. Espaço desbastado de vegetação, que se abre em torno das residências rurais ou à margem de um trecho conflagrado por incêndio nas matas, para impedir a propagação do fogo.⁵; do Michaelis online:

aceiro. sm. **1** Espaço desbastado de vegetação, aberto ao redor de residências rurais, lavouras ou à margem de terrenos, ferrovias ou rodovias que cruzam florestas, para evitar o perigo de incêndio ou impedir sua propagação; atalhada: “*Em alguns lugares – um claro limpo, cuidadosamente varrido, um aceiro para que os incêndios não atingissem os entrincheiramentos*” (EC). **2** REG (GO, RJ) Desbaste de terreno perto de cerca de arame para evitar incêndio. **3** REG (GO) Queima de mato ao redor de acampamentos de viajantes para proteção contra formiga, cobras etc.

Como podemos observar em todas as citações acima, há uma naturalização generalizada do uso da palavra “aceiro” para se referir a um ato sem autoria de incêndio ou queimada, como se estes eventos fossem sempre espontâneos e não motivados, não intencionais, portanto sem rosto e sem culpabilidade. Na citação feita acima do Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, chegamos a ver uma citação literária que do livro “O sertanejo”, de José de Alencar, que naturaliza tanto o termo que aponta apenas a ação da natureza, simbolizada pelo vento, como instrumento de propagação do incêndio, contexto em que a palavra “aceiro” é usada na obra. Além do fato de o dicionário usar uma abreviatura em diversos momentos que expressa mais ainda esta naturalização, que é a sigla “*Bras.*”, Brasileirismo.

Assim, vamos percebendo como as narrativas são tecidas e criadas para construir os conceitos, como a linguagem constitui as realidades visíveis e as realidades que se pretendem sejam vistas. Vemos o discurso sendo organizado para construir um sentido outro para as coisas, a fim de que as histórias, tensões, interesses, intenções, ações, políticas e vivências, que constituem parte intrínseca e indissociável de uma prática, de um fazer relativo às atividades que se relacionam ao campo, sejam re-significadas para retirar os estratos sociais da responsabilização à ação.

Também quando recorremos a um dicionário etimológico, encontramos uma origem grega (distinta da primeira significação encontrada no Dicionário Michaelis online - de origem latina), que aponta na mesma direção da informação dada pelo Dicionário Aurélio, que é palavra χέρρος (chérros), que pode ser traduzida como “... um continente; também um país em estado de deserto; um país desértico ou incultivado”⁶. Esta definição nos remete apenas à ideia de uma área que foi “esvaziada” ou que é “naturalmente” desértica, sem que alguém tenha exercido qualquer ação direta na intenção de torná-la assim.

Quando nos voltamos para a realidade prática dos “aceiros” praticados, especialmente nas fazendas e colônias (como são chamadas as pequenas propriedades para criação de gado, plantio ou subsistência em nossas proximidades), o que encontramos na realidade não é o que a linguagem até aqui apresentada nos oferece. Ao contrário, é um ato diligentemente programado para um fim, visando o maior lucro operacional para preparar a terra para receber sementes ou pasto novo.

Ainda que haja um novo discurso “tecnicista” sendo difundido já há algum tempo entre os pecuaristas e produtores rurais, de que é possível empregar “novas tecnologias” no uso “racional” da terra, para evitar as queimadas (conforme visto em artigo na página oficial do Governo do Acre no ano de 2015)⁷,

3 Dicionário Criativo.

4 Educalingo.

5 Dicio, Dicionário Online de Português.

6 Donnegan, *A New Greek and English Lexicon*, 1981, p. 1330.

7 Badaró, Assistência técnica é alternativa para evitar queimadas e desmatamento, 2015.

quando se trata de custo operacional e investimento efetivo para custear esta nova “tecnologia”, a escolha prática continua sendo a queimada.

A ideia divulgada pelo Governo do Acre (pelo menos no ano de 2015, conforme artigo citado) é de que é possível fazer um trabalho tecnológico com o assessoramento de engenheiros agrônomos, técnicos agrícolas, técnicos agroflorestais, zootecnistas, assistentes sociais e engenheiros florestais, de maneira a instruir a melhor solução para cada situação agrícola, a fim de evitar queimar o terreno.

A pergunta mais evidente em torno deste tema é: por que as pessoas queimam propriedades? A resposta está na necessidade de preparar a terra para receber semente nova ou pasto novo, sem as ervas daninhas, que também crescem naturalmente na terra. Como as ervas crescem, em média, mais rapidamente do que o pasto ou do que algumas sementes de plantio, o trabalho constante para livrar a boa semente da má semente não é possível num primeiro momento dos plantios. É necessário esperar a semente crescer. Quando isto acontece, as ervas daninhas já tomaram conta do terreno.

A maneira mais rápida de “acabar” com as ervas daninhas e permitir que o solo receba bem as novas sementes, que crescerão mais rapidamente e livres das ervas daninhas, é queimando o terreno, ainda que esta prática, reconhecidamente, enfraqueça o solo. A questão tecnicista volta à baila no fato de que seria preciso fazer uma medição da terra e verificar que minerais estão enfraquecidos ou ausentes e fazer a compensação para receber a nova semente ou novo pasto. Entretanto, novamente vem o obstáculo financeiro para fazê-lo. Assim, a alternativa “queimada” volta ao horizonte de todo produtor rural, pequeno, médio ou grande. Neste ponto, os “aceiros” voltam ao centro do debate.

Como fazer queimadas “controladas”, posto que as propriedades são muito próximas, muitas vezes separadas apenas por uma cerca feita de estacas de madeira (material naturalmente inflamável) e arames lisos ou farpados, normalmente pensadas para limitar a terra, ao mesmo tempo que para evitar que animais de maior porte passem para as terras vizinhas? A resposta mais comum a esta pergunta é fazer um “aceiro”.

Dentro dos “acordos” ou “códigos de ética” do campo, cada vizinho é responsável pelo “aceiro” do seu lado, que deve medir distância mínima de 01 (um) metro de largura, cobrindo toda a extensão dos limites da propriedade ou da área demarcada para ser queimada. Sendo assim, um “aceiro” de dimensões comuns, deve ter um metro para cada lado da cerca para garantir maior segurança na queimada. Outra razão apontada por quem já fez um “aceiro” é que o aço utilizado nas cercas é temperado no fogo. Se for atingido pelas chamas, estraga e perde sua função de contenção, o que se torna um grande prejuízo para o dono da propriedade, visto que o aço é caro e não compensa refazer cerca em curto espaço de tempo.

Este “acordo” ou “código de ética” indica que, se um dos vizinhos não fizer o “aceiro” do seu lado e a queimada proposital passar para o seu terreno, aquele que iniciou a queimada não é responsável por ela e, portanto, estará isento de pagar os eventuais prejuízos de uma queimada que ultrapassou os limites e “invadiu” sua propriedade. Este combinado entre vizinho mostra também que, ao contrário do que sugerem as definições sem personificação, que há consenso a respeito do ato de queimar entre os vizinhos envolvidos. Não apenas consentimento, mas conhecimento explícito do fato e, eventualmente, apoio ao ato de queimar.

Se compreendemos que não há esta naturalização sugerida na descrição vocabular do termo conforme visto acima, cabe-nos agora analisar as questões discursivas que permeiam estes significados dados, em contraste com as práticas realizadas pelos proprietários destes terrenos onde se faz necessário queimar para preparar adequadamente a terra para as respectivas plantações ou preparo do terreno para receber gado, seja em pequenas ou em grandes quantidades.

Nos dizeres de Foucault,

...em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.⁸

Isto quer dizer que uma “simples” definição dicionarizada reflete um conjunto discursivo que pretende controlar uma prática, selecionar indivíduos “bons” e “maus”, “ordeiros” e “desordeiros”, organizando o espaço natural e o espaço criado, tornando invisível aos olhos o que é produzido pela ação do homem e tornando em elemento “natural”, redistribuindo os procedimentos e tornando uma ação que, comumente, nada mais é do que uma ação direcionada para extrair o maior proveito de um terreno, em uma ação “heróica” de defesa da “natureza”, da floresta, técnica de “prevenção” de incêndios cujas origens não são localizadas na ação do homem, mas que acontecem quase que “espontaneamente” ou pela ação não intencional de viajantes de beira de estrada que, ingenuamente, modificam o cenário e começam um fogo “sem culpa”.

Estas ações estão na ordem de um discurso que pretende reorganizar o espaço, a vida, o fato, as pessoas, tudo pela linguagem. O que se diz, muito menos do que como se diz, é o que está em jogo quando se busca estas definições repetidas à exaustão, copiadas entre si, suavizadas e orientadas para mudar o olhar daquele que vê a situação e, dentro da situação, re-significa a ação de quem promove o acontecimento. Como se tivera sido escrito para descrever esta ação em particular, Foucault fala em “esquivar sua pesada e temível materialidade”.

Como na proposta de análise do discurso feita por Foucault, primeiro se propõe a fazer o conjunto “crítico” e, de outra parte, o conjunto “genealógico”, também segue o curso de nossa compreensão sobre uma análise etimológica tentando retomar o sentido “genealógico” da definição constituída da palavra, e depois fazendo a análise do conjunto “crítico”, tentando perceber os discursos entretecidos e cristalizados no interior do conceito.

Somente após esta percepção temos a condição necessária de inferir outro significado ao “aceiro” apontado como protetor ambiental e florestal, e começar a olhar para o “aceiro” como prática dos proprietários de terrenos que, visando ao melhor custo-benefício, às vezes apenas por razões econômicas, às vezes por falta de opção, escolhem o caminho da queimada como solução a um problema muito particular da sua realidade de trabalho/subsistência, que os coloca na condição de atores ativos e não sujeitos assujeitados do processo descrito no uso da palavra e na contação da prática que remete à palavra.

O discurso sobre a ação não dá conta de preencher os papéis desempenhados por todos os sujeitos e todas as situações. Não consegue incluir a positividade ou negatividade exercida por aquele que, voluntariamente, conscientemente, por vezes correndo o risco de ser multado pelo IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis ou IMAC - Instituto de Meio Ambiente do Acre (no caso do estado do Acre). Mesmo sendo a multa medida duramente em quantidades de hectares queimados, variando entre R\$1.000,00 (mil reais) e R\$1.500,00 (mil e quinhentos reais), a depender da tipificação da queimada enquadrada na Lei de Crimes Ambientais – Lei n. 9605 de 12 de fevereiro de 1998.

O contraste entre a quantidade de focos de incêndios apontado pelo INPE - Instituto Nacional de pesquisas espaciais, passando da casa dos 1.806.600 (um milhão, oitocentos e seis mil e seiscentos) no ano de 2018,¹⁰ *versus* um número de multas aplicadas pelo IBAMA que não acompanha o mesmo efetivo, nem mesmo de longe. Isto nos faz supor que os proprietários medem os riscos e preferem o “delito” à lei ambiental, sem falar em situações em que a lei fala sobre “autorização” para algumas ações, apontadas pelo

8 Foucault, A ordem do discurso, 2008, p. 8-9.

9 Foucault, A ordem do discurso, 2008, p. 60.

10 INPE, 2019.

IBAMA também em sua seção de formulários de autos de infração, expondo que há certas situações/quantidades de terreno em que se pode obter autorização para queimar “legalmente”.

Estas situações combinadas nos dão a noção de que o termo “aceiro”, tal como descrito e definido pela maioria dos dicionários e veículos, não contempla as práticas, versões e subversões realizadas pelos indivíduos que, diante de situações heterodoxas, lançam mão do artifício que lhes está disponível, a realização de queimadas para diversos propósitos ligados ao uso da terra.

Compreendendo o que nos diz Bauman ao afirmar que

a “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, “um objetivo”; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais - mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta.¹¹

A identidade dos proprietários envolvidos nesta prática não é tão oculta quanto os termos se propõem fazer parecer. São pessoas que estão escolhendo um posicionamento cotidiano que não nos permite colocar, genericamente, na categoria de transeuntes, passantes, viajantes, que “acidentalmente” ateiam fogo “involuntário” apenas para limpar uma área com propósito fortuito. Mas são pessoas que estão lutando por uma maneira de subsistir - em muitos casos, de existir – em outros tantos casos, de lucrar – em outros ainda, que sabem bem as razões porque colocam em prática a experiência milenar do fogo para “purificar” a terra que lhes dará o fruto/pasto buscado.

Assim, a análise que nos permite ser feita com estas informações é que não existe esta “naturalização” da ação do fogo sobre as propriedades onde há vegetação e floresta. Há indivíduos com conflitos familiares, éticos, institucionais, discursivos, fazendo escolhas, impondo posicionamentos, sendo agentes ativos dos atos, com objetivos bem definidos. É um descaminho escolher acreditar que o conceito da palavra “aceiro”, amplamente repetido, tentando produzir um sentido outro, não consegue, por mais que se tente exercer pela força da linguagem, da palavra moldada, de significado constituído, consiga definir o que acontece toda e cada vez que um fogo é ateado em propriedades criadoras de gado ou produtoras de lavouras e plantios.

Nesta concepção, falta ao vocábulo a carga política, ideológica, propositiva, intencional que está, não poucas vezes, presente nos atos que levam os proprietários dos terrenos a implementar a técnica do fogo para conseguir um melhor resultado sobre a terra em relação ao pasto/plantio. Falta o elemento de escolha que faz do indivíduo envolvido na ação, dono de seus atos, senhor de suas decisões, responsável, para o bem e para o mal, pelas consequências de suas feitura, ao invés de escolher esta maneira sempre colonizadora de olhar para o indivíduo ou esta tentativa de ocultar/esconder as intenções, não raras, presentes nas ações de fogo nas terras produtivas.

Por fim, como tudo na linguagem é intencional, porque o signo é ideológico e arbitrário, seu sentido real escapa ao sentido imposto, imaginado, moldado, planejado, travestido, oculto tanto quanto às vezes explícito. Sua realização subverte a ordem discursiva que o arma e o monta para ser/ter um conectivo subjacente que tenta fazer amenizar o sentido do mundo, para que não sejam vistos ou percebidos os indivíduos da ação, com suas lutas, intenções, determinações, para que, por vezes, apareçam algumas identidades, mas outras sejam ocultas, não expostas, não reveladas, não mostradas, ao mesmo tempo que outras identidades sejam apagadas pela ausência de interesses naquilo que são e naquilo que reside o seu valor neste mundo de significações.

Os formulários do IBAMA e órgãos afins não conseguem fazer toda a apropriação que lhes é devida e que seria necessária, merecida, pelo lugar de lutas que ocupam no mundo, para serem entendidos,

11 Bauman, *Identidade*, 2005, p. 21-22.

não apenas pela sua prática ou não prática de produzir queimadas nas terras suas e de outros. É preciso entender o sentido outro que se produz à partir de e não sobre o indivíduo. É preciso construir um significado/sentido que consiga alterar o lugar comum em que a linguagem tal qual concebida até aqui refaça e reconstrua o mundo daqueles que foram excluídos, eliminados, explicados, apagados, desculpados, culpados, evidenciados, escondidos pela linguagem constitutiva do termo “aceiro”.

REFERÊNCIAS

- ACEIRO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Disponível em: <http://bit.ly/2RgFBZy>. Acesso em: 30 Set. 2019.
- ACEIRO. In: DICIONÁRIO Criativo. Disponível em: <http://bit.ly/369nicU>. Acesso em: 30 Set. 2019.
- ACEIRO. In: EDUCALINGO. Disponível <http://bit.ly/38s804w>. 30 Set. 2019.
- ACEIRO. In: MICHAELIS. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Disponível em <http://bit.ly/2GemGrM>. Acesso em: 30 set. 2019.
- BADARÓ, Leônidas. Assistência técnica é alternativa para evitar queimadas e desmatamentos. Agência de Notícias do Acre. Disponível em: <http://bit.ly/38ukBUG>. Publicado em 02 Jul. 2015. Acesso em: 30 Set. 2019.
- BAUMAN, Zigmunt. Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- DONNEGAN, James. *A New Greek and English Lexicon*. Sec. Ed. London: J. F. Dove, 1981. Disponível em: <http://bit.ly/2RdJLkJ>. Acesso em: 30 Set. 2019.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo Dicionário da Língua Portuguesa. 15. imp. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, [1975?].
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 16. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS. Disponível em: <http://bit.ly/37hBhia>. Acesso em: 30 Set. 2019.

ROGÉRIO DE MENDONÇA CORREIA
Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2011)
Professor da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes

ALTO ACRE

A discussão desenvolvida neste verbete está situada no campo da linguística,¹ cujo cerne do debate é o termo² “Alto Acre”, que investido do status de topônimo³ e sendo nome de uma das regionais do “Acre”, configura fonte profícua ao debate acerca das linguagens, culturas e sociedades “amazônicas”. Para tanto, dialogamos com Dick, Biderman, Glissant, Foucault, Stuart Hall, dentre outros.

“Alto Acre” é o nome de um elemento natural que existe enquanto elemento geográfico, mas ao qual só podemos nos reportar por meio da *palavra*, do *nome*; o que demonstra que Alto Acre é uma construção discursiva. Essa dinâmica de atribuir nomes aos referentes/objetos/processos que existem e acontecem no mundo se dá “porque o homem precisa registrar o conhecimento que ele obtém a partir de sua vivência no mundo”⁴ e esse registro se dá por meio do ato de nomear que, por sua vez, se deve à relação entre homem e as palavras e seus respectivos significados.

As coisas/referentes/objetos/processos que existem e acontecem no mundo são passíveis de significação e ressignificação. No caso do referente e do nome em pauta na nossa discussão; o nome Alto Acre está situada na dimensão linguística e, portanto, não é um elemento natural, um elemento físico, assim como “Acre” e “Amazônia”, tais termos consistem em discursos construídos sobre um lugar. *Alto Acre* é o nome que foi escolhido para designar um dos três departamentos administrativo do “Acre”, na ocasião da “primeira organização jurídico-administrativa”,⁵ em 1904.

Na Toponímia,⁶ o termo Alto Acre é um hidrotopônimo,⁷ justamente porque a nomeação está vinculada ao fato de o “ponto mais elevado do curso do Rio Acre” ter sua localização geográfica na regional Alto Acre. A nascente do Rio Acre é no Peru, mas o “manancial de água doce que abastece o estado do Acre está localizado na regional Alto Acre”.⁸

Diante disso, percebemos o vínculo do nome às características naturais, específicas do referente, essa analogia implícita ao vínculo que une o *nome* ao seu *referente* é, possivelmente, que promove o fenômeno da naturalização, causando impressão de que o *nome* e o referente são a mesma entidade. Provavelmente, o fator que desencadeia essa impressão de que nome e referente são uma coisa só se deva ao fato de que a nomeação se dá por meio de um vínculo muito estreito entre o usuário da língua e a natureza, já que o usuário da língua é ao mesmo tempo um homem parte da natureza.

Dentre os aspectos geográficos abordados por Leandro Tocantins na obra *Formação Histórica do Acre*, destaca-se a significância dos rios amazônicos num cenário em que os rios foram o pivô dos embates entre Brasil, Bolívia e Peru. No caso da Bolívia houve a reivindicação da posse do Acre devido “o rio Acre ser o mais rico em borracha e o mais povoado”.⁹ Já o Peru, depois de muito reivindicar a posse

1 Linguística, neste texto, tem sentido amplo e remete às diversas atividades inerentes à linguagem.

2 Termo, nome, palavra, vocábulo, unidade lexical, neste, ensaio serão usados como sinônimos.

3 Topônimo é nome próprio de lugar.

4 Biderman, *As ciências do léxico*, 2001, p. 13.

5 Silva, *Acre*, 2008, p. 80-81.

6 Toponímia é disciplina que disponibiliza aporte teórico para o estudo dos nomes próprios de lugar.

7 Topônimos resultantes de acidentes hidrográficos em geral. Ex: serra das Águas (GO), Ribeirão preto (SP).

8 Brasil, 2006.

9 Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, p. 38.

de todo o território do Acre e uma parte do Amazonas, aceitou 39,000Km² as cabeceiras do Purus e do Juruá. Percebemos, nesses discursos, o protagonismo dos rios.

Neste contexto, a relevância dos rios, enfatizando a relevância dos elementos geográficos na História da constituição do estado do Acre. O rio é um elemento tão importante nesse contexto histórico que Leandro Tocantins enquanto indivíduo envolto naquele contexto de seringal explicita como o rio configurara-se para ele.

Escrevi *Formação Histórica do Acre* ao som da música telúrica. Parece-me nele sentir um pouco de meus verdes anos no bucólico seringal acreano, onde comecei a despertar para o mundo. O livro é um eco de vida à margem daqueles rios, *sóbolos* rios que vão...¹⁰

A ênfase dada aos rios pode ser constatada nas obras literárias de temas amazônicos, como por exemplo, *O menino do Marajó* de Cândido Marinho da Rocha que trata da época de decadência da borracha que dentre outros aspectos narra o cotidiano dos navegantes do Marajó em que o rio funciona como palco dos acontecimentos em geral.

Outro exemplo pode ser *Coronel de Barranco* de Cláudio Araújo Lima¹¹, que trata da exploração da borracha na Amazônia, mais especificamente, nos seringais do Acre. O título desta obra enfatiza a relevância dos rios, pois o barranco remete à margem do rio, de maneira que destaca o rio como o local/palco onde ocorriam os principais embates ideológicos representados na narrativa, por ser o rio, o principal espaço onde ocorriam o trânsito de pessoas e o comércio. Ou seja, os rios, em alguns romances de expressão amazônica, eram abordados como “estradas fluviais” por onde transitavam as embarcações que, por sua vez, eram verdadeiros espaços sociais, visto que promoviam o trânsito de pessoas e intercâmbios comerciais.

A história do Acre explicita o protagonismo dos rios na sua formação, o que confirma o fato de a nomeação do lugar está vinculado ao nome dos seus respectivos rios, “o papel dos rios e suas respectivas margens como pontos de formações de povoados/vilarejos que se transformaram em cidades”.¹²

[...] os caminhos fluviais representam um fator preponderante a ser considerado no estudo da toponímia, em especial, em regiões privilegiadas por correntes hídricas, razão pela qual há a tendência de o nome do rio inspirar o nome da cidade e não raras vezes instaura-se nesses contextos um amálgama ente rio e cidade, em termos toponímicos, que só informações históricas elucidam a questão da motivação do nome.¹³

No caso do Acre, os caminhos fluviais são preponderantes na formação do perfil toponímico da “zona rural”¹⁴ do Alto Acre, uma vez que a vivência na “zona rural” permite ao homem relacionar-se com a natureza de maneira mais próxima. Tal premissa corrobora o vínculo estreito entre agente denominador e ente denominado em que se encerra uma relação bilateral na qual há influência recíproca de modificação, nesse contexto, o homem modifica o ambiente e é modificado por ele, uma vez que o entrecruzamento de elementos inerentes às peculiaridades humanas e às peculiaridades do meio ambiente geram especificidades que se cristalizam nos topônimos. Dessa maneira, a busca pela motivação que, anima o signo toponímico, baseia-se no pressuposto de diálogo direto entre quem nomeia e o ente nomeado.

Este protagonismo dos elementos físicos rios e igarapés é a motivação do nome Alto Acre, cuja taxionomia toponímica (hidrotopônimo) serve de gatilho para desvelar o perfil histórico e geográfico que foi explicitado aqui sobre a Regional Alto Acre. Acrescidos às informações históricas e geográficas,

10 Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, p. 57.

11 Lima, *Coronel de barranco*, 2003.

12 Isquerdo e Dargel, *Hidronímia e toponímia*, 2014.

13 Isquerdo e Dargel, *Hidronímia e toponímia*, 2014, p. 64.

14 Zona rural e zona urbana são nomes/discursos criam a ideia de zoneamento, divisão, delimitação de fronteiras no intuito de fragmentar para manipulação eleitoral.

a Toponímia também explicita a estrutura morfológicos de cada topônimo que, no caso de *Alto Acre* é composto híbrido, constituído por adjetivo + substantivo; a natureza híbrida de *Alto Acre* se confirma por meio da etimologia: *alto*: latim/português + *acre*. Ipurinã, de modo mais específico, apresentamos: a) **Alto** *adj. sm.* ‘elevado’ XIII. Do lat. *altus*; fonte: (CUNHA, 1997, p. 36); b) **Acre** - Do aruaco uakiri, Estado brasileiro situado no extremo solo amazônico; do aruaco, uakiri, através do dia. Ipurinã.¹⁵

A junção de termos de etimologias distintas configura uma composição híbrida e demonstra peculiaridades das escolhas do usuário da língua, bem como permite “resgatar a história dos nomes”¹⁶ para analisar processos de atualização léxico-semânticos dos termos e; também resgatar os aspectos sócio-históricos da comunidade linguística. Na etimologia de Alto Acre, podemos discutir acerca da nação indígena¹⁷ Ipurinã, sobre sua língua, sua cultura e sua relação com a região do Alto Acre.

Nesse contexto de estudo de nomes próprios de lugar, cabe ressaltar as peculiaridades acerca da nomeação que culminou no nome Acre: “Acre ou Aquire [...] provém de uakiry (uwakürü), termo da língua dos índios ipurinãs, encontrados pelos mais antigos exploradores da região acro-puruense, que o transformaram em *Aquiri*, *aqri*, *Acre* (1872)”¹⁸ Castello Branco afirma que Labre, intelectual que se dedicou ao estudo da região do Purus e em meio às navegações de colonização no ano de 1871, navegou o rio *Aquiri*, coletando e catalogando dados sobre a Amazônia. E em participação numa conferência, ele apresentou os resultados de mais de dez anos de estudo sobre as peculiaridades geográficas da Amazônia. Nesta conferência, Labre ao referir-se ao rio *Aquiri*, usou a pronúncia e a grafia *Acre*, de modo que foi ele o primeiro que adotou e publicou o termo *Acre*.¹⁹

Com relação ao contexto histórico do Acre da segunda metade do século XIX, em meio à chegada de trabalhadores do atual Nordeste do Brasil àquela região, destaca-se que havia uma intensa rota de vapores ao rio Purus o que facilitou a ida de Labre ao Acre, de modo que em 1871, ele já havia ido à região, tal fato é ratificado pela data de seu texto intitulado *Rio Purus*, 1872 no qual dentre outras pontuações consta o registro de peculiaridades do rio *Acre*, cuja grafia se contrapõe à *Aquiri*, fato que corroborou a assertiva de Castello Branco.²⁰

Tais proposições acerca da nomeação “Acre” em que o coronel Labre “aportuguesou” a palavra da língua indígena, motivado pelo intercâmbio cultural com os termos indígenas e inserido num contexto de “desbravamento”, “descobertas”, de produção de conhecimento científico e na condição de usuário da língua portuguesa, talvez, na tentativa de facilitar a pronúncia renomeou o rio *Aquiri*.

Então, o coronel Labre, enquanto usuário nativo do português, substituiu o *q* pelo *c* que, foneticamente falando, são consoantes desvozeadas, contudo a substituição se justifica porque, no português, não é possível formar sílaba com o encontro consonantal *qr*, mas é possível formar sílaba com *cr*. Essas especificidades da língua portuguesa possibilitaram a transformação de *Aquiri* em *Acre*. Ou seja, a atuação do coronel Labre, enquanto usuário da língua, transformando o vocábulo *Aquiri* em *Acre* é um exemplo de como o cenário geográfico (espaço) e o contexto histórico (acontecimentos de uma dada época) influenciam os usuários da língua de maneira tal que a relação homem/natureza/sociedade torna-se fonte cultural de onde emana a motivação que anima o signo toponímico.

Em se tratando de signo, Fiorin, em teoria dos Signos apresenta um excerto do texto *Alice através do espelho* no qual enfatiza a relevância dos signos para o estabelecimento do homem no mundo, uma vez que Alice, ao adentrar o bosque, no qual as coisas não têm nome, descobre que não consegue se referir

15 Tibiriçá, Dicionário de topônimos brasileiros de origem tupi, 1997, p. 17.

16 Villalva e Silvestre, Introdução ao Estudo do Léxico, 2014.

17 O termo indígena também é conceito passível de questionamento, já que é uma nomeação que condensa e reduz as várias nações povos, de grupo de pessoas que se reconhecem com os nomes produzidos por eles mesmos e recusam classificações produzidas pelo olhar do “outro”.

18 Castello Branco, Acreania, 1958, p. 4.

19 Sobre o nome desse lugar, ver Albuquerque, Acre, 2016.

20 Sobre a trajetória de Antônio Rodrigues Pereira Labre, ver Rocha, Coronel Labre, 2016. Desse mesmo autor, ver o verbete Labre, 2016.

às coisas/objetos/entidades que existem naquele lugar porque os nomes das coisas são imprescindíveis para que o homem consiga dialogar com o mundo e com as demais pessoas.

“Este deve ser o bosque”, murmurou pensativamente, “onde as coisas não têm nomes”. [...] Ia devaneando dessa maneira quando chegou à entrada do bosque, que parecia muito úmido e sombrio. “Bom, de qualquer modo é um alívio”, disse enquanto avançava em meio às árvores, “depois de tanto calor, entrar dentro do... dentro de quê? Estava assombrada de não poder lembrar o nome . “Bom, isto é, estar debaixo das... debaixo das... debaixo disso aqui, ora”, disse colocando a mão no tronco da árvore. “Como essa coisa se chama? É bem capaz de não ter nome nenhum... ora, com certeza não tem mesmo!” Ficou calada durante um minuto, pensando. Então, de repente, exclamou: - ah, então isso acabou acontecendo !E agora quem sou eu? Eu quero me lembrar se puder.²¹

O excerto trata da relevância de pensar sobre as palavras, sobre os nomes, sobre os discursos, pensar, refletir, se questionar acerca da sua existência e da sua própria significância no mundo. Questionar as palavras é fundamental, caso contrário, incorre no risco de se “desplugar” do mundo e ficar flutuando no vazio de sentidos. Por isso, a relevância da discussão acerca da (des)naturalização dos conceitos, é apresentada pelo viés dos estudos culturais numa perspectiva pós-estruturalista, decolonial e descolonial, em que a proposta é questionar os discursos e assim, deslocar o eixo discursivo. Tais proposições são de Foucault, Stuart Hall, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Bakhtin, Edóard Glissant, Paulo Freire, Aníbal Quijano, Moita Lopes, Bessa Freire, Jorge Larrosa, dentre outros. As discussões destes intelectuais pautam-se no nível da enunciação do discurso.

Glissant, em “O pensamento do tremor”, nos convida a questionar as ideias, os conceitos que nos parecem natural, corriqueiro, evidente. Para ele é necessário pensar diferente, deslocar o eixo de forma abrupta a ponto de estremecer as estruturas dos discursos colonizadores. Nos termos do autor:

O pensamento do tremor surge de toda parte, músicas e formas sugeridas pelos povos. Músicas suaves e lentas, pesadas e percucientes. Belezas, grito aberto. Ele nos preserva de pensamentos de sistemas e de sistemas de pensamento. Não supõe medo ou irresolução, estende-se infinitamente como um pássaro incontável, asas semeadas do sal negro da terra. Ele nos reúne na absoluta diversidade. Num turbilhão de encontros. Utopia que nunca se fixa e que abre o amanhã como um sol e um fruto compartilhados.²²

A proposta de Glissant incide em vislumbrar a face poética da linguagem, e que através da poesia produzamos asas e alcemos voos inimagináveis. Daí surge a proposta de Larrosa que nos “íntima” para que não passemos incólumes a esta experiência; a experiência de voar com as asas da liberdade dada pela linguagem e que permitamos que ela nos cause “tremores”²³. O pensamento do tremor de Glissant é um pensar tão tremendo que propõe que o tremor cause fissuras no sistema, mas que não o destrua, apenas desordene o eixo discursivo e quando o eixo discurso se reordenar e estabilizar em outro centro, que causemos outro abalo que desordene tudo novamente e que não cansemos de causar esses tremores contínuos e ininterruptos.

A atividade linguística tece nossa vida em meio ao nosso trânsito no mundo. Ela é a própria vida que, num pulsar constante nos rege no dia a dia. A relação que estabelecemos cotidianamente com as coisas/objetos e os processos que existem e acontecem no mundo é tão corriqueira que se torna natural. Este efeito naturalizante é tão intenso que não nos permite refletir sobre a força persuasiva que os *nomes*, as *palavras*, os *discursos*, as *narrativas* exercem sobre nossa atuação enquanto sujeitos políticos. Na sutileza dos detalhes, somos influenciados porque o eixo desencadeador da linguagem é invisível porque está

21 Lewis Carrol, 1980 apud Fiorin, Teoria dos signos, 2004.

22 Glissant, O pensamento do Tremor – La cohée du lamentin, 2014, p. 22

23 Larrosa, Tremores, 2016.

situada numa dimensão “virtual”, abstrata e estamos engendrados nessa gama de feixes discursivos que se inter cruzam, justamente, porque ao passo que a produzimos/regemos, somos, também, produzidos/regidos por ela.

O fato de o nome Alto Acre conferir designação a uma das regionais do Acre, no contexto da organização jurídico-administrativo, em que o Acre foi dividido em três regionais, a saber: Alto Acre, Alto Juruá e Alto Purus, denota o teor político/ideológico da circunstância. Segundo Melo, o ato de nomear está vinculado à intenção de apropriar-se do lugar.²⁴ Então, naquele final do século XIX, com a intensa corrente migratória, com “o surto colonizador”, segundo Tocantins, em que o espaço geográfico que estava sendo ocupado não pertencia ao Brasil; depreendemos que o ato de nomear era ação emblemática, de natureza extremamente política mediada pela atividade linguística, o que demonstra a mútua influência entre o homem e o meio, significando e sendo significado por ele, fazendo política continuamente.

Os interesses políticos eram implícitos nos discursos e explícitos nas manobras políticas, a esse despeito, Tocantins explana, em apresentação à obra de Belarmino Mendonça, *Reconhecimento do rio Juruá (1905)*, abordando os desdobramentos do “surgimento do Território Federal do Acre” que após quatro “insurreições acreanas”, em que, na quarta, Plácido de Castro e seu exército conseguiram lograr êxito em se apropriar da extensão de terra que pertencia à Bolívia, mas que de maneira sagaz, o governo do Brasil “negociou” as terras já totalmente ocupadas por exploradores do látex.

Contudo, cabe ressaltar, que após o êxito do confronto armado, que “foi a vez do Barão do Rio Branco entrar em cena”²⁵ para providenciar os trâmites legais que oficializou o “surgimento do Território do Acre”, numa dinâmica jurídica que fez surgir o Acre e seus departamentos como num “passe de mágica”, a mágica da palavra! Ressaltamos a criação do Estado por meio da *escrita*, do *nome*, da *palavra*... “A palavra é a pedra de toque da linguagem humana”, “[...] por ser mágica, cabalística, sagrada, a palavra tende a constituir uma realidade dotada de poder [...] palavra instituidora do universo [...]”²⁶. “surge o Território Federal do Acre, dividido em departamentos: do Alto Acre, do Alto Purus, **com capitais erguidos do nada**, existiam, apenas, barracas e florestas: Rio Branco, no seringal Empresa, Sena Madureira, no rio Yaco e Cruzeiro do Sul, no Juruá”.²⁷ (grifo nosso).

O surgimento do Acre e seus departamentos se assenta em um discurso fundador e em uma circunstância que demonstra o poder criador da verbalização, da cultura escrita. Tal força instituidora provém do poder econômico e do saber que configura o “saber-poder”, pois para o governo do Brasil consumasse a apropriação das terras da Bolívia foi sob ações de investimento em “tarefas políticas e diplomáticas [...] demarcar o rio, fixá-los em suas origens, produzir o relatório [...]”²⁸. Eis o relatório, eis a força da escrita!

Foi a partir de 1904 que o povoado “Empresa”, como parte do Departamento do Alto-Purus, foi elevado à categoria de vila [...] A elevação desta vila à categoria de cidade ocorreu em 1904 e, em 1908 efetivou-se também a criação da comarca do Alto Acre, instalada na cidade de Empresa. Em 1909 teve se nome mudado para Penápolis, numa homenagem ao então presidente da república, Afonso Pena. Em 1912, novamente, a denominação da cidade foi modificada, [...] passando a chamar-se Rio Branco.²⁹

O contexto histórico da divisão territorial do Acre, explicitado acima, evidencia as oscilações das relações sociais, políticas e econômicas, motivando as nomeações dos fatos geográficos/elementos físicos. Tais premissas corroboram no que tange aos efeitos produzidos pelas ações do homem enquanto ser

24 Melo, *Origem, formação e aspectos da cultura brasileira*, 1974.

25 Tocantins, *Apresentação*, 1989, p. 12.

26 Biderman, *Dimensões da palavra*, 1998, p. 81.

27 Tocantins, *Apresentação*, 1989, p. 12.

28 Tocantins, *Apresentação*, 1989, p. 24.

29 Ranzi, *Raízes do Acre*, 2008, p. 257.

interactante com meio em que está situado: “a região se redefine sob a projeção de ações sociais transformadoras do homem articulando a linguagem sobre o espaço que vive”.³⁰

Na obra de Silva, *Das “microrregiões geográficas” às “regionais de desenvolvimento”: regionalização das terras acreanas e as possibilidades de novos arranjos no princípio do século XXI*,³¹ há questões sociais da ação humana, da organização social, política, econômica em que os sujeitos imersos na dinâmica social constroem e são construídos pelo dinamismo social. Essa reciprocidade de ações dos homens em meio ao seio social configura-se numa dinâmica de causa e efeito em que as ações imputadas ao meio ambiente que se projetam sobre os indivíduos que as produziram. Tal dinâmica gera delimitações de espaços que, conseqüentemente, cria o fenômeno de territorialização que se faz num meio social constituído de identidades heterogêneas e contraditórias, o que torna as delimitações de espaços passíveis de constantes modificações.

O autor em tela defende um conceito de região, numa acepção política-administrativa que considere essas flutuações, reconfigurações das estratégias humanas de territorialização. Contudo os “conceitos de regionalização adotados pelo governo na década de 1960 o conceito de regionalização do Acre era um conceito homogêneo, dividia-se em duas regiões [...] Alto Purus e Alto Juruá”.³²

Na década de 80, devido às flutuações socioculturais e socioeconômicas, aquele modelo homogêneo de regionalização não contemplava as peculiaridades da realidade acreana, o que provocou a redefinição das regionais. De modo que o Vale do juruá e o vale do Acre que constituíram as duas mesorregiões geográficas e os municípios de Brasiléia, Rio Branco, Sena Madureira, Tarauacá e Cruzeiro do Sul constituíram as cinco microrregiões geográficas.

Silva explicita a motivação da troca dos designativos ou dos “[...] nomes dos “fatos geográficos” (elemento natural do curso do rio que dá dimensão geomorfológica de extensão do trajeto fluvial) para vale (em que o elemento natural dá a dimensão territorial de áreas de abrangências demandadas pelo rio)”.³³ A troca de tais designativos indica uma mudança de perspectiva, visto que o rio, num contexto administrativo/político, não contemplava as ideologias envidas naquele contexto da sociedade acreana. O centro do poder hegemônico se sobressai nesse novo cenário. A significância geopolítica da expressão “vale do Acre” supera a concepção de lugar atrelado ao rio, a nova concepção geopolítica fez com que o rio Acre mesmo sendo afluente do Purus se sobressaísse no que concerne à motivação de nomeação do Estado.

Essas discussões acentuam a contribuição da toponímia para o estudo científico, visto que resgata informações e propicia reflexões acerca dos meandros do “saber-poder”, já que as informações oriundas de diversas áreas do conhecimento ficam registradas na ficha lexicográfica toponímica de cada topônimo. Ratificamos, ainda, a relevância do estudo do léxico para a produção do conhecimento tanto em nível empírico como científico.

Votando às questões de regionalização do estado do Acre, Silva expõe que o discurso político nomeou o processo de desenvolvimento regional de “regional de desenvolvimento”, mas continuou pausada num conceito de regionalização homogêneo incrustado num discurso de desenvolvimento sustentável. O discurso de “regionais de desenvolvimento” que o autor em tela menciona é o documento síntese do programa Estadual de zoneamento ecológico-econômico do estado do Acre.

A título de ratificação ao fato de que a inovação na política regional proposta pelo governo do Estado adotou um conceito de regionalização equivocado, ultrapassado, vejamos o excerto que segue:

O Estado do Acre, antes território pertencente à Bolívia, foi incorporado ao Brasil em 1903, com a assinatura do tratado de Petrópolis. Está situado no extremo sudoeste da

30 Silva, Das “microrregiões geográficas” às “regionais de desenvolvimentos”, s.n.t.

31 Silva, Das “microrregiões geográficas” às “regionais de desenvolvimentos”, s.n.t.

32 Silva, Das “microrregiões geográficas” às “regionais de desenvolvimentos”, s.n.t.

33 Silva, Das “microrregiões geográficas” às “regionais de desenvolvimentos”, s.n.t.

Amazônia brasileira. [...] o Estado faz fronteiras internacionais com o Peru e a Bolívia e, nacionais com o Estado do Amazonas e de Rondônia, divide-se, politicamente, em cinco regionais de desenvolvimento: Alto Acre, Baixo Acre, Purus, Tarauacá/Envira e Juruá que correspondem às microrregiões estabelecidas pelo IBGE e **seguem as bacias hidrográficas dos principais rios acreanos.**³⁴ (grifo nosso)

Neste excerto, o autor aponta contradição no que concerne à concepção de região, já que a concepção de região adotada pelo IBGE³⁵ pauta-se numa abordagem de regiões geográficas que visa adotar uma visão que considerasse a dinâmica sociocultural, socioeconômica que flutuam e, por conseguinte, geram uma contínua modificação no modo de organização social, política e econômica. Mas o texto do Zoneamento..., 2006, segundo Silva (s.d), cai em contradição quando afirma que seguem a concepção do IBGE e em seguida afirma seguir as bacias hidrográficas.

Os contrapontos, aqui suscitados, acerca do zoneamento do acre são relevantes para esta pesquisa, porque trata do ato de nomear os fatos geográficos, processo semelhante às particularidades que permeiam os mecanismos de nomeação dos topônimos.

Neste contexto, vimos que a motivação política/ideológica que regeu a nomeação do estado do Acre não desviou o topônimo *Acre* das bases taxonomias de cunho físico e antroponímico-cultural, demonstrando a lógica que permeia as taxonomias toponímicas. Pois essa base taxonomica dual constitui-se num campo referencial abrangente onde permeia a relação dos signos linguísticos com os signos icônicos.

A nomeação de lugar se dá mediante a articulação do signo linguístico com o signo icônico, no entanto o signo linguístico se desdobra em dois elementos, significado e significante e essas duas faces do signo linguístico ao se agregar ao signo icônico, forma a tríade composta por significado, nome e referente, elementos relativos ao triângulo da significação de Ogden e Richards, discutido no capítulo anterior.

A inter-relação do significado, significante (signo linguístico) com o signo icônico ou nos termos de Ogden e Richards, significado, nome e referente que amalgamados, geram o signo toponímico. Então, é a esse mecanismo de nomeação que Dick se refere quando afirma “O mecanismo de nomeação, causado por influências externas ou subjetivas, transparece em topônimos das mais diversas origens e procedências.”³⁶

Quando Dick fala de “diversas origens e procedências”, ela está se referindo ao campo amplo onde pairam os signos com os quais o usuário da língua dispõe de várias possibilidades combinatórias viabilizadas pelos eixos paradigmáticos e sintagmáticos. Sendo assim, num contexto de uso da língua, especificamente, de nomeação o usuário da língua operacionaliza com os signos por meio da cognição da realidade. No viés “onomástico”³⁷ os aspectos geográficos são considerados por um viés analítico dicotômico de cunho físico e a antroponímico-cultural.

Logo, o usuário da língua diante da necessidade de nomear, aciona sua competência linguística para processar cognitivamente os aspectos geográficos, gerando os nomes próprios “[...] das mais diversas origens e procedências”.

“Raízes do Acre”³⁸, metáfora que evidencia a interinfluência entre o homem e a natureza, no sentido de que um complementa a existência do outro, visto que o *Acre* é uma realidade criada pelo homem num processo de criativo contínuo e inacabado. Cabe ressaltar que a linguagem é o eixo propulsor dessa dinâmica que se configura mediante a essência expansionista e renovadora do léxico, de modo que a actância linguística do homem no seio social resulta em produtividade lexical, instância na qual a toponímia

34 Brasil, Zoneamento... 2006, p. 7

35 IBGE, 2016.

36 Dick, Toponímia e antroponímia no Brasil, 1990a, p. 25.

37 Perspectiva de análise que inicia no conceito e culmina no nome.

38 Ranzi, Raízes do Acre, 2008, p. 201.

destaca-se no que concerne ao interesse do homem pelo lugar/ meio ambiente/ espaço geográfico em que vive.

A influência do meio sobre o homem pode ser constatada no vocabulário dos falantes nativos do Acre, o vínculo estreito do acreano com o rio culmina em expressões como “nasci no Juruá, casei no Purus, vim do Alto Acre, morei no Moa, sou filho do Abunã”³⁹. Tais fatos evidenciam que a abordagem da Lexicologia contribui para análises de formações de gírias, neologismos, variações diatópicas, no sentido de conhecer as atualizações de cunho léxico-semânticas que se manifestam por meio do vocabulário dos usuários da língua.

Essa tendência se evidencia na nomenclatura toponímica da “zona rural” do Alto Acre, em que há a tendência de o nome de um determinado igarapé motivar o nome das colocações, dos seringais, dos ramais, das comunidades, etc. Cumpre ressaltar que em nossa pesquisa toponímica, constatamos a ocorrência desse fenômeno. Exemplo, em Xapuri há a incidência do nome riozinho designando igarapé e seringal. Em quase toda regional Alto Acre, constatou-se a ocorrência desse fenômeno.

As peculiaridades linguísticas provenientes da relação do homem com o meio ambiente que transparecem no vocabulário do usuário da língua pode ser constatada tanto no vocabulário do homem contemporâneo quanto no vocabulário dos usuários da língua de 1878.

No registro histórico sobre João Gabriel de Carvalho e Melo, cearense, que enriqueceu com a exploração da borracha, que aportou em terras às margens do rio Purus, onde os únicos habitantes eram os indígenas, os quais o acolheram bem⁴⁰.

Mas, o fato que nos interessa enfatizar, na história de João Gabriel, diz respeito à motivação que o impeliu a nomear o seringal que ele abriu: “Tauariá: assim os índios chamavam o lago e este foi o nome do seringal recém-aberto por João Gabriel”⁴¹. Este fato confere com a assertiva de que “a toponímia reflete de perto a vivência do homem, enquanto entidade individual e enquanto membro do grupo que o acolhe”⁴².

No caso de João Gabriel houve a influência do vocabulário “indígena” e fator geográfico, contudo pode ocorrer, também, circunstância em que o agente denominador ampare-se do seu arcabouço cultural no ato de nomear, isso é perceptível em:

em todos os casos, é sempre o princípio analogístico que orientava a percepção de Carvalho sobre o mundo vegetal amazônico. Ao desconhecer os nomes que os indígenas da região davam aos espécimes nomeados, não restava ao nosso cronista outra via de registro, senão recorrer aos vocábulos de origem antilhana e aos de origem europeu-castelhana.⁴³

O excerto, acima citado, exemplifica a questão da variação cultural que pode ser veiculada por meio do vocabulário de cada povo, visto que depende do “momento histórico da língua, a realidade geográfica, o perfil dos falantes, os objetivos da comunicação”⁴⁴.

A título de exemplo no que concerne às especificidades do ato de nomear lugares geográficos, resalta-se a ocorrência do topônimo *Flor de ouro* como nome de uma colocação localizada no município de Xapuri (contexto atual). constatamos a ocorrência do mesmo nome numa circunstância espaço-temporal distinta, em que o topônimo *Flor de Ouro* é apresentado como nome de um dado seringal, localizado às margens do rio Acre, situado cronologicamente na data de 30 de julho de 1887: “ao meio-dia em ponto

39 Ranzi, Raízes do Acre, 2008, p. 201.

40 Tocantins, Formação histórica do Acre, 2001.

41 Tocantins, Formação histórica do Acre, 2001, p.180.

42 Dick, Motivação toponímica e a realidade brasileira, 1990b, p. 19.

43 Ugarte, Sertões de bárbaros, 2009, 267.

44 Isquerdo, Léxico regional e léxico toponímico, 2012.

chegamos às margens do rio Acre, em território brasileiro, no seringal Flor de Ouro, barraca do seringueiro Manoel Joaquim”.⁴⁵

A ocorrência acima citada, de um mesmo nome, numa mesma região geográfica, mas bem distintas, cronologicamente. É fato que exemplifica o caráter de mantenedor cultural do topônimo e, também, corrobora no que tange à função da toponímia como “conservadora das tradições e dos costumes de um povo [...] no topônimo, pode-se perceber e sentir a marca de sua inscrição em um contínuo tempo-espacial determinado”.⁴⁶

Neste particular, destacamos o estreitamento da relação do homem/ natureza desde o século XV com as navegações ultramarinas, em que o homem europeu, mais especificamente, Portugal percebeu o mar como caminho expansionista e se destacou nos feitos marítimos, construiu navios de vela e transformou-os em instrumentos fundamentais no processo de descobertas de novos mundos “e foi o barco de vela o agente mais expressivo da marcha social da humanidade”.⁴⁷

Na atualidade há políticas públicas relacionadas às questões de cunho social, econômico e geográfico. Em conformidade com o documento síntese do programa Estadual de zoneamento ecológico-econômico do estado do Acre no intuito de organizar social e economicamente as comunidades que coexistem num mesmo ambiente, o governo do estado do Acre, em 1999, priorizou o zoneamento ecológico-econômico.

No referido zoneamento prioriza-se a exequibilidade de políticas públicas que viabilizem crescimento econômico em consonância com a preservação do meio ambiente. A relação história/ambiente/economia e sociedade é o cerne da questão, uma vez que o Acre transformou-se numa sociedade comparada a um mosaico, em que indígenas, seringueiros, paulistas (agricultores), ribeirinhos; constituem uma sociedade permeada por várias comunidades que coexistem e disputam delimitação de território e recursos.

Ranzi e Carneiro usam a metáfora “raízes do Acre” para criticar a forma como a história do Acre foi organizada de forma linear, em que não ocorre questionamentos. Carneiro discute a história acriana, enfatizando um ângulo diferente daquele pelo qual, geralmente, é abordada a história do Acre, um ângulo que narra uma saga de heróis compatível a uma história ficcional que acaba por suscitar nos indivíduos da geração atual uma postura apática diante de uma história epopeica que pode ser comparada a uma grande árvore frondosa e altaneira que geminou num solo adubado com “sangue” e “lodo”: “o solo onde estão enterradas as “raízes do Acre” foi adubado com sangue e lodo. A narrativa epopeica da origem do Acre é uma versão manipulada [...] para dissimular a barbárie constitutiva da sociedade acriana”.⁴⁸

Ranzi problematiza as especificidades que compuseram o cotidiano do seringueiro, na maioria nordestinos que antes disso foram homens e mulheres expostos, submetidos às condições adversas. Ou seja, a autora em pauta denuncia as variadas formas de exploração, as variadas formas de violência que regeram as vidas dos seringueiros: “o seringueiro, constituía-se num homem duplamente explorado, quer em termos sociais, quer econômicos”.⁴⁹ Assim, a obra *Raízes do Acre* tem como foco narrativo as particularidades das relações sociais, dos aspectos históricos, econômicos, revelados pelos topônimos: “As denominações ajudam a compreender as condições econômico-sociais dos sertanejos transferidos para a Amazônia, e expressam um estado de alma constantemente voltado para sua terra de origem”.⁵⁰

A metáfora “raízes do Acre” entrelaça as duas abordagens da história do Acre acima explicitadas, justamente porque enfatizam que o fator preponderante nas discussões é a relação homem/meio am-

45 Tocantins, Formação histórica do Acre, 2001, p. 177.

46 Dick, Toponímia e antroponímia no Brasil, 1990, p. 19.

47 Tocantins, Formação histórica do Acre, 2001, p. 65.

48 Carneiro, A formação da sociedade econômica acriana, 2015, p. 8.

49 Ranzi, Raízes do Acre, 2008, p. 180.

50 Ranzi, Raízes do Acre, 2008, p. 191.

biente nas construções socioculturais realizadas no chão de barro dos seringais, pelos atores principais, o indivíduo que criou, recriou a realidade constitutiva do Acre, experienciando, modificando-a e sendo modificado por ela. E, sobretudo, cristalizou tais experiências nos nomes dos lugares que configuram a nomenclatura dos seringais, colocações, rios, igarapés do Acre. Os aspectos antropoculturais prevaleceram na motivação toponímica daquele contexto em que os indivíduos estavam inseridos num contexto de “escravidão que os sentimentos de esperança, libertação que se mostravam por meio da fé religiosa”.⁵¹

A interface entre a linguagem e os fatos sócio-histórico do Alto Acre se manifesta nos discursos das políticas de desenvolvimento econômico, já que a região do Alto Acre é área de tríplice fronteira: Brasil, Bolívia e Peru, numa zona de livre comércio. Esse contexto discursivo de cunho amazônico, de floresta, rios, animais, recursos naturais é terreno fértil para a disseminação do discurso de preservação do meio ambiente e nesse contexto surgem nomes/discursos como: “sustentabilidade”, “uso sustentável dos recursos naturais”, “assentamentos”, “Estação ecológica”, “Área de relevante interesse ecológico”, “terras indígenas”, dentre outros.

A regional Alto Acre, de acordo IBGE – ZEE, é constituído pelos municípios de Assis Brasil, Brasiléia, Epitaciolândia e Xapuri. Este último foi palco de embates políticos voltados à preservação da floresta, devido aos interesses de desmatamento do agronegócio e a partir desse fomento político, discursos foram produzidos, como mencionamos no parágrafo anterior. Contudo, nesse embate político, a sociedade civil criou formas de se deslocar dentro do discurso e cunharam o nome/discurso “Empate” que simbolizou a luta contra o desmatamento, num cenário em que se destacaram líderes sindicais como Chico Mendes e Wilson Pinheiro.

Destacamos, nesse mosaico de discursos veiculados pelos nomes, pelas palavras, uma articulação natural do usuário da língua que ao fazer política, operacionaliza com o signo de maneira exímia, como em “empatar” denota: “estorvar”, “embaraçar”⁵², mas que o usuário da língua o resignificou, intensificou a noção de ‘estorvar’ e com isso homens e mulheres se posicionavam diante dos tratores, formando uma corrente humana para impedir que os tratoristas derrubassem a floresta se posicionaram ante o embate político no sentido literal do verbo ‘posicionar’, eles se posicionaram tanto no campo do discurso como no campo de batalha, com postura tenaz, ‘indisciplinar’, ‘transgressora’ da ordem, no sentido de não aceitar e se mover dentro do discurso, numa postura de causar tremor, provocando fissuras nos discursos hegemônicos.

Toda essa discussão em torno do termo “empate” demonstra como a taxionomia toponímica evoca as histórias tecidas pelos atores sociais de um tempo passado; informações estas que podem ser acessadas pelos nomes/palavras/discursos, já que “a Toponímia situa-se como crônica de um povo, gravando o presente para o conhecimento das gerações futuras, o topônimo é o instrumento dessa projeção temporal”.⁵³

Ou seja, o nome *Alto Acre*, investido do status de topônimo, nos permite palmilhar pelos campos da linguística, da história, da geografia, da cultura, dentre outros. A Professora Doutora Maria vicentina Paula do Amaral Dick propôs um aporte teórico específico para a toponímia do Brasil, em que ela correlaciona as taxionomias com informações enciclopédicas, com a etimologia das palavras, formando um discurso rico sobre cada topônimo, numa abordagem que inicia na unidade lexical e se estende ao nível do enunciado e do discurso.

A relação do homem com a palavra e seus respectivos significados é tão estreita, tão inseparável que não podemos distinguir um do outro. A esse respeito, temos:

51 Ranzi, Raízes do Acre, 2008.

52 Cunha, Dicionário etimológico da nova fronteira da língua portuguesa, 1997, p. 292-293.

53 Dick, Toponímia e antroponímia no Brasil, 1990a, p. 22.

O homem é um vivente com palavra. E isto não significa que o homem tenha a palavra ou linguagem como uma coisa, ou uma faculdade, ou uma ferramenta, mas que o homem é a palavra, que o homem é enquanto palavra, que todo humano tem a ver com a palavra, se dá em palavra, está tecido de palavras, que o modo de viver próprio desse vivente, que é o homem, se dá na palavra e com a palavra.⁵⁴

A relação do homem com as palavras e seus respectivos significados no seio da comunidade linguística do Alto Acre é exemplo de como o homem se dá em palavra, é “tecido de palavra”, “se dá na palavra e com a palavra”. Nesse sentido, além de “embate”, palavra/discurso de resistência; eis que surge outra palavra: ‘florestania’, palavras/discursos atrelados aos interesses persuasivos, já que ‘florestania’ pode persuadir os eleitores, que por analogia ao nome cidadania, podem ser convencidos de que, eles, extratores dos recursos naturais da floresta, seriam assistidos por eventuais políticas públicas.

Assim, a criação de sentidos por meio dos nomes como: “embates”, “florestania” exemplificam a correlação entre linguagem e cultura, que se “interpenetram como atuante de um mesmo dado existencial”⁵⁵. Associamos a palavra/slogan de governo com a cultura porque a cunhagem dessa palavra é exemplo de produtividade lexical por analogia em que se verifica criação de outros neologismos como ‘acreania’ que possivelmente pode evocar as noções positivas dos termos “cidadania”, “soberania” e assim por diante. Também, cabe ressaltar que o nome/discurso “florestania” não representou ações de preservação efetivas, porque consta que as políticas da “florestania” e de sustentabilidade dos recursos naturais, não combateram a degradação do meio ambiente, como por exemplo, assoreamentos de rios e igarapés por causa de devastação da floresta, inclusive, dentro das reservas.

Assim, a premissa de interpenetração da linguagem e cultura, e postula que a noção de cultura estudada na Toponímia é a cultura produzida a partir das experiências vivenciadas pelo usuário da língua dentro da sua comunidade linguística. Essa produção de cultura atrelada às experiências vivenciadas pelo usuário da língua parece um mecanismo linguístico aleatório sem organização, mas o fato é que “o sistema linguístico de todas as línguas naturais é um sistema articulável”⁵⁶, que se aplica desde as palavras e se estendem para as sentenças. Logo, a “dupla articulação da linguagem”⁵⁷ consiste nas duas unidades mínimas: morfemas e fonemas, em que a primeira é dotada de sentido e a segunda tem natureza distintiva; este recurso linguístico nos permite criar sentidos infinitos a partir de elementos finitos de maneira que as produções de sentidos infinitas, múltiplas são regidas por um sistema que comporta vários outros sistemas, formando uma mega rede de sistemas.

No Alto Acre, no período da organização jurídico-administrativa, articulação da linguagem vinculada às experiências vivenciais se configuravam em articulações políticas, em que discursos como o discurso das “insurreições acreanas”, por exemplo, em que o termo “acreana” que, aparentemente, colocava o “acreano” como elementos principal do processo. No entanto, a partir da incorporação do Acre ao Brasil, “a primeira organização político-administrativa do Acre, dividiu o Acre em três departamentos: Alto Acre, Alto Purus e Alto Juruá, os quais foram administrados por militares que quase nunca se preocuparam com os anseios da população acreana”⁵⁸. Inclusive, o próprio Plácido de Castro foi ignorado. Fatos estes que demonstram como os discursos persuadem de maneira sutil, a ponto de quase nunca serem questionados.

Os nomes/discursos não são entidades naturais, mas sim, uma criação de sentidos, discursos produzidos com intencionalidade. Neste sentido, a “criação de sentido que emana da interface linguagem e

54 Larrosa, Tremores, 2016, p. 17.

55 Dick, Toponímia e antroponímia no Brasil, 1990, p. 32.

56 Martelotta, Dupla articulação, 2012, p. 37-41.

57 Martelotta, Dupla articulação, 2012, p. 37.

58 Silva, Acre, 2008, p. 81.

ideologia”⁵⁹ a partir da articulação entre significado e significante do signo icônico, principalmente. Com isso, é imprescindível a “ruptura”⁶⁰ com a cadeia de sentido produzida pela interface linguagem e ideologia, já que ele entende que o “significante é veiculado pelo significado”, sendo assim, o significado pode ser determinado pelo usuário da língua. Isso implica autonomia do usuário da língua que, ao articular com os signos, pode veicular o significado que quiser.

Ainda com relação à produção de sentidos nos discursos, sob o prisma da Análise do Discurso, destacamos Foucault que em “microfísica do poder”, discute acerca da pertinência de problematizar os efeitos da produção de sentido dos discursos atravessados pelo controle do poder institucional. É imprescindível questionar a “ideologia de poder perpetrados nos discursos”⁶¹, e assim, desnaturalizar os conceitos.

Glissant explana acerca da cultura e da interação dos atores sociais, numa perspectiva em que o ato de nomear, por exemplo, seja analisado sob ótica ideológica/política/crítica no âmbito do discurso, da enunciação, da narrativa. Para ele, a natureza transgressora dos signos é responsável pela projeção da ilusão de existência física de determinados referentes que, essencialmente, não passam de criações situadas numa dimensão abstrata.

Essas ilusões geradas pelos nomes/discursos/narrativas produzem um “efeito natural”⁶² a ponto de disfarçar uma gama de ideologias que as *palavras* carregam consigo que, de tão sutis, passam despercebidas, muitas vezes, pelos interactantes, a ponto de quase nunca serem questionadas.

Na regional Alto Acre, os discursos foram construídos sob dinâmica semelhante àquela utilizada na apropriação e anexação da terra boliviana ao Brasil, porque o contexto de embate político fomentado na regional Alto Acre originou do discurso de “extrativismo” da borracha e com a decadência do sistema, a força econômica que movia o processo se retira, deixando as pessoas que foram colocadas na floresta para trabalhar na extração do látex, pessoas estas denominadas “seringueiros”, foram deixadas sem nenhuma possibilidade de subsistência. Daí os discursos de extrativismo dos recursos naturais no Alto Acre, com implementação de políticas voltadas para o “seringueiro” e para o “indígena”, mas como o discurso é uma realidade abstrata se dissipa facilmente.

“Acreanos”, “indígenas” “seringueiros”, “assentados” configuram nomeações que encapsulam o referente dentro do discurso criado. O indígena, por exemplo, não se reconhece por esse nome/rótulo, justamente porque esse nome veicula uma ideia criada pelo filtro do olhar do “outro”, o que não é positivo. Assim, depreendemos que a identidade é fluida porque é mediada pela linguagem que é fluida, que se modifica contínua e ininterruptamente.

Ante aos meandros da atividade linguística destacamos:

atividade como considerar as palavras, criticar as palavras, eleger as palavras, cuidar das palavras, jogar com as palavras, impor palavras, proibir palavras, transformar palavras, etc. não são atividades ocas ou vazias, não são mero palavrório, quando fazemos coisas com as palavras, do que se trata é de como damos sentido ao que somos e ao que nos acontece, de como correlacionamos as palavras e as coisas, de como nomeamos o que vemos ou que sentimos e de que como vemos e sentimos o que nomeamos. Nomear o que fazemos, em educação ou em qualquer outro lugar, como técnica aplicada, como práxis reflexiva ou como experiência dotada de sentido, não é somente uma questão terminológica. As palavras com que nomeamos o que somos, o que fazemos, o que pensamos, o que percebemos ou que sentimos são mais do que simplesmente palavras. E, por isso, as lutas pelas palavras, pelo significado e pelo controle das palavras, pela imposição de certas

59 Hall, Da diáspora, 2013, p. 408.

60 Hall, Da diáspora, 2013.

61 Foucault, Microfísica do poder, 1999.

62 Hall, Da diáspora, 2013, p. 435.

palavras e pelo silenciamento ou desativação de outras palavras são lutas em que se joga algo mais do que simplesmente palavras, algo mais que somente palavras.⁶³

Diante do exposto, entendemos que é imprescindível “olhar para os paradigmas instituídos”,⁶⁴ negligenciando, por um instante, a maneira convencional de organizar o mundo, no sentido de mudar a sistematicidade de produzir conhecimento porque assim produziremos conhecimentos novos como também o faremos percorrer por caminhos inéditos.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues. “Acre”, In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues; SARRAF-PACHECO, Agenor (Orgs.). *Uwa’kürü – Dicionário Analítico – v. 1*. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016, pp. 14-30. Disponível em <https://goo.gl/jVDv30>.
- BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. As ciências do léxico. In: OLIVEIRA, Pinto Pires de; BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. *Teoria linguística*. 2. ed., São Paulo; Martins Fontes, 2001.
- BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. Dimensões da palavra. In: *Filologia e Linguística Portuguesa*, n. 2, 1998, p. 81-118.
- BRASIL, Governo do Estado do Acre. Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre. Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre Fase II: documento Síntese – Escala 1:250.000. Rio Branco: SEMA, 2006.
- BRASIL. Decreto n. 5.188, 7 de Abril de 1904. Decreta os limites do Território do Acre, a divisão dos departamentos administrativos do Acre e define as regras para os cargos administrativos.
- BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Agrário, Secretaria de Desenvolvimento Territorial. Plano Territorial de Desenvolvimento Rural e Sustentável: Território do Alto Acre e Capixaba. Brasília, 2010.
- CARNEIRO, Eduardo de Araújo. A formação da sociedade econômica acriana: sangue e lodo no surto da borracha (1876-1914). Rio de Janeiro: AMCGuedes, 2015.
- CASTELO BRANCO, José Moreira Brandão. Acreania. In: *Revista do Instituto histórico e Geográfico Brasileiro*. v. 240. Departamento de Imprensa Nacional. Rio de Janeiro, 1958.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova fronteira S.A., 1997.
- DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *Motivação toponímica e a realidade brasileira*. São Paulo: Arquivo do Estado 1990b.
- DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *Toponímia e antroponímia no Brasil*. Coletânea de estudo, 2. ed.. Editora FFLCH, São Paulo, 1990a.
- DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *Toponímia e antroponímia no Brasil*. São Paulo, 1987.
- DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. O léxico toponímico e recorrências linguísticas (Um estudo de caso: a toponímia do Maranhão). In: BARBOSA, Maria Aparecida [*et al*] (Orgs.). *Revista brasileira de linguística*. Ed. Plêiade, São Paulo, 1995, p. 59-67.
- DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *A dinâmica dos nomes na cidade de São Paulo 1554-1897*. Ed. Annablume, São Paulo, 1997.
- DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *O léxico toponímico: Marcadores e Recorrências Linguísticas*. (Um estudo do caso: a toponímia do Maranhão). São Paulo, s.d.
- FIORIN, José Luiz. Teoria dos signos. In: FIORIN, José Luiz (Org.). *Introdução à linguística I: objetos teóricos*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado, 14. ed., Rio de Janeiro (RJ): Edições Graal, 1999.
- GLISSANT, E. *O pensamento do Tremor – La cohée du lamentin*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães, Juiz de fora: Ed. UFJF, 2014.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine la Guardia Resende et al. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- ISQUERDO, Aparecida Negri. As ciências do léxico: Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. 2. Ed. As ciências do léxico: Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. Campo Grande, MS: UFMS, 2001, p. 13-22.

63 Larrosa, Tremores, 2016, p. 17.

64 Foucault, Arqueologia do saber, 2008.

ISQUERDO, Aparecida Negri. Léxico regional e léxico toponímico: interfaces linguísticas, históricas e culturais. In: ISQUERDO, Aparecida Negri e SEABRA, Maria Cândida Trindade Costa de. (Org). As ciências do Léxico: Lexicologia, Lexicografia e Terminologia. Ed. UFMS. v. VI. Campo Grande, MS, 2012.

ISQUERDO, Aparecida Negri; DARGEL, Ana Paula Tribesse Patrício. Hidronímia e toponímia: interinfluências entre meio ambiente e história. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; DAL CORNO, Gisele Oliveira Mantovani (Orgs). As ciências do Léxico: Lexicologia, Lexicografia, Terminologia. v. VII, Editora UFMS, Campo Grande – MS, 2014.

ISQUERDO, Aparecida Negri. Léxico regional e toponomástica: o que revelam os dados do Atlas toponímico de Mato Grosso do Sul.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Cidades@, 2016.

LAROSSA, Jorge. Tremores: escritos sobre experiência. Tradução de Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. 1. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

LIMA, Cláudio de Araújo. Coronel de barranco. Rio Branco: Tribunal de Justiça, 2003.

MARTELOTTA, Mário Eduardo. Dupla articulação. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo [et al] (Orgs.). Manual de linguística. São Paulo: Contexto. 2012.

MARTELOTTA, Mário Eduardo. Linguística. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (Org.). Manual de linguística. São Paulo: Contexto. 2012.

MELO, Gladistone Chaves de. Origem, formação e aspectos da cultura brasileira. Rio de Janeiro: Padrão, 1974.

RANZI, Cleusa Maria Damo. Raízes do Acre. Rio Branco: Edufac, 2008.

ROCHA, Hélio. Coronel Labre. São Carlos: Scienza, 2016.

ROCHA, Hélio. “Labre”, In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues; SARRAF-PACHECO, Agenor (Orgs.). Uwa’kürü – Dicionário Analítico – v. 1. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016, pp. 152-172. Disponível em <https://goo.gl/jVDv30>.

SILVA, Sívio Simione da. Das “microrregiões geográficas” às “regionais de desenvolvimentos”: Regionalizações das terras acreanas e as possibilidades de novos rearranjos no Princípio do século XXI, s.n.t.

SILVA, Sívio Simione da. Acre: uma visão temática de sua Geografia. Rio Branco: Edufac, 2008.

TIBIRIÇA, Luiz Caldas. Dicionário de topônimos brasileiros de origem tupi. São Paulo: Traço, 2. ed., 1997.

TOCANTINS, Leandro, Apresentação, In: MENDONÇA, Belarmino. Reconhecimento do rio Juruá (1905). Belo Horizonte: Itatiaia/Fundação Cultural do Estado do Acre, 1989, pp. 11-32.

TOCANTINS, Leandro. Formação histórica do Acre. Brasília: Senado Federal, 2001.

UGARTE, Auxiliomar Silva. Sertões de bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas na Amazônia na visão dos cronistas ibéricos – séculos XVI e XVII. Manaus: Valer, 2009.

VILLALVA, Alina; SILVESTRE, João Paulo. Introdução ao Estudo do Léxico: descrição e análise do Português. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SANDRA MARA SOUZA DE OLIVEIRA SILVA
Mestra em Letras Linguagem e Identidade (UFAC, 2017)
Bolsista Capes – Demanda Social (2019-2022).

ANTITERCEIROMUNDISMO

O Antiterceiromundismo foi um movimento que buscou negar a existência do Terceiro Mundo, afirmando não haver nenhuma unidade nos países que “supostamente” o compunha. De acordo com seus pensadores, a única coisa que os une é o fato de serem pobres e que os mesmos devem ser estudados caso a caso, haja vista cada um possuir suas peculiaridades econômicas, políticas, sociais e culturais, além de seus conflitos internos.

Do outro lado, estava o Terceiromundismo – corrente de pensamento, em sua maioria aliada à esquerda política, que pretendia uma tomada de posição contra os interesses das superpotências, por ver nessas, as principais responsáveis pela miséria que devastava os países pobres. Nesse sentido, o Terceiromundismo procurava promover o apoio às nações do Terceiro Mundo, contra as nações capitalistas e imperialistas, buscando resistência aos avanços dessas nações sobre os Estados pobres.

É inegável a necessidade de tecer algumas considerações sobre o chamado Terceiro Mundo para que se possa desenvolver tanto a ideia de Terceiromundismo quanto de Antiterceiromundismo. Para tanto, breves comentários que envolvem fatos posteriores à Segunda Guerra Mundial são cruciais para a compreensão do panorama político, histórico, econômico e social em que o mundo se encontrava, para, então, chegar ao entendimento sobre o verbete aqui em destaque.

O fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, impõe ao mundo uma nova ordem protagonizada por duas nações, Estados Unidos da América (EUA) e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), a primeira defendendo e liderando o bloco capitalista e a segunda, o bloco socialista. Apesar de terem se unido, ao final da guerra, com o objetivo de derrotar um inimigo comum, a Alemanha nazista, alcançado o propósito, cada uma dessas nações buscou expandir seu poderio político, econômico, militar e ideológico no fito de aumentar e fortalecer seus interesses. A partir desse período, o mundo passa a viver uma guerra “oculta”, a Guerra Fria.

Ocorre outra divisão terminológica, o bloco capitalista, liderado pelos EUA, que passa a ser denominado de Primeiro Mundo e recebe o apoio da Europa Ocidental, tendo como parceiros fundamentais, Alemanha Ocidental – dividida pelo muro de Berlim –, França e Inglaterra, além de outros países de menor expressão internacional. Por sua vez, o bloco socialista, liderado pela URSS, passa a ser chamado de Segundo Mundo, apoiado por países da Europa Oriental e da Alemanha Oriental.

Porém, havia nações que não pertenciam a nenhum dos blocos, como países da Ásia, África, Oriente Médio e alguns da América Latina, passando a ser chamados de Terceiro Mundo. Contudo, é importante ressaltar que rapidamente EUA e URSS iniciaram a disputa desses territórios, buscando ampliar seus domínios ideológicos, o que ocasionou inúmeras conflitos internos, desencadeando milhões de mortes em virtude de guerras anticomunistas e anticapitalistas.

De acordo com Yves Lacoste, “desde 1955, o grupo inicial dos Estados ‘afro-asiáticos’ estendeu-se aos Estados da América Latina para constituir o ‘grupo dos 77’, ou ‘grupo dos países não alinhados’”,¹ convencionalmente chamados de Terceiro Mundo. Porém, resalto que, apesar de terem sido classificados em um mesmo grupo, isso não significou uma unidade, haja vista várias rivalidades terem se desenvolvido, sejam “rivalidades de vizinhança e de influência, conflitos de fronteira, antagonismos de regimes

¹ Lacoste, *Contra os antiterceiro-mundistas e contra certos terceiro-mundistas*, 1991, p. 25-26.

– com os opositores de um governo procurando o apoio de um estado vizinho – e também rivalidades econômicas”.²

É evidente que os países que passaram a ser classificados como Terceiro Mundo possuíam certas semelhanças no tocante a problemas políticos, econômicos e sociais, o que alavancou os pensamentos do movimento terceiromundista, como abordarei melhor mais adiante. Contudo, é perceptível, também, que, apesar de estarem inseridos em um bloco de mesma classificação, suas diferenças são evidentes e inegáveis.

Penso que a melhor maneira para se obter definições mais precisas acerca do que venha a ser o Antiterceiromundismo, será abordá-lo, contrastando-o com o elemento de sua negação, o Terceiromundismo. De início, é crucial atentar para o fato de ambos serem movimentos de vertente política, identitária, ideológica, social, cultural, econômica, entre outras possibilidades. Outro fator de destaque, é que em meio às ideias disseminadas por cada um dos movimentos, é notória a tentativa de silenciamento de ideologias e identidades de um grupo sobre o outro.

A maior parte das associações de ambos os movimentos surgiram nos países desenvolvidos, na América do Norte ou na Europa Ocidental. O Terceiromundismo tinha o objetivo de expor e fazer com que a sociedade e a opinião pública atentassem para a seriedade dos problemas enfrentados pelo vasto conjunto de países do Terceiro Mundo, onde esse movimento ficou restrito a um pequeno grupo que raramente atingiu a opinião pública.

Para os terceiromundistas, o sistema capitalista e suas contradições são os grandes responsáveis pelos problemas que assolam os países do Terceiro Mundo, uma vez que há uma evidente imposição de regras determinadas pelas potências. Os terceiromundistas lutavam por uma modificação na ordem econômica mundial que, segundo Lacoste, “em oposição àquela preconizada por um bom número de chefes de Estado ocidentais mais ou menos reformistas – seria radicalmente diferente, em seus princípios, do capitalismo privado ou do capitalismo de Estado soviético”.³

Várias eram as ajudas concedidas aos países do Terceiro Mundo, mas, segundo os terceiromundistas, essa atitude era responsável por atenuar, cada vez mais, a dependência e pobreza desses Estados. Outra vertente desse movimento, além de criticar o sistema econômico, procurava desenvolver projetos em organizações não-governamentais, ONG, que pudessem atuar diretamente nos países necessitados, sem a intervenção do governo. Ademais, é preciso acrescentar que, na verdade, pouco era feito se pensarmos no montante de bilhões de pessoas pertencentes ao Terceiro Mundo, o que colocava os terceiromundistas em uma situação complicada, uma vez que nem eles sabiam efetivamente o que fazer pelo Terceiro Mundo. Tal fato reforçava os posicionamentos do antiterceiromundistas de que o Terceiro Mundo não existe, de que ele é apenas uma idealização criada pelos terceiromundistas.

Apesar de as disputas ideológicas e identitárias entre terceiromundistas e antiterceiromundistas ocorrerem em outros países, é na França onde elas mais se acentuaram, em decorrência da visceral politização desses movimentos. É notória a influência das ideias marxistas anti-imperialistas nos grupos terceiromundistas. Por sua vez, combatendo esse posicionamento, muitos antiterceiromundistas, aliados a vertentes de direita, por vezes de extrema-direita, justificavam os problemas do Terceiro Mundo como algo decorrente da ineficácia das ações dos terceiromundistas, que viviam mais de palavras que de ações.

Apesar dos posicionamentos políticos e ideológicos, os embates entre esses dois grupos de pensamento não devem ser vistos apenas enquanto mais uma disputa entre direita e esquerda. Acerca desse aspecto, os posicionamentos de Lacoste⁴ são esclarecedores: “nem todos os terceiromundistas são de esquerda”, pois “quando atribuem a ofensiva antiterceiromundista à ‘nova direita’, ignoram que esta (ou

2 Lacoste, *Contra os antiterceiro-mundistas e contra certos terceiro-mundistas*, 1991, p. 26.

3 Lacoste, *Contra os antiterceiro-mundistas e contra certos terceiro-mundistas*, 1991, p. 15.

4 Lacoste, *Contra os antiterceiro-mundistas e contra certos terceiro-mundistas*, 1991, p. 21.

uma fração dela) afirma ser – fato surpreendente – inteiramente terceiromundista”. Ou seja, é possível identificar sujeitos de direita como apoiadores do movimento terceiromundista.

Pelo fato de os terceiromundistas muitas vezes não se utilizarem de condutas práticas, ficando mais no plano teórico e das ideias, os antiterceiromundistas, se aproveitando da situação, acabaram por considerá-los responsáveis por inúmeros problemas ocorridos em vários países do Terceiro Mundo, uma vez que a maioria dos terceiromundistas desconsideraram os sérios problemas internos que assolavam os países da África, Ásia, Oriente Médio e América Latina, “pois enxergam o terceiro mundo como um conjunto planetário, onde os anti-imperialistas combatem o imperialismo e seus ‘lacaiois’”,⁵ se esquecendo que as mazelas que envolviam cada país não se estabeleceram de modo tão simples quanto posto pelos terceiromundistas.

Portanto, os antiterceiromundistas buscaram criticar os terceiromundistas, que afirmavam que os países do Ocidente são os responsáveis pela miséria do Terceiro Mundo por tê-los condenado à fome e por defenderem os posicionamentos de vários regimes antidemocráticos do Terceiro Mundo. Ou seja, o Antiterceiromundismo foi uma tentativa de afirmação de teses de uma direita que surgia na França nas décadas de 1970 e 1980, com intuito de defender posicionamentos como estes, publicados por dirigentes da fundação Liberdade sem Fronteiras, em formato de artigo na *Paris-Match*:

... o terceiro mundo não existe ou existe somente no espírito dos terceiro-mundistas. O terceiro mundo enquanto tal não tem nenhuma unidade. Existem apenas países pobres. Não há nada de comum, por exemplo, entre Coréia do Sul, que passou por um crescimento fantástico nos últimos vinte anos e espera ser membro da OCDE (Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico), e um país como a Uganda. Também não há nada de comum entre o Brasil, que teve um crescimento importante e é um país que se restabelece apesar de problemas sociais consideráveis e um endividamento extraordinário, e o Afeganistão, que foi invadido e ainda é um dos países mais pobres do mundo. Para nós não há terceiro mundo, mas sim países mais ou menos pobres, que não têm nada a ver entre eles. Convém, portanto, estudar os problemas país por país.⁶

De um lado um grupo de pensadores que observava o Terceiro Mundo enquanto bloco homogêneo composto por bilhões de pessoas que sofriam com sérios problemas econômicos políticos e sociais em virtude das políticas imperialistas das nações capitalistas ocidentais, os terceiromundistas. Contrário a essa linha de pensamento, estão os antiterceiromundistas, que enfatizavam a inexistência do Terceiro Mundo, colocando-o apenas como uma invenção dos antiterceiromundistas e destacando que esses povos não deveriam ser considerados um bloco homogêneo em virtude de suas diferenças internas e entre si.

Com fundamento nesses elementos, apresentei, sucintamente, o que venha a ser o Antiterceiromundismo a partir do seu outro, o Terceiromundismo, no fito de que tais posicionamentos surgidos após a Segunda Guerra Mundial, durante a Guerra Fria e a criação do Primeiro e Segundo Mundos, possam ser melhor compreendidos na contemporaneidade.

REFERÊNCIA

LACOSTE, Yves. *Contra os antiterceiro-mundistas e contra certos terceiro-mundistas*. Tradução de Márcia Nogueira de Albuquerque. São Paulo: Editora Ática, 1991.

YVONÉLIO NERY FERREIRA
Doutor em Literatura (UFSC, 2015)
Professor da Universidade Federal do Acre, Campus Floresta
Centro de Educação e Letras (CEL)

⁵ Lacoste, *Contra os antiterceiro-mundistas e contra certos terceiro-mundistas*, 1991, p. 24.

⁶ Lacoste, *Contra os antiterceiro-mundistas e contra certos terceiro-mundistas*, 1991, 64-65.

ATELIÊ PEDAGÓGICO

Segundo o Dicionário Informal, ateliê

É um termo francês para estúdio, é o lugar de trabalho de pessoas com vontade de criar e onde se pode experimentar, manipular e produzir um ou mais tipos de arte. Incluem-se nesta definição não só qualquer pequena sala onde um indivíduo trabalha na sua, peça de roupa, fotografia, vídeo, ilustração, escultura, pintura, animação, música, rádio etc., mas também grandes edifícios, como ocorre na indústria fonográfica e cinematográfica, além de designar um estúdio artístico, é utilizado para caracterizar o estúdio de um designer de moda ou mesmo artesão. Também é conhecida a conotação de atelier como a casa de um alquimista ou feiticeiro.¹

Por outro lado, levamos em consideração o significado da palavra pedagógico dentro da área do escopo da Ciência da Pedagogia, que tem como objeto de estudo as vertentes de pensamentos e práticas sobre a educação, sistematicamente organizada ou não, nas diferentes cosmologias que resultam nas formas de compreender os sujeitos, as finalidades sociais, os processos de ensino e de aprendizagem. De forma menos ampla, esse termo é significado no dicionário *on-line* de Língua Portuguesa² como um adjetivo que se refere à pedagogia, ciência que se dedica ao processo de educação dos jovens, estudando os problemas que se relacionam com o desenvolvimento destes.

A ideia de associar o espaço escolar a um grande ateliê por concebê-lo como espaço de criação, criticidade e transformação, em que a criança deveria atuar por inteiro, acionando os próprios sentidos, apresenta-se poeticamente bem ilustrada pelo pedagogo e educador Loris Malaguzzi, no livro *As cem línguas da criança*.

Essa inovação pedagógica é uma história que teve início no período pós-segunda guerra mundial, quando a cidade da Itália se encontrava praticamente destruída, houve grande investimento da população de caráter social, cultural e político, objetivando reerguer a cidade da condição de ruínas em que se encontrava. Desse desejo, a criação de uma escola para crianças pequenas foi uma das obras organizada por grupo representativo da população que lá residia, o qual tinha como membro Loris Malaguzzi. A escola foi criada na cidade de Villa Cella e recebeu o nome de escola *25 Aprile*.

No entanto, é com a escola de Reggio Emilia, localizada no norte da Itália, que essa ideia ganhou grande dimensão, a ponto de ser reconhecida no ano de 1991 como a melhor escola do mundo em termos de práticas pedagógicas.

Ao tomar como referência a abordagem pedagógica de Reggio Emilia, a Proposta Pedagógica para Educação Infantil (PPEI) de Rio Branco, Acre traz o uso dos ateliês como uma das orientações para as práticas educativas desenvolvidas com as crianças. Conforme cita esse documento, o termo ateliê como proposta didática teve como inspiração o trabalho de Lella Gandini, Lynn Hill, Louise Cadwell e Charles Schwall que compõe parte do livro *O papel do ateliê pedagógico na educação infantil – A inspiração de Régio Emilia*.³ Adaptado às práticas da educação infantil, o termo ateliê compõe uma das práticas de ludicidade que fazem parte desse espaço educativo.

1 Cf. Dicionário Informal. Disponível em: <http://bit.ly/2sU2LLT>.

2 Cf. Dicionário On line de Português. Disponível em: <http://bit.ly/2tBsfy1>.

3 Gandini, Hill, Cadwell e Schwall O papel do Ateliê na Educação Infantil, 2007.

Cita a PPEI que “toda criança é criativa, repleta de potencial, com o direito e desejo de tirar sentido da vida dentro do contexto de relacionamentos ricos, em muitos sentidos, e usar muitas linguagens”.⁴ Linguagens que permeiam os espaços que compõem as propostas de atividades que constituem os ateliês, apresentando desafios que incitam as crianças a buscarem respostas para curiosidades que refletem perguntas e atitudes investigativas sobre as realidades que lhes são apresentadas.

Embora, comparada à realidade de Reggio Emilia, a prática das escolas de educação infantil da rede municipal de Rio Branco, ainda, estejam muito distantes do que significaria uma proposta pedagógica integralmente embasada em práticas de ateliês, na perspectiva de Reggio Emilia, não apenas pelas condições materiais, mas, principalmente, pelo preparo de profissionais, hoje se têm, na Educação Infantil da rede municipal de Rio Branco, algumas práticas pedagógicas de ateliês, um tanto incipientes. Assim, os ateliês, conforme apresentados no documento de orientações didáticas, ganham a dimensão lúdica das artes plásticas, musicais e corporais.

Sendo a Educação Infantil a primeira etapa da educação básica, com o compromisso de atender crianças de zero a cinco, conforme determinação da LDB 9394/96, anos de idade e em que a avaliação de desenvolvimento e aprendizagem das crianças não tem valor promocional, e, o fato de o avanço da criança para etapa seguinte não depender de avaliação de caráter quantitativo, facilita na possibilidade de práticas pedagógicas romperem um pouco com o que se tem nas outras etapas do ensino básico, fundamental I e II e ensino médio.⁵

Nesses dois últimos níveis do ensino básico, têm-se referências didáticas centradas nos conteúdos. As práticas pedagógicas não fogem à tradição disciplinar. As práticas baseadas no conteúdo não permitem aos educadores ter olhar sobre o sujeito aprendiz. O conteúdo pelo conteúdo passa a ser o condutor do fazer educativo que compõe o currículo desses níveis de ensino. Perde-se o olhar sobre a existência dos sujeitos que ali estão, em função de práticas pautadas no binômio técnica/ciência. Consequentemente, tem-se o enclausuramento das mentes, castração de criatividade e invisibilidade do principal alvo do fazer educativo: o aluno.

Em nome de um saber sistematizado que tem o professor como transmissor do conhecimento, a escola desconsidera a importância do “pensar certo”, como nos esclarece Freire, ao enfatizar que esse “pensar certo” denuncia o próprio equívoco em relação às práticas de ensino e o currículo que as sustentam. Ao contrário do que se pensa, a escola ao nos fazer acreditar que o pensar certo está relacionado à capacidade de nos apropriar das fórmulas certas que nos são impostas no universo escolar, Paulo Freire critica a delimitação que nos é imposta no espaço escolar em nome de um saber certo, “pensar certo”.⁶ A liberdade é o caminho do saber. E nos colocamos frente à realidade com a consciência do inacabado. É essa ideia de incompletude que nos mobiliza a permanente busca do conhecer. Para a escola, cabe o desafio de induzir o aluno a assumir postura crítica e transformadora, frente à realidade que lhes é apresentada, conduzindo, assim, ao pensar certo.

Freire denomina de *suporte* como “o espaço restrito ou alongado, a que o animal se prende “efetivamente” tanto quanto para resistir; é o espaço necessário para o seu crescimento e que delimita seu domínio”.⁷ Comparado com os seres humanos, os animais precisam de tempo maior para desenvolver-se nesse suporte. O fato de sermos seres da cultura nos torna mais difícil à existência.

Por assumir papel fundamental na comunicabilidade entre os homens, a linguagem se constitui como elemento indispensável no *suporte* escolar. Pode-se considerar a escola como o *suporte* para o desenvolvimento de aprendizagens, sistematização de conhecimentos. No entanto, assim como reflete Freire,

4 SEME, PPEI, 2012, p. 52.

5 Brasil 1996.

6 Freire, Pedagogia da autonomia, 1996, p. 49.

7 Freire, Pedagogia da autonomia, 1996, p. 50.

quanto maior “a solidariedade entre mentes e mãos, tanto maior o suporte foi virando mundo e a vida existência”.⁸ Com isso, o autor incita a tomada de consciência sobre a realidade que nos cerca, a qual nos apresenta a necessidade da escola se converter em **suporte** cujo binômio técnica/ciência dê lugar para o binômio mente/mãos, em que se encontrem sujeitos de um fazer consciente. Espaço em que a cultura, em diferentes linguagens, comunique um agir consciente, o qual rompa com os lites impostos pela própria hierarquização e permita aos alunos lançarem-se ao ato de conhecer. A uma descoberta que nasça da experiência que emana do sentir e que lhes deem “possibilidades de embelezar como de enfeitar o mundo”, em que, como sujeitos da experiência, permitam-se envolvidos em um movimento ético e estético que se dilui no fazer.

Assim, explica Larossa, quando ao apresentar a poética da experiência que nasce do conhecer como

algo que (nos) acontece e que às vezes treme, ou vibra, algo que nos faz pensar, algo que nos faz sofrer ou gozar, algo que luta pela expressão, e que as vezes, algumas vezes, quando cai em mãos de alguém capaz de dar forma a esse tremor, então, somente então, se converte em canto. E esse canto atravessa o tempo e o espaço. E ressoa em outras experiências e em outros tremores e em outros cantos.⁹

Sendo a escola o suporte que permita a expressão livre, aberto à experiência, o ato de conhecer se fará canto na proporção em que mobilizará a ir além dos próprios limites, um conhecimento que, em seus tremores, permitirá transformar e fazer transformação.

Larrosa reforça a ideia de compreender o espaço escolar como local para criação permanente, a partir de propostas que gerem experiências, as quais nasçam da arte, assim como dela se faz. Arte como “algo que pertence aos próprios fundamentos da vida, quando a vida treme, ou se quebra, ou desfalece; e em que a experiência que não sabemos o que é às vezes canta”. É dessa experiência, desse tocar que nasce das diferentes experiências que o espaço escolar poderá se converter, a partir das diferentes linguagens, das diferentes formas de expressão que fomentam saberes, um ateliê da arte de conhecer.

Ao contrário de práticas isoladas, conteudistas e desprovidas de significados do real, Larrosa concebe a importância de explorações que nasçam dos sentidos e que venham suplantar uma proposta educativa elaborada “a partir do par ciência/técnica ou a partir do par teoria/prática”. Dando espaço para experiência no campo pedagógico enquanto linguagem que nasce do sentir, mas, sem perder de vista “as precauções para que esse pensamento da experiência, ou a partir da experiência, não se volte contra a experiência e a torne outra vez impossível e a deixe outra vez sem linguagem”.¹⁰

Ao considerar que o trabalho educativo da escola tem como referência um currículo organizado por áreas de conhecimento, nas quais estão agrupadas as diferentes disciplinas que orientam as práticas pedagógicas, e, conseqüentemente, refletem o trabalho com as diferentes linguagens, ainda com Larrosa, encontra-se a oposição ao discurso positivista da escola quanto ao trabalho hierarquizado e fragmentado com os conteúdos. Ao opor-se a esse discurso de caráter positivista e construtivo que impera no contexto educativo, esse teórico induz a desconstrução da continuidade de um conhecimento artificializado, organizado por categorias do saber pré-elaboradas, falsificadas e que nos distancia gradativamente da realidade por não nos permitir, de fato, senti-la.

Seria, portanto, o **ateliê pedagógico** uma proposta de trabalho didático que se desenharia como espaço de experiências que surgem das diferentes linguagens que nele atravessam e ganham dimensões inéditas e que, por assim ser, fazem-se conhecimento. Produzem sentidos, transformam, reinventam, reconstituem o espaço da escola com outros tons, sons e cores por viver um saber que nasce dos fazeres

8 Freire, *Pedagogia da autonomia*, 1996, p. 51.

9 Larossa, *Tremores*, 2016, p. 10.

10 Larossa, *Tremores*, 2016, p. 46.

de quem pensam. Ao invés de ser pensado. Espaço cujas ações dos sujeitos que nele interagem seriam motivadas pelo sentir, pelo imediato, não o pré-definido e alheio aos sujeitos que ali se encontram.

A compreensão de que não existe experiência sem o sentir é fundamentada por Coccia, quando busca esclarecer sobre a existência do sensível, considerando ser este impossível de existir separado do sujeito cognoscente. O sensível é visto pelo autor como algo inerente ao ser humano.¹¹ É a partir desse sentir que o sujeito tem consciência de si e do mundo. No entanto, esse sentir deve ser oportunizado no espaço escolar, como algo que nasça das diferentes possibilidades que justifiquem estar nele e dele ir além, pelo incontrollável desejo de conhecer. Um desejo que lhe mova por inteiro para o mundo e lhe traga desse mundo, à medida que o transforma, o transborda em direção a diferentes mundos e o fazem nestes intervenções. Passando esse sujeito a enxergar a realidade que antes se suponha ser passada, transmitida, agora vista, vista por que sentida com todos os sentidos que lhes forem aguçados pelo grito que soará como canto que a própria realidade comporá em si.

Assim como Larossa, Coccia destaca a importância da linguagem na expressão do sensível, a qual que se torna impossível sem a liberdade para experiência, sem os cantos que dela brotam, transformam-se e se traduzem em outras diferentes linguagens, as quais surgem da “sensificação” da vontade, pois, assim como destaca Coccia, “viver significa, antes de mais nada, dar sentido, sensificar o racional, transformar o psíquico em imagem exterior”.¹² Para esse autor, o espírito ou a “cultura” de um povo pode se produzir somente nessa atividade de emissão de sensível.

Nesse caminho, reflete Coccia sobre a impossibilidade de se conhecer sem ser tocado, visto que “a linguagem é, antes de tudo, uma das formas de existência do sensível”.¹³ E, assim pensando, enquanto espaço de conhecimento, a escola não pode se despir do compromisso de possibilitar o sensível. É estando aberta para o imprevisível, se dispondo à importância do acontecimento, que a escola romperá com a tradição conteudista, voltando-se para o porvir, ou o conhecimento que nascerá da relação do sujeito com o mundo em forma de um acontecimento.

Em Deleuze, encontra-se a noção de acontecimentos como algo que traz a linguagem e o mundo como elementos, estando este dos dois lados, “como aquilo que, na linguagem, distingue-se da proposição, e aquilo que, no mundo, distingue-se dos estados das coisas” e, assim, estar associado ao sentido. Enquanto sujeitos de sentidos, os quais dar sentido ao mundo por estes”.¹⁴ Assim, Deleuze enfatiza a importância do desejo na mobilização desses sentidos. Ao associar os seres a “máquinas desejantes” esclarece que é o desejo que enquanto “explorador e experimentador, vai de efeito em efeito ou de afecto em afecto, mobilizando os seres e as coisas não para si mesmos, mas para as singularidades que eles emitem e que ele destaca”.¹⁵

É na direção dos próprios desejos que os sujeitos promovem o encontro de si com o mundo. Nessa busca, empenha a singularidade que o permitem apreender seu objeto de desejo, a partir de suas peculiaridades, atribuindo sentidos outros que o fazem ver o mundo, não a partir da perspectiva que lhe fora imposta, mas dos sentidos que nele se manifestam. Assim, movido pelo desejo, tornar-se explorador, questionador, ao mesmo tempo em que experimentar essa realidade promove atos cognocentes.

Quando se propõe a uma organização escolar que fomente práticas que integram **ateliês pedagógicos**, pretende-se romper com a ideia de currículo pré-determinado, que não considera o principal sujeito no processo aprendizagem. Um currículo que se faça a partir do sujeito autônomo na construção do próprio conhecimento. Um sujeito a partir do qual o saber transbordará nos cantos que emanam dos

11 Coccia, A vida sensível, 2010, p. 12.

12 Coccia, A vida sensível, 2010, p. 44.

13 Coccia, A vida sensível, 2010, p. 44-45.

14 Deleuze, Proust e os signos, 2003, p. 7.

15 Deleuze, Proust e os signos, 2003, p. 35.

sentidos que dele nascem e se expandem em direção ao mundo e novamente a ele, retornando ao encontro com o mundo interior, no que se converte novamente em experiência.

É desse processo que nascem das linguagens e que constituem cada ser no encontro consigo e com o outro, com tudo que nasce desse encontro, que a educação escolar poderá fazer sentido, a partir do que lhe traz sentidos, por não estar alicerçada em saberes forjados pela imposição curricular tradicional, mas, de saberes que nascem do movimento próprio do conhecer que paira na interseção sujeito/mundo.

É esse movimento de busca, de uma investigação do objeto do conhecimento por diferentes ângulos, que permitirá ao aluno atuar como sujeito do conhecimento. Alguém que estará aberto ao acontecimento, este que nasce da experiência que o toca e o transforma e nele se faz saberes, provisórios saberes, pois que o movimento do viver, da experiência, dá-se permanente na busca da completude, da satisfação de desejos inerentes à condição de humano.

Em uma proposta de **ateliê pedagógico**, o educador/professor, enquanto mediador do conhecimento, será aquele que planeja oportunidades, para que o educando/aluno venha saber ser. E, estando aberto a possibilidade de ser, esse educando estará aberto ao novo que acontece na interação do objeto e nele se transforma em um movimento contínuo do vir a ser, em que o educador/professor tem consciência de sua mediação nesse processo educativo, permitindo ao educando/aluno “o direito de optar, de decidir, de lutar, de fazer política”.¹⁶

E, portanto, é nesse sentido que se apresenta a proposta educativa que faz da escola um imensurável **ateliê pedagógico**. Imensurável pela impossibilidade de medi-lo nas inúmeras possibilidades que deste possam vir a ser o ato de educar. Uma educação que, como sugere Gallo, seja uma educação menor que nos leve para além de uma educação maior, quando a missão de educar; uma educação na qual o professor/educador assumirá o papel de professor militante, aquele que “não necessariamente anuncia a possibilidade do novo, mas sim aquele que procura viver as situações e dentro das situações vividas produzir as possibilidades do novo”.¹⁷

Ateliê pedagógico apresenta-se como possibilidade do novo que surge em oposição à educação que hora vigora. Possibilidade que fuja aos mecanismos que controlam, limitam, paralisam em decorrência de arranjo educativo que fragmenta o ato de conhecer, fomenta a improdutividade do ser, no que tange à busca de sentidos para o existir, nos tolhendo para criação. Criar ações de reversão é o desafio que nos impele a agir como o cão que escava seu buraco em meio às ruínas e encontra nas frestas possibilidades de reconstruir, dar novos sentidos para seu viver, atravessando o solo árido da subjetivação, padronização de sentidos a que nos conduz uma educação. Habitar o deserto em nós cultivado, buscando ressurgir das ruínas, tornando-nos seres livres para pensar, do criar. Fertilizar o solo da escola com uma liberdade que nasça do fazer pedagógico, em que mãos e mentes de todos aqueles que nele se encontram possam, de fato, ocupar esse espaço. Onde, alunos, professores/educadores, comunidade em geral, vejam-se empenhados em semear, esculpir, bordar, colorir alimentando de diferentes maneiras, variados sentidos, uma educação que traga novos olhares em ângulos que nos permita encontrar sentidos nos saberes que brotam da arte de conhecer.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 1996.
- COCCIA, Emanuele. A vida sensível. Tradução de Diego Cervelin. Florianópolis [Desterro] (SC): Editora Cultura e Barbárie, 2010.
- DELEUZE, Gilles. Proust e os signos. Tradução de Antônio Piquent e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

¹⁶ Freire, *Pedagogia da autonomia*, 1996, p. 52.

¹⁷ Gallo, *Em torno de uma educação menor*, 2002, p. 171.

GALLO, Silvio. Em torno de uma educação menor, In: Educação e Realidade, v. 27, n. 2, 2002, pp.169-178.
GANDINI, Lella; HILL, Lynn; CADWELL, Louise; SCHWALL, Charles (Orgs). O papel do ateliê na educação infantil; a inspiração de Reggio Emilia. Porto Alegre: Penso, 2012.
LAROSSA, Jorge. Tremores: escritos sobre experiência. Tradução de Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. 1. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.
SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE RIO BRANCO. Proposta Pedagógica para a educação infantil. Rio Branco/AC: SME, 2012.
MALAGUZZI, Loris. História, ideias e filosofia básica, In: EDWARDS, Carolyn; GANDINI, Lella; FORMAN, George. As Cem Linguagens da Criança: a abordagem de Reggio Emilia na educação da primeira infância. Porto Alegre: Artmed, 1999, pp. 59-104.

MÁRCIA BARROSO LOURETO
Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2015)
Professora, Secretaria Estadual de Educação de Rio Branco, Acre.

BISCATEIRO

A palavra “biscateiro” pode ser encontrada em qualquer dicionário da língua portuguesa, sempre descrita como adjetivo ou substantivo masculino. No *Priberam dicionário on line*,¹ pode-se constatar a seguinte definição: “que ou quem faz pequenos serviços ocasionais, geralmente de natureza informal, a troco de remuneração”. Ainda acerca do mesmo termo tem-se a descrição do *Michaelis dicionário on line*² que detalha como “que ou aquele que vive de biscates, acepção 1; biscateador. ETIMOLOGIA de biscate+eiró”. No *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*,³ a palavra que dá origem a “biscateiro” é “bico”, que no ano de 1899 tinha o sentido de “trabalho de pouca monta”, ou seja, era o mesmo que dizer: trabalho de pouca importância, pouco valor, pouco custo. Além dos sentidos descritos, os enunciados possuem outros significados no seu uso vulgar. Vejamos os sinônimos do verbete “biscate”, retirados do *Dicionário informal on line*:

1. Biscate

Sinônimos de Biscate: vadia, trabalho, emprego, bico, serviço, trabalho extra, trabalho suplementar, vagabunda, piranha, puta, piriguete, kenga, caiçara, danada, cachorra, prostituta, namoradeira, vagaba, galinha, quenga, pistoleira, meretriz rameira, pirentinha, paliativo, improvisado, bebedeira, biscate, extremidade, fostro gancho, pico, ponta, pua, adoitado, galho, barulho, briga, chifre, rama, ramalho, ramo, fateixa, garavato, gato, suporte, lambujem, gorjeta, gratificação, gulodice, lucro, vaca, feia, bicos, profissional do sexo.⁴

Já tive contato com o termo “biscate” em diferentes contextos, com três sentidos distintos. O primeiro como “serviço”, trabalho para “ganhar um extra” que é o mais usual; o segundo referindo-se ao sujeito do sexo feminino, à “mulher fácil”, usado na gíria popular; e o terceiro sentido descrito como uma abreviação, na expressão “esse me saiu uma boa bisca!”, para se referir a um sujeito cheio de artimanhas, mentiras e enganos, sentido esse, usado para os dois gêneros.

A mesma palavra pode significar coisas distintas, em tempos diferentes, porque os enunciados são criados pelos homens, são por eles nomeados, traduzidos, e são revestidos de significados em seu processo de comunicação, na prática de seus usos, em contextos diversos, sempre reproduzidos por meio de discursos.

Exemplo disso é o uso da palavra “biscate”, que pode ser evidenciado em narrativas sobre o lugar que discursivamente conhecemos como “Amazônia”, muito antes do deslocamento dos seringueiros das áreas de fronteira com a Bolívia para o município de Rio Branco, nas décadas de 1970, 1980 e 1990.

Em *Acre, a Sibéria tropical*, de Francisco Bento da Silva, o termo “biscate” traz o sentido de *sujeito/homem* do sexo masculino, e não da *ação/trabalho* ou de *características/feia, fácil*. Ele se refere aos sujeitos desterrados, que foram enviados para o território do Acre, nas décadas de 1904 e 1910, e estereotipados como criminosos:

[...] É importante esclarecer a afirmação atribuída ao chefe de polícia, de que “só irão [para o Acre] os que tiverem crimes”. Na prática, uma afirmativa desta e naquele contexto

1 Dicionário Priberam. Disponível em: <http://bit.ly/36fWPuc>.

2 Michaelis - Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Disponível em: <http://bit.ly/37o4OXt>.

3 Cunha, Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa, 1982.

4 Dicionário Informal. Disponível em: <http://bit.ly/2RjarRe>.

não se referia necessariamente aqueles casos ocorridos durante as Bernardas de novembro de 1904. A acusação de serem aquelas pessoas criminosas tinha um significado mais amplo na perspectiva das autoridades. Eram, em muitos casos, sujeitos desempregados, *biscates* [grifo nosso], capoeiras, delinquentes de pequenos crimes e que carregavam desde muito o estigma de serem elementos formadores das “classes perigosas”. Ou seja, os estereótipos que carregavam já os remetiam ao mundo do crime, fosse isso verdadeiro ou não.⁵

Conforme vemos no texto a palavra “biscates” é utilizada para fazer referência a *homens* e não a *serviços* ou *trabalho*. A data registrada na narrativa é de 1904, início do século XX. Nesse trecho *biscates*, capoeiras, delinquentes de pequenos crimes, ou seja, criminosos de várias procedências estão todos inseridos num enredo que os nomeia como “desterrados”.

Como os enunciados são condicionados historicamente, mudam de sentido no decorrer do tempo, e precisam ser contextualizados culturalmente. Isso não significa dizer que em qualquer tempo ou lugar, quando se trata do mundo da linguagem, as letras consigam conter a multiplicidade de sentidos das palavras de uma época, ou mesmo, sejam a transposição do real concreto. O que faz-nos entender que precisamos problematizar o que está registrado pela linguagem como forma de desnaturalizar os conceitos, aqueles que foram construídos com o intuito de nos fazer acreditar em “identidades tanto sólidas quanto fluidas” e na representação do real, da natureza, do homem.

Voltando a questão do uso do termo “biscates”, observei-o num fragmento de texto literário do início do século XX. Mário de Andrade em sua crônica escrita em 1º de janeiro de 1929, série homônima, publicada pelo *Diário Nacional* em 31 de janeiro daquele ano, ao narrar acerca da vida do homem “nordestino” e de sua vida, afirma:

O operário toma seu cafezinho de manhã: vai pro serviço. A maioria trabuca no algodão e no açúcar. Descalços no geral, calça e paletó de algodãozinho, às vezes sem camisa, que calor! cobrindo a cabeça com o chapéu de palha de carnaúba, muitas feitas de forma fantasista, muito engraçada.

Pronto: estão trabalhando. Quando senão quando uma cantiga. Trabalho duro, ar de satisfação – a mesma filosofia da “paciência!” comum de brasileiro. Tem hora pra almoço. Os do açúcar muitas feitas não almoçam. Desde manhãzinha prepararam o barril de moco-roró que mata a sede e sustenta até a hora de janta, noitinha, lá em casa. Dizem que o moco-roró é muito alimentar: dose forte de açúcar bruto, água e talhadas de limão. Usam também a nossa “garapa” sulista, caldo de cana puro, que nos tempos de moenda é a bebida comum dos engenhos.

No geral foram oito horas de trabalho. Nunca menos e bastantes vezes mais. Comparando com o sul a vida geral nordestina é barata mas pro operário não me parece que seja não. Se o trabalhador pode sempre alcançar com os *biscates* [grifo nosso] aí por uns dez mil réis diários, o salário oscila de 3 pra 6 mil-réis, me informaram. É pouco se a gente lembra que o quilo de carne verde inferior custa dois mil-réis na cidade...⁶

É importante destacar que tanto na narrativa histórica quanto na literária compreendemos que a “linguagem é criada, inventada e utilizada para dizer “sobre” a realidade e não a transposição do real propriamente dito por meio das palavras, assim, a palavra “biscates” foi usada para expressar certo tipo de trabalho, o “trabalho temporário e de pouco valor”.

Em “República - o significado do botequim”, Luiz Antonio Silva, os enunciados “biscateiro” e “biscates” expressam os sentidos de “trabalhador” e “trabalho”, temporários, consecutivamente, mostrando uma maior complexidade de significados na utilização dos termos. Vejamos o texto a seguir:

5 Silva, Acre, a Sibéria tropical, 2013, p. 116.

6 Andrade, O turista aprendiz, 2015, p. 303.

O botequim funciona também como “ponto” para os biscateiros [grifo nosso]. Sempre que estes não estão executando algum serviço, permanecem no botequim à espera de que “apareça trabalho”, isto é, de que alguém o procure para contratar seus serviços. Existe uma colaboração íntima entre os frequentadores, que se indicam mutuamente para fazer biscates [grifo nosso] quando não podem ou não sabem executá-los. Todos estes fatores – o interesse em conseguir biscates e empréstimos, a perspectiva de realização de negócios vantajosos, o antagonismo em face do proprietário – provocam um clima de co-operação entre os fregueses. É o caso, por exemplo, dos que trabalham em dupla. Certos tipos de biscates – carpintaria, mudanças etc. – são difíceis de serem executados por uma só pessoa. Assim, um dos fregueses convida outro para ajudá-lo. A iniciativa é, em geral, tomada por aquele que possui as ferramentas e o know-how mais desenvolvido. A renda é dividida, às vezes igualmente, às vezes com pequena desvantagem para o ajudante. Mas essa colaboração não está livre de antagonismos. As disputas entre duplas de biscateiros, por exemplo, podem provocar rupturas tão violentas que por vezes conduzem ao próprio afastamento do botequim por parte de um ou de ambos os envolvidos. É verdade que essas brigas são normalmente “a prazo fixo”. O processo é o seguinte: dois trabalhadores começam a trabalhar em dupla. Passam então a andar sempre juntos, até que algum problema, quase sempre relacionado com a repartição do dinheiro ganho em algum biscate, os separe. Em seguida, formam nova dupla com outro conhecido, até que haja novo rompimento, quando uma nova dupla com um dos antigos parceiros pode ser formada. Também quanto ao pagamento de bebidas, as relações amistosas são entremeadas de uma competição velada, no sentido de pagar o menos possível e obter o maior número de convites para beber de graça. Alguns acontecimentos alheios ao botequim – casos com mulheres, brigas de família, questões de trabalho etc. – também provocam às vezes fortes inimizades entre os frequentadores.⁷

Interessante notar que a narrativa traz algumas situações do autor acerca da vivência dos sujeitos nomeados por ele de “biscateiros” e denomina de “biscates” afazeres diversos, com técnicas diferenciadas. Os dois enunciados quando pensados em sua composição conceitual tornam-se insuficientes para dar conta da complexidade daquela realidade narrada, subjetivando assim sujeitos e objetos do mundo real que os signos não dão conta de traduzir.

A escolha da terminologia “biscateiro” para esse ensaio, tem também o interesse de problematizar os usos e sentidos desse enunciado, quando no lugar que convencionou-se chamar de “Acre”⁸ homens e mulheres, trabalhadores seringueiros e outros segmentos sociais, que se deslocaram desde a década de 1970 das “regiões de fronteira”⁹ com o Departamento de Pando na Bolívia, para diversos bairros do município de “Rio Branco”, passaram a ser assim nomeados, pela condição de sobrevivência por meio de serviços informais de curta duração, chamados de “bicos”.

Na tentativa de identificar o uso do termo “biscateiro” entre os trabalhadores rurais do Alto Acre¹⁰ e outros segmentos sociais, em seus deslocamentos para/no município de Rio Branco, começarei por problematizar “identidade” compreendendo-a como um conceito, um discurso produzido no mundo da linguagem e que não dá conta de identificar sujeitos e objetos naturais em suas complexidades. Nesse sentido, acompanho as reflexões de Durval Muniz de Albuquerque Júnior, que nos leva a pensar que as imagens trazidas nos conceitos identitários, em qualquer narrativa, são produzidos e só existem por meio da linguagem:

7 Silva, Republicação – O significado do botequim, 2011. Disponível em: <http://bit.ly/37py008>.

8 A palavra Acre é compreendida conforme problematização abordada por Albuquerque, Acre, 2016. Disponível em <http://bit.ly/36jYmzj>.

9 O conceito de região é aqui compreendido a partir das reflexões de Albuquerque Júnior, O objeto em fuga, 2008b.

10 Utilizo essa designação de região com ressalva, pois considero também a noção de região um produto discursivo que precisa ser desnaturalizado.

Se o ser regional se define por uma dada sensibilidade, por uma dada identidade, por uma dada subjetividade, estas são construções que se dão no campo do sentido. Como dirá Heidegger os homens estão aí no mundo antes de qualquer compreensão, de qualquer interpretação, de qualquer sentido, mas só se constituem como sujeitos, só se constituem como humanos porque não se resumem a contemplar as coisas e conviver com elas, estas se constituem para eles em signos que exigem sentido, que cobram compreensão, que os impelem à explicação e ao conhecimento, e estes só são possíveis no campo da linguagem.¹¹

Partindo da reflexão de que palavras como “fronteira”, “espaço”, “região”, “cidade” e “nação” são inventadas para definir a natureza e os homens, e que os discursos que utilizam essas terminologias para passar uma imagem do real, do que é natural, são ilusórios, sigo para um processo de problematização dos enunciados “biscateiros” e “biscates”, contidos nas narrativas do livro *Nas fronteiras da “terra prometida”: trajetórias de trabalhadores rurais do Alto Acre*, publicado em 2015.¹² Nessa obra, o conceito “biscateiro” foi incluído como um enunciado que englobava homens e mulheres, trabalhadores que viviam em constante deslocamento entre os seringais e as ruas, pois, em uma

linguagem mais popular, não vulgar, biscateiro é alguém que é pobre, não tem emprego fixo e vive fazendo o que aparece, o que for necessário para ganhar algum dinheiro para se alimentar. Assim ficaram conhecidos também os seringueiros que saíram dos seringais das terras bolivianas para as cidades do Acre. Alguns deles vieram para o espaço urbano durante a década de 1970, outros nas décadas de 1980 e 1990 e outros vivem se deslocando entre seringais da Bolívia e a cidade por falta de condições de fixar na cidade. Apesar de compreender o uso do termo “biscateiro”, não encontrei, nos depoimentos, alguma fala que mostrasse a identificação por esse termo, nem a utilização como identificador de outros trabalhadores.¹³

A primeira problemática na utilização da terminologia “biscateiro”, observada no fragmento acima, foi a tentativa de reconhecer uma “identidade” para a diversidade de sujeitos que transitavam entre os seringais e a vida na “cidade”, e acreditar que a narrativa poderia representar o real no texto. Ao definir que biscateiro é “todo aquele que faz trabalho de pouco valor”, há na narrativa uma subjetivação do conceito de trabalho, e com ela a naturalização da identidade de quem o executa, os sujeitos.

A outra questão a ser pensada é acerca do sentido de “trabalho temporário” contido na palavra “biscates”, junto ao significado do enunciado “biscateiro” descrito como “que ou quem faz biscates”. Poderíamos dizer que além dos seringueiros e trabalhadores rurais, brasileiros, mencionados no texto do livro, também seriam “biscateiros” os “estrangeiros” (só nessa categoria teríamos peruanos, bolivianos, argentinos, venezuelanos, haitianos, etc.) e membros de grupos étnicos, a nível local, que tentam sobreviver todos os dias nas ruas, “fazendo bicos”. Situando esse sentido de maneira universal, encontraremos sujeitos do mundo todo, com distintas “origens”, “nacionalidades”, “línguas”, “religiosidades”, “cores” “gêneros”, “etnias” e “raças”, fazendo “biscates” para sobreviver.¹⁴

Biscates também aparece em texto de responsabilidade da Pastoral do Imigrante que trata da situação dos imigrantes indocumentados no estado do Amazonas:

em relação ao trabalho, os imigrantes, por não possuírem registro de trabalho (carteira assinada) geralmente se vinculam ao setor informal da economia amazonense, fazendo “biscates” e toda espécie de prestação de serviço. Devido à sua situação de clandestinidade, verificam-se muitas vezes abusos por parte das pessoas que contratam seus serviços,

11 Albuquerque Júnior, Receitas regionais, 2008a.

12 Esse livro é resultado de minha Dissertação de Mestrado, defendida no ano de 2009, junto ao PPGLI da UFAC.

13 Maia, Nas fronteiras da “terra prometida” 2015, p. 93.

14 Mesmo fazendo referência a essas distinções, não compreendemos que esses termos classificatórios de grupos dão conta da complexidade dos sujeitos.

inclusive o não pagamento dos mesmos. É uma situação que não é denunciada aos órgãos competentes por receio de implicar em expulsão ou deportação do denunciante.¹⁵

No fragmento acima o sentido da palavra “biscates” está ainda mais ampliado, “são trabalhos vinculados ao setor informal, assemelhados a prestações de serviços” e o sujeito “que ou quem faz os biscates” é o “imigrante”, “clandestino”, e por muitas vezes “sofre abusos por parte das pessoas que contratam seus serviços, inclusive o não pagamento dos mesmos” e a denúncia não é feita pelo medo que têm da extradição.

Dois narrativas distintas. Uma falando de seringueiros e trabalhadores rurais em trânsito entre os seringais em “terras bolivianas” e a “cidade de Rio Branco” no estado do Acre, a outra, referindo-se a imigrantes estrangeiros no estado do Amazonas, ambos os grupos nomeados como “que ou quem faz biscates”, no entanto, grupos distintos e sujeitos diversos.

A segunda questão evidenciada na narrativa é mesmo a ausência do “autoidentificação”.¹⁶ A inexistência de qualquer afirmativa nas narrativas dos trabalhadores pesquisados se autodenominando “biscateiros” ou alguma evidência de sentimento de pertencimento a essa “identidade” pareceu ser um problema. Há no discurso de um dos sujeitos o uso do enunciado “biscates” conforme fragmento de um trabalhador migrante, que entrevistei durante a pesquisa de mestrado:

voltei para fazer biscates, fiquei trabalhando assim: um dia fazia um serviço para um canto, outro dia para outro. [...] trabalhava na diária quando achava serviço. Semana eu ficava parado, semana eu trabalhava, porque era difícil na época, também ter serviço. Às vezes a gente tirava uma facilidade porque fazia um serviço que dava para tirar a diferença. Pegava um quintal para limpar, fazia um banheiro, pegava coisas assim, ia pegando o que dava e podia fazer. Era esse meu serviço, trabalhava de servente de pedreiro e algum serviço que ia aparecendo.¹⁷

Apesar de ser possível interpretar nos discursos dos sujeitos um certo entendimento da condição de trabalhadores informais, que executam serviços temporários denominados de “bicos”, o que fica mais latente nessa fala é a preocupação com a sobrevivência. Ter trabalho é sinônimo de garantia de “algum dinheiro” para conseguir viver um dia de cada vez, seja fazendo “biscates” ou voltando para o seringal.

A identidade de “biscateiros” expressa nos discursos não dar conta do que são as mulheres e homens assim classificados na ligeireza do tempo e nem do imediatismo dos acontecimentos e nosso maior desafio e desnaturalizar esses conceitos que nomeiam, caracterizam, mistificam identidades. Uma luta política, luta no mundo da linguagem e do discursos com base em escolhas éticas.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Acre, In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues; SARRAF-PACHECO, Agenor (Orgs.). *Uwa’kuru – dicionário analítico*. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016, pp. 73-86.
- ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. Brasília (DF): Iphan, 2015.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Receitas Regionais: a noção de região como um ingrediente da historiografia brasileira ou o regionalismo como modo de preparo historiográfico*. XIII Encontro Regional de História – Anpuh/Rio, 2008a.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. *O Objeto em Fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região*. *Fronteiras (Campo Grande)*, v. 10/17, 2008b, pp. 55-67.
- DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO NOVA FRONTEIRA DA LÍNGUA PORTUGUESA. Antônio Geraldo da Cunha. Assistentes: Cláudio Mello Sobrinho [et. al.]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- MAIA, K. G. *Nas fronteiras da “terra prometida”: trajetórias de trabalhadores rurais do Alto Acre*. 1. ed. Rio Branco: IFAC, 2015.

15 Oliveira, Levantamento de dados sobre a realidade migratória, 2000, p. 14. O mesmo texto pode ser encontrado em Santos, Brasil e Moura, *Personae non gratae? A imigração indocumentada no Estado do Amazonas*. Migrações internacionais, 2001.

16 Autoidentificação refere-se à afirmação do sujeito enquanto reconhecidamente “biscateiro” com alusão a afirmativa: eu sou biscateiro.

17 Maia, *Nas fronteiras da “terra prometida”*, 2015.

- OLIVEIRA, Ir. Márcia de. Levantamento de dados sobre a realidade migratória. (Mimeo). Pastoral do Migrante. Manaus, 2000.
- SANTOS, Carlos Augusto dos; BRASIL, Marília C.; MOURA, Hélio A. Personae non gratae? a imigração indocumentada no Estado do Amazonas. Migrações internacionais: contribuições para políticas. Brasília: Comissão Nacional de População e Desenvolvimento, 2001, pp. 479-488.
- SILVA, Francisco Bento da. Acre, a Sibéria tropical: desterrados para as regiões do Acre em 1904 e 1910. 1. ed., Manaus (AM): UEA Edições, 2013.
- SILVA, Luiz Antonio Machado da. Republicação - O significado do botequim, In: Enfoques – Revista Eletrônica dos Alunos do PPGSA/IFCS-UFRJ, v. 10, n. 1, 2011, pp. 115-136.

KELEN GLEYSSE MAIA ANDRADE
Metra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2009)
Servidora pública – Instituto Federal de Educação do Acre – Rio Branco

CABOCLO

O presente ensaio emerge de algumas reflexões sobre o uso da palavra *Caboclo* no Estado do Acre, especialmente nas cidades de Feijó, Tarauacá, Santa Rosa do Purus, Jordão, Porto Walter, Marechal Thaumaturgo, nessas localidades, há expressivo contingente de populações de origem Katukinas, Kaxinawas, Yawanawá e Shanenawa, que apresentam aversão ao uso do termo *Caboclo* quando designado como forma de identificação com conotações pejorativas. A proposta visa discutir alguns contornos e rumos tomados pela expressão em pauta no sentido de compreender as generalizações como formas equivocadas para tratar do sentido das palavras. Seria impossível nesse breve ensaio discutir todas as possibilidades de usos, significados e representações no entorno da palavra *Caboclo*. Os apontamentos seguem na direção defendida por Moreira,¹ de que “uma identidade fixa e consistente foi sempre uma ilusão”.

Outra vertente da palavra *Caboclo*, não menos polêmica, trata do termo no contexto da Religião Umbanda e alguns de seus significados. As reflexões trazem também variados condicionantes em que a proposta da palavra está inserida, desde suas manifestações e tentativas de se buscar sua origem por alguns pesquisadores, até sua utilização tanto de formas pejorativas, quanto literárias em variadas figuras de linguagens. Na parte final deste ensaio buscou-se dois exemplos de populações caboclas no Acre e no Rio Grande do Norte evidenciando o quanto a expressão pode ser usada segundo o interesse e a conveniência diante dos processos de colonização, invasões de fazendeiros e exploradores latifundiários.

O discurso sobre o sujeito *Caboclo* encontra-se figurativamente, mas quase literalmente, no que Silvano Santiago chamou de “entre-lugar”,² pois ora o Caboclo é um, ora torna-se outro, na visão do outro, e quando lhe é conveniente, ser Caboclo, assume essa condição e, quando não, torna-se o outro. As múltiplas facetas em o entorno do nome faz com que os sujeitos assumam também múltiplas facetas até onde lhes é possível. Ao estarem constantemente situados no entre-lugar, podem estar aqui ou lá, e no enredo dessa narrativa, encontram dificuldades em se situar quer seja aqui, quer seja acolá. Nessa “gangorra”, Moreira³ identificou um espaço sombrio e inconsciente permeado de “medos, reprimidos em função de normas e proibições sociais e culturais”.

A expressão inventada para identificar o sujeito considerado *Caboclo*, não se sustenta numa identidade cultural fixa, porque, se de fato ela “carregasse consigo tantos traços de unidade essencial, indivisibilidade e permanência, não haveria como explicar a proliferação de múltiplas identidades inscritas em relações de poder e construídas pela diferença”.⁴ O deslocamento de sentido entre a rejeição do termo pelos moradores das florestas no Acre e seu significado místico em outros espaços reafirma a posição de Moreira⁵ ao afirmar que uma “narrativa se conta por diferentes formas” porque a identidade pode ser constituída “como uma ponte entre o eu e as dimensões culturais”.⁶

1 Moreira, Currículo e estudos culturais, 2011, p. 133.

2 Santiago, Uma literatura nos trópicos, 2000, p. 9.

3 Moreira, Currículo e estudos culturais, 2011, p. 130.

4 Moreira, Currículo e estudos culturais, 2011, p. 122-123.

5 Moreira, Currículo e estudos culturais, 2011, p. 126

6 Moreira, Currículo e estudos culturais, 2011, p. 131.

Na religião da Umbanda, *Caboclo*, exprime confiança espiritual em uma entidade amplamente conhecida no seio dessa organização, que é o Orixá. Uma dessas entidades é identificada por Silva⁷ como “Caboclo 7 Flechas [que] é dono de uma enorme falange”. Cada falangeiro é também dono de outras falanges o que justifica o enunciado pelo autor, que o Caboclo Sete Flexas “pode atuar em qualquer lugar, sob a vibração de qualquer um dos Orixás e de seus conhecimentos”. As falanges do Caboclo Sete Flexas são identificadas com os seguintes enunciados: “7 Flechas Caveira, De Angola, Mata Virgem, Urucaia, Pena Branca, Montanhas, Matas, das Almas, Pedreira, de Oxóssi e Ogum”.⁸

O Caboclo sete flechas também pode ser o Rei da floresta. Baibich⁹ registrou uma lista com os nomes dos caboclos da Umbanda e seus respectivos falangeiros. Pela extensa lista, reproduzi apenas o nome de cada entidade junto a quantidade de falanges que o acompanha: Caboclos de Ogum (47); Caboclos de Xangô (53); Caboclos de Oxóssi (56); Caboclas de Oxóssi (14); Caboclos de Oxalá (25); Caboclas de Iansã (23); Caboclas de Iemanjá (14); Caboclas de Oxum (17). Em concordância ao Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, Araújo, constatou que

caboclo é, nas religiões ou seitas afro-brasileiras, designação genérica dos espíritos de ancestrais indígenas brasileiros que supostamente surgem nas cerimônias rituais e que foram idealizados, já no século XX, segundo os modelos de orixás da teogonia jeje-nagô e do Indianismo literário da fase romântica.¹⁰

Nos dicionários a etimologia da palavra Caboclo é proveniente do tupi-guarani kareuóka, cujo significado é pessoa de “cor de cobre, de tez avermelhada”.¹¹ Outros significados no Aurélio¹² apresenta *Caboclo* como o substantivo masculino representado pelo “índigena brasileiro, cor acobreada; mestiço de branco com índio; mulato côr acobreada e cabelos corridos; o sertanejo; tapuia; (V. Caipira); o proletário do sertão ou da roça, queimado de sol; (fig) sujeito desconfiado e traiçoeiro”. Nessa versão antiga do dicionário Aurélio a expressão indica tanto o indígena, quanto o mestiço e o mulato na mesma classificação ao tempo em que não apresenta menção do termo *Caboclo* e seus significados na religião Umbanda.

Outras definições para Caboclo identificadas por Araújo,¹³ são “curiboca, cariboca, caiçara, mameleuco e caboco”. Nesse raciocínio o autor¹⁴ encontra em “Câmara Cascudo, historiador e antropólogo brasileiro”, como sendo um defensor da “utilização do termo caboco, encontrado em seu Dicionário do Folclore Brasileiro”. Para além de defender a expressão sem a letra “L”, por motivos etimológicos, Araújo¹⁵ indica que “Cascudo também refuta a afirmação de que o vocábulo deriva de kari’boca (filho de branco, no tupi) ou caa-boc, aquele que tem origem na floresta (tupi)”. Para esse ensaio, o contexto leva em conta a palavra *Caboclo* com a letra “L”, tendo como pressuposto esse uso pelos sujeitos emissores da expressão.

Similar à repulsa ao termo caboclo, identificada nos povos Katukinas. Kaxinawas, Yawanawás e Shanenawas nas cidades acreanas, Araújo,¹⁶ afirma que caboclo também pode ser encontrado na expressão: tapuio, por ser muito “utilizada por alguns povoados de índios para se referir com desprezo a indivíduos que não [são] de seu grupo”. Outra forma em que a palavra caboclo pode ser utilizada é para se referir “ao sertanejo, ao caipira e ao roceiro, tipos imortalizados por uma das mais famosas criações de Monteiro Lobato, o personagem Jeca Tatu, interpretado pelo ator Amácio Mazzaropi no cinema”.¹⁷

7 Silva, Caboclo Sete Flexas, 2019.

8 Silva, Caboclo Sete Flexas, 2019.

9 Baibich, Nomes de caboclos na umbanda. Caboclos e ancestralidades indígenas, 2009.

10 Araújo, Caboclo, s/d.

11 Meus dicionários, 2019.

12 Ferreira, Dicionário da língua portuguesa, 1957, p. 209.

13 Araújo, Caboclo, s/d.

14 Araújo, Caboclo, s/d.

15 Araújo, Caboclo, s/d.

16 Araújo, Caboclo, s/d.

17 Araújo, Caboclo, s/d.

Nessa breve apresentação do termo é possível perceber as variações assumidas na terminologia *Caboclo* e as dificuldades ao se tratar da temática da forma que expresse seu sentido no contexto ao qual a expressão é enunciada.

Sua trajetória perpassa pelos limbos sociais onde as relações de poder entre colonizados e colonizadores resultaram na barbárie que estigmatizou o sujeito dessas relações na condição de *caboclo*. Nas relações interétnicas do período anterior ao domínio do colonizador europeu de cor branca, Guzmán,¹⁸ constata que “no Rio Negro, as comunidades nativas formam historicamente a maior parte da população local e mantêm contatos interétnicos séculos antes da chegada dos europeus”. O contato interétnico mencionado, envolvia as mesclas entre habitantes de língua Tukano e Arawak, acrescenta ainda que os casamentos exógamos e exolinguísticos entre os nativos vizinhos de línguas distintas eram comuns e identifica nesses casamentos elementos estruturais “da história da mestiçagem das comunidades nativas habitantes da bacia hidrográfica” rio-negrense”.¹⁹

Naquelas mesclas não se tem registros do termo *caboclo* nas relações interétnicas entre povos que Guzmán identifica como nativos antes da colonização europeia. A palavra é inaugurada pelo estereótipo de algo considerado inferior, ou por ser resultado do processo de dominação e do resultado das mesclas entre o europeu de cor branca e os habitantes que ali já residiam. O pejorativismo a ela agregado é lançado sobre o sujeito resultado dessa relação, que difere em seu fenótipo, não apenas dos habitantes de antes da colonização, mas também do próprio colonizador. Doravante, essa invenção do *caboclo* passaria a ser objeto de afirmação e/ou de negação segundo a conveniência dos sujeitos nas interações sociais. São as relações de poder que determinam os seres que nos tornamos, ou que somos forma(dos) sejam particulares ou coletivos, específicos ou singular essas interações determinam as identificações dos sujeitos.

No campo da diacronia, há continuidades e descontinuidades, aversões e aceitações, usos e desusos, versões mitológicas e fatos conceituados ao entorno da invenção do *Caboclo*. Sobre a palavra *caboclo*, surgiram interesses e desinteresses, conveniências e inconveniências de uso, logomarcas de empresas e identificação de entidades espirituais, utilizações pejorativas e categoria de identificação. Em termos linguísticos, seu significado se apresenta de diferentes maneiras a depender do grupo ou comunidade que se interessa ou não pela palavra e seu sentido no contexto onde está inserida.

Bessa Freire,²⁰ identifica o termo *Caboclo* como sendo o “falante do português regional, monolíngue”, e o identifica como o “amazonense ou paraense”. Apesar de afirmar que a Língua Geral Amazônica – LGA enfrentou seu declínio por um conjunto de fatores, Navarro,²¹ considera que, pela tendência de se querer identificar um culpado, costuma-se culpar a lei do Diretório dos índios no século XVII. Naquele contexto, a proibição do termo “caboclo” ficou evidenciada na “lei de casamentos de 4 de abril de 1755,” identificada por Guzmán²² como elemento central nas uniões matrimoniais estáveis entre europeus brancos e indígenas, contribuindo para ampliação do contingente de mamelucos ou mestiços.

Nesse contexto, por interesses ideológicos de controle e dominação do europeu sobre indígenas o incentivo de casamentos entre os dois grupos resultaria numa descendência que deixaria de ser identificada pejorativamente como caboclos para serem identificados como mamelucos ou mestiços. Supõe-se nesse contexto que o sujeito sairia de uma condição depreciativa para uma valorização social, ao agregar o gene do colonizador civilizado e aprender a língua dominante e valorizada. Mesmo diante da proibição do uso, o termo *caboclo* não foi eliminado da língua nem do uso social com suas representações. Caboclo passou a ser sinônimo de mameluco e mestiço e posteriormente outras categorias seriam acrescentadas ao termo.

18 Guzmán, Índios misturados, caboclos e curibocas, 2006, p. 66.

19 Guzmán, Índios misturados, caboclos e curibocas, 2006, p. 67-68.

20 Bessa freire, Da Língua Geral ao Português, 2003, p. 167.

21 Navarro, Curso de língua geral (nheengatu ou tupi moderno). A língua das origens da civilização amazônica, 2011.

22 Guzmán, Índios misturados, caboclos e curibocas, 2006, p. 70.

Ao relacionar o sujeito Caboclo como o falante monolíngue da Língua Portuguesa, após a queda da LGA, Bessa Freire,²³ emerge novas reflexões envidadas nas relações de poder entre o colonizador e “indígenas”: para esse autor, o *caboclo* resultado das mesclas entre o europeu de cor branca, e indígenas, assumiu o papel central como falante e disseminador da língua predominante no período de declínio da LGA, que em tese estaria ameaçando a hegemonia da Língua Portuguesa. Contraditoriamente, esse papel central seria determinante para a exclusão do próprio termo quando Gusman,²⁴ nos faz lembrar a “lei de casamentos de 4 de abril de 1755”, que incentivava as uniões matrimoniais estáveis entre europeus brancos e indígenas. Fica evidente pelo contexto diacrônico que a lei tencionava ideológica e primariamente, a facilitação da inserção do colonizador e conseqüentemente maior dominação e controle social da população residente antes da sua irrupção.

Em sua incursão nos estudos da LGA, Bessa Freire afirma que o termo “caboclos” foi inserido como categoria de identificação no censo de 1872 com “63,1%” de representatividade populacional da época. O alto índice apresentado é justificado em nota pelo próprio autor ao explicar que as terminologias “mamelucos e índios foram diluídos na categoria de caboclos” no censo daquele ano.²⁵ Em relação a confiabilidade dos documento o autor explica que na ausência de outras fontes, essa ao menos estabelece parâmetro que não se identifica em outras fontes não estatísticas. A visibilidade da categoria caboclo foi parcialmente interrompida nos índices oficiais de 1890, quando Senkevics identifica que o termo *caboclo* foi substituído por *indígena* que posteriormente, (no ano seguinte), também fora substituído por “pardo” até o termo *indígena* retornar novamente nos documentos oficiais em 1991.²⁶

Esse movimento articulado no entorno da terminologia caboclo continuou em desenvolvimento durante todo o século XX e nas primeiras décadas do século XXI. As investidas sobre essa designação ocupou o espaço político em Manaus na década de 1960, quando o político Athie Coury propôs, em 1967, “a criação do Dia do Caboclo. Porém, a data passou a ser oficializada como parte do calendário do Estado do Amazonas somente em 2007, quando foi aprovado e sancionado um projeto de lei de Luiz Castro, então deputado”.²⁷

O trânsito da expressão nunca saiu do limbo ideológico, mas doravante, “navegaria” nas virtualidades que continuariam a marcar as relações de poder envolvidas no termo *caboclo*. A bibliografia indica que a maior concentração de sujeitos identificados como Caboclos é encontrada nas populações residentes nas cidades próximas às florestas ou na própria floresta. Nas considerações de Araújo²⁸ nos estados da “Paraíba, Ceará, Alagoas, Piauí e Rio Grande do Norte” há grande densidade de caboclos que nesses lugares podem ser identificados por caribocas. Esse autor também entende que “quantificar os caboclos é um tarefa complicada para o IBGE, pois, dentro do mesmo grupo estão os cafuzos, mulatos e outras combinações entre índias e brancos como índio e oriental, negro e oriental, negro índio e oriental, entre outras”.²⁹

Antes de concluir este breve verbete, faz-se necessário entender que algumas populações consideradas e que também se consideram caboclas resistiram às investidas da colonização europeia e à dizimação dos que impediam o avanço dessa dominação. Evidenciamos entre essas, duas comunidades de caboclos, uma no Acre e outra no Rio Grande do Norte. Os conflitos e as contradições envolvidas em suas formas de resistências fazem com que ora se aproximem, ora se afastem do termo caboclo, para garantirem o uso das terras e seus meios de sobrevivências. Esse é o trânsito, o entre lugar, os deslocamentos de sentidos em torno de uma mesma palavra, de uma mesma expressão que não se esgota, mas assume múltiplas

23 Bessa freire, Da Língua Geral ao Português, 2003.

24 Gusmán, Índios misturados, caboclos e curibocas, 2006, p. 70.

25 Bessa freire, Da Língua Geral ao Português, 2003, p. 167.

26 Senkevics, A cor e a raça nos censos demográficos nacionais, 2015.

27 Araújo, Caboclo, s/d.

28 Araújo, Caboclo, s/d.

29 Araújo, Caboclo, s/d.

formas e significados que fogem ao mais astuto a ágil pesquisador que se defronta diante de recortes que se impõem como razão de seus trabalhos.

Para contextualizar o termo caboclo no Estado do Acre, Pantoja explica que:

diferentemente do Amazonas, o termo caboclo é sinônimo de índio. Mas, mais do que isso, remete aos padrões de interação que marcaram a constituição da sociedade de seringal e que puseram em relação grupos que se reconheciam como distintos. O nome caboclo remete à identificação étnica operacionalizada num contexto de mistura e dominação. Nesse sentido, embora o termo seja usado correntemente, muitas vezes até pelos próprios índios, ele pode encerrar um conteúdo pejorativo, associado ao não-trabalho, à sujeira, ao não-confiável, e seu uso pode ser feito para desqualificar ou discriminar uma pessoa ou grupo.³⁰

Ao localizar o alto Juruá como região que aceita o uso “de caboclos (significando, no uso local, descendentes diretos de índios da região, em geral com uma ou duas gerações de distância de antepassados capturados em correrias)” Pantoja limita suas investigações a uma família identificada por serem os caboclos do Milton ou “os Milton”. A autora afirma que “os Milton, sempre foram referidos como caboclos, algo que encerrava preconceito, mas indicava também um traço de diferenciação ancorado em uma trajetória histórica particular”. Numa análise parental, a autora afirma que

os traços e a herança que marcam os membros dessa família como descendentes de índios sempre estiveram presentes, seja pela memória da dona Regina, que sua filha Mariana não deixava cair no esquecimento, seja pelos vizinhos e contemporâneos que, ao chamá-los de caboclos, também contribuíam para manter social e subjetivamente vivo este traço identitário.³¹

Essa aceitação do termo caboclo passou a ser conflituosa a partir das novas configurações sociais e políticas introduzidas na décadas de 1980, período em que Pantoja, diz que “é possível perceber, por parte da família de seu Milton e dona Mariana, uma releitura e recusa da condição de caboclos e a afirmação de que são índios”. As justificativas apresentadas pela autora para essa mudança, situa-se nas práticas de racismo que “por mais de uma vez Milton assistiu netos e netas chegarem em casa chorando pelo preconceito de que estavam sendo alvo na escola pelo fato de serem índios”. Para reforçar a aproximação com a identidade indígena a família passou a usar as experiências da ayahuasca, como um reforço emocional e positivo.³²

Nas entrelinhas da pesquisa de Pantoja, estão presentes não apenas o racismo e preconceito em função da aceitação da identidade indígena, nem também pelo fato de passarem a usar a ayahuasca, mas, principalmente o fato de que na identificação como povos “indígenas” a família passaria a ser integrada no conjunto das políticas de demarcação de terras destinada aos indígenas. Nesse contexto, a aproximação ou afastamento do termo *caboclo* fica condicionado às questões de sobrevivência onde não importa ser “índio” ou “caboclo”, mas, sim, a sobrevivência e a garantia de continuarem morando e usufruindo do resultado dos seus trabalhos na terra que ocupam.

Situação idêntica a essa está acontecendo com os *Caboclos* que vivem no Rio Grande do Norte localizados entre os municípios de Açu e Paraú. Dos detalhes evidenciados por Oliveira, “a comunidade dos Caboclos se encontra dentro de um contexto de antogênese e se configura como um grupo que reivindica direitos indígenas, através do resgate de sua historicidade e memória”. Essa autora constata que até o ano 2013, aquela “comunidade contava com 37 famílias indígenas, no total de 115 pessoas; e 03 famílias não indígenas, com o total de 08 pessoas. Logo, a área que compreende a comunidade é composta por 40 famílias e 123 pessoas”.³³

30 Pantoja, Povos indígenas no Brasil. Povos indígenas no Acre, 2018.

31 Pantoja, Povos indígenas no Brasil. Povos indígenas no Acre, 2018.

32 Pantoja, Povos indígenas no Brasil. Povos indígenas no Acre, 2018.

33 Oliveira, “Ser índio” e ser “caboclo potiguar”, 2014, p. 179.

Sem abrir mão da identidade cabocla, utilizam a Associação Comunitária do Caboclo para organizarem lideranças nas frentes de lutas pela demarcação das terras, conforme Oliveira: a “principal demarcação territorial adviria da aquisição de terras que englobam três fazendas localizadas nos arredores da comunidade, que possuem terras adquiridas por compra e por doação”. Em suas palavras, a terra é utilizada para o “trabalho agrícola, pastoril, extrativista, caça e pesca”, e com a invasão dos fazendeiros, o espaço é insuficiente para moradia e “plantação e criação de animais”.³⁴ Nesse caso a justificativa para o direito à terra, diferentemente dos “Milton” no Acre, é a de que os moradores da comunidade sempre utilizaram as terras onde foram construídas as fazendas dos invasores.

Esses dois exemplos ilustram a proposta nesse breve ensaio: a palavra *Caboclo* não se encerra em si mesma, ela transita em variados espaços, com variados sentidos e significados, ela não pode ser ensinada, tratada, nem afirmada em nenhum contexto específico, fixo, sem as devidas explicações de onde seu sentido está inserida. Ela ocupa parte do discurso que Silviano Santiago chamou de “entre-lugar”.³⁵ Evidencia adicionalmente o cuidado que se deve ter em conhecer as variantes que podem envolver os significados do que falamos, dizemos e afirmamos em nossas conversas e registros acadêmicos ou outros.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Felipe. Caboclo. InfoEscola – navegando e aprendendo. Disponível em: <http://bit.ly/2Gmhu5m>. Acesso em 14 setembro de 2019.
- BAIBICH, Claudia. Nomes de caboclos na umbanda. Caboclos e ancestralidades indígenas. Disponível em: <http://bit.ly/38CSVwW>. Acesso em 14 set 2019.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro, UERJ – Instituto de Letras, 2003. Tese de Doutorado em Literatura Comparada.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Civilização Brasileira S.A., 1957.
- GUSMÁN, Décio de Alencar. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (Org.). Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. Curso de língua geral (Nheengatu ou tupi moderno). A língua das origens da civilização amazônica. São Paulo: Edição do autor, 2011.
- OLIVEIRA, Jailma Nunes Viana de. “Ser índio” e ser “caboclo potiguar”: história indígena e o processo identitário na comunidade dos Caboclos Assú. *Mineme – revista de humanidades*, Caicó, v. 15, n. 35, 2014, pp. 166-190.
- MEUS DICIONÁRIOS. Significado de caboclo. Disponível em: <http://bit.ly/38FQN7V>. Acesso: 08 setembro de 2019.
- MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa. Currículo e estudos culturais: tensões e desafios em torno das identidades. In: SILVEIRA, Rosa Maria Hussel. *Cultura, poder e educação: um debate sobre estudos culturais em educação*. 2. ed., Canoas: Editora Ulbra, 2011, pp. 122-123.
- PANTOJA, Mariana Ciavatta. Povos indígenas no Brasil. Povos indígenas no Acre. 2018. Disponível em: <http://bit.ly/38AAhG8>. Acesso em: 15 setembro 2019.
- SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2. ed., Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SENKEVICS, Adriano. *A cor e a raça nos censos demográficos nacionais*. São Paulo: Gelédes, 2015. Disponível em: <http://bit.ly/30RhhQV>. Acesso 07 setembro de 2019.
- SILVA, Jorge. *Caboclo Sete Flexas*. Luz umbanda, 2019. Disponível em: <http://bit.ly/37pzhEv> - Acesso em 14 setembro de 2019.

JORGE FERNANDES DA SILVA
Mestre em Educação (UFAC, 2016)
Professor da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes

34 Oliveira, “Ser índio” e ser “caboclo potiguar”, 2014, p. 180.

35 Santiago, *Uma literatura nos trópicos*, 2000.

CAMELÔS – DA BENJAMIN CONSTANT –

Camelôs – da Benjamin Constant –, definição sociopolítica de profissionais que atuam em espaço geográfico denominado como “Praça do Passeio” (identificação oficial da prefeitura), região central da cidade de Rio Branco, destinado aos “comerciantes que trabalham na rua”, composição de uma classe social de trabalhadores; em sua maioria, moradores dos bairros periféricos da cidade. Esse grupo de profissionais é composto por mulheres e homens de diversas idades, que promovem um encontro entre gerações e gêneros, com predominância das mulheres, geralmente mães que têm filhos sob sua dependência direta.

Justapõe-se à composição deste verbete a palavra “camelô” que tem sua origem, até então identificada, por ordem etimológica conforme o dicionário de origens, à palavra árabe *khamlat*:

nome que se dava aos tecidos rústicos comercializados em feiras livres e apregoados aos berros¹ pelos vendedores. Esta palavra foi incorporada e popularizada, na França, e derivou o verbo “*cameloter*”, vender quinquilharias, coisas de pouco valor, na palavra eloquente e vibrante do camelô, aquele que escolhe lugar em via pública, de preferência, com intenso movimento, para anunciar suas mercadorias.²

A palavra ‘berros’ recebe, nesta proposta, um grifo especial, pois provém de ‘berrar’, verbo intransitivo, que designa uma ação humana, chamar em altos brados, invocar, gritar, vociferar. Pode conotar a fuga dos padrões sociais da “boa educação”, a pista ou a semente discursiva está posta na palavra, compreende-se a uma marca social, como algo grotesco e com característica animal. Porém, analisar esta marca, neste momento, serve apenas como uma passagem que alivia de uma ‘certa’ curiosidade.

Em retorno ao verbete, objeto da análise, observa-se a indicação do local específico (de + a), ao mesmo tempo, o termo em questão promove a ligação dos sujeitos profissionais ao lugar registrado como Benjamin Constant. A preposição “de”, mais o artigo “a”; neste caso, remete à ideia de pertencimento, que ocupa um determinado lugar, ou seja, pertence à rua (que sedia a Praça do Passeio, ponto destinado aos comerciantes, previsto na lei municipal 1381/2000), onde se concentram parte dos camelôs da cidade de Rio Branco, Acre.

Ainda, justaposto, está o antropotopônimo, Benjamin Constant, que é uma “homenagem” feita ao político militar fluminense:

Oficial do Exército brasileiro, professor de matemática em diversas escolas civis e militares, divulgador da filosofia positivista, [membro] organizador do movimento militar que depôs a Monarquia, membro do Governo Provisório republicano - como segundo vice-presidente e titular das pastas da Guerra e da Instrução Pública, Correios e Telégrafos -, entronizado postumamente como o “Fundador da República” (...). Para compor este currículo, Benjamin Constant (1837-1891) seguiu um roteiro de vida que interagiu de maneira incessante com as principais linhas de força da longa conjuntura em que se operou a transição da Monarquia para a República no Brasil.³

1 Maia, Dicionário compacto da Língua Portuguesa, 2000.

2 Dicionário Etimológico – Etimologia e origem das palavras. Disponível em <http://bit.ly/36q4pm0>. Acesso em 16 de setembro de 2019.

3 Lemos, Benjamin Constant, 1997, p. 67.

Segundo informações da mesma fonte, o homenageado foi um dos responsáveis pela reforma no ensino, baseada no positivismo, uma prática anuladora das tensões sociais. Curiosamente, seu nome é emprestado ao local que abriga os camelôs, lugar das tensões sociais, ambiente de demarcação de classe, das lutas diárias, de seres que naturalmente vivem tensões e por necessidade, podem promovê-las; bem, é neste espaço da Amazônia que acontece a rotina social em busca do direito de ser e de ter de comerciantes, sócio e politicamente, denominados como camelôs. Termo incorporado como auto identificação profissional pela maioria que trabalha na região.

Dessa forma, os termos ‘da’ e ‘Benjamin Constant’ estratificam parte desses camelôs. No entanto, é possível dizer que isto não representa qualidade ou qualificação social, cultural, histórica ou identitária, apesar de existir um sentimento de pertença, vinculado às atividades profissionais e a partir do espírito de “vizinhança” produzido com o tempo e com a prática de convivência, juntada às estratégias de mercado. Por ideia conceitual, estratificar pode representar concretamente, o separar, o dividir, o escamar, e o segmentar. O poder público, ao lotear os espaços, definindo-os em áreas de ocupação com um registro próprio, impôs uma marca espacial “administrativa” e disciplinar.

Representa, politicamente, uma segregação para controle público, normatização da fiscalização e uma referência geográfica de localização, ou seja: é uma das formas de garantir estrategicamente a disciplina dos corpos. Inspirado em leituras foucaultianas, é possível presumir, que a territorialização estipulada por lei seja, talvez, uma forma dócil de manter os corpos sob um determinado controle, justificada pelo bom argumento de que seria para colaborar com a organização do espaço. São gentes aprisionadas nos ambientes “livres” da cidade, com um controlador “nomeado”, na função de agente público para promover a “ordem”.

Trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças. [...] uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha.⁴

Essa constatação, de forma mais ampla, após a leitura desse conjunto de termos que compõem o verbete e análise, abre uma tensão curiosa: esses sujeitos que atuam profissionalmente e que buscam suas diversas formas de ser, de fazer, de se organizar e de se manter economicamente, estão (in)diretamente sob o controle do estado, a partir do lugar que ocupam geograficamente, obedecendo ao código de postura do município. Por força de lei, o espaço em questão, foi nomeado como “Praça do Passeio da Benjamim Constant”, esta ordem não cativou, a prática acabou dando “nome de uso social” como: “da Benjamin Constant”. Nem tudo é obedecido.

O estado é conhecedor das suas próprias deficiências. Sabe, inclusive, de que não há, para todos esses trabalhadores, outras alternativas oficiais, até mesmo porque ele, o estado, não consegue criar e propor outras formas “ditas” políticas inclusivas de trabalho e emprego. Conhece sua incapacidade produtiva oferecer o novo, mas não pode abrir mão do controle, para não sucumbir à próprias mazelas. No Acre, como em outros lugares, a história já confirmou: não controlar é possibilitar ‘o insurgir’, ‘o rebelar’, seria perder o controle e permitir rompimento da disciplina. Pode se desconfiar que, em situação como essa, o controle dos camelôs não seria somente uma forma de abrigar e acomodar corpos, talvez seria mais intenso e tenso: ‘vigiar’ corpos.

O que representa a organização e a presença dos camelôs da Benjamin Constant? Qual o conceito do ser camelô na diversidade do tempo? No acre, é possível compreender que esse profissional tem na

4 Foucault, *Vigiar e punir*, 1987 p. 30.

sua história a gene desenvolvida pela necessidade da sobrevivência, aliada à escassez de trabalho, apesar de que também existem casos que podem ser por escolha, costume e ou aptidão. Pois muitos tiveram e têm a referência dos pais como aprendizado para a vida e não mudaram, essas possibilidades também podem ser comuns a outros lugares.

Existe a visão que abraça ao um certo “senso comum” inspirada nos “sonhos de crianças”, de que os camelôs vendem o supérfluo, o que massifica conceitos (pré) organizados, que reforça imagens discursivas. Meio à sedutoras palavras poéticas, como se fosse uma brincadeira esta profissão, encontra-se nas palavras de Manuel Bandeira, para compreender esse suposto reforço ao conceito, entretanto pode revelar diferentes pensamentos. Os “poemas” brincam com as palavras para dizer coisas:

Abençoado seja o camelô dos brinquedos de tostão: O que vende balões de cor [...]
Os homenzinhos que jogam boxe
A perereca verde que de repente dá um pulo que engraçado
E as canetinhas-tinteiro que jamais escreverão coisa alguma
Alegria das calçadas
Uns falam pelos cotovelos: [...]
E ensinam no tumulto das ruas os mitos heroicos da meninice
E dão aos homens que passam preocupados ou tristes uma lição
de infância.⁵

Um profissional importante, mas brincalhão, ao mesmo tempo vendem produtos que não funcionam, e falam pelos cotovelos. Essa é uma das ideias implícitas. A imagem discursiva é costurada pelo jogo de palavras. Mas o mesmo poema não tem a função de determinar ou dizer verdades, brinca com as possibilidades das palavras e do discurso ao reconhecer a importância desses sujeitos, pois reacendem um certo tipo de euforia ou alegria na cidade com a presença do camelô: “dão aos homens preocupados ou tristes uma lição de infância”. Então, qual é o conceito pelo qual se faz a opção, após burilar a palavra costurada? Nesta perspectiva ele tem uma função social que interessa a cidade, ou a humanidade.

A prática social, pela palavra, continua a ‘borrar’ e ‘bordar’ conceitos, dessa forma, pode haver outros encontros, relacionar as “pluri-ideias” socioculturais, implicadas à prática ocupacional desses comerciantes; como por exemplo, a relação com a função do regatão, que é denominada como vendedores dos batelões; ou a de marreteiros, vendedores que usualmente compram mercadorias e revendem nas ruas e nos mercados; aqui, no Acre, sua presença física se tornou comum nas ruas e nos portos. Estas categorias também criaram relações socioeconômicas, que comercializam e que muitas das vezes são associadas aos camelôs, seja por confusão de sentido e, até mesmo, por aproximações terminológicas praticadas socialmente.

Ainda que esta leitura deva ser considerada como exceção, os sentidos das palavras ora se distanciam, ora se encontram, ora se camuflam entre si, o que pode facilitar discursos tanto para desarticular a importância dos camelôs, ou para evidenciar a sua natureza sócio histórica. Foucault chama a atenção para a palavra e se preocupa com a sua visibilidade intencional. Por isso, é necessário interrogá-la constantemente, para que se possa ampliar a capacidade do saber e, principalmente, entender a sua real função no discurso.

Mas, assim como os sinais naturais estão ligados ao que indicam pela profunda relação de semelhança, assim também o discurso dos antigos é feito à imagem do que ele enuncia; se tem para nós o valor de um signo precioso, é porque, do fundo de seu ser, e pela luz que não cessou de atravessá-lo desde seu nascimento, está ajustado às próprias coisas,

5 Bandeira, Estrela da vida inteira, 2007.

forma seu espelho e sua emulação; ele é, para a verdade eterna, o que os sinais são para os segredos da natureza (desta palavra, ele é o sinal a decifrar).⁶

Seguindo o mesmo pensador, “Se há para as línguas um tempo que é positivo, não se deve buscá-lo no exterior, do lado da história, mas na ordenação das palavras, no âmago do discurso”, pois são os discursos que mudam [por sempre] as palavras.

Vale observar a relação por semelhança: Regatão adj. sm. proveniente de regatar - vb. ‘comprar e vender por miúdo// aquele que compra em grosso para vender a retalho// regateador.’⁷ Ainda importa salientar que esse profissional geralmente trabalha(va) vendendo, mascateando nos rios, praticando ação nos cursos d’água, ou seja, nos regatos (Do lat. *rigatus*). Na busca e por relação da percepção etimológica, pode-se deparar também com regatear – V. t. e int. discutir preço para obter abatimento; pechinchar; deprimir, depreciar. Dar em parcimônia. Questionar com modos grosseiros, com teimosia⁸.

Mascateando – derivação de mascate sm., ‘mercador ambulante’ que percorre pelas ruas, sítios, fazendas, vende objetos manufaturados...

Marreteiro adj. sm. derivação de marretar - vb.; ‘vendedor ambulante’, vigarista trapaceiro.⁹ Esse conceito ou ideia sobre marreteiro está associada ao mascate, ao vendedor ambulante, que também é, às vezes, correlacionada ao referencial de imagem do Camelô.

A definição da palavra passa a ter força social de sentido e, pelo que se percebe, em muitos diálogos sobre os camelôs, percebe que há intencionalmente, ou quem sabe por falta de conhecimentos, associação e atribuição a conceitos pejorativos sem se fazer as distinções pertinentes e adequadas.

As definições apresentadas anteriormente para regatão, mascate e marreteiro suas referências socioculturais, que se tornam, por vezes, preconceituosas, mas que também, envolvidas na organização local, aparecem “irrefletidamente” associadas aos camelôs. É possível ainda avançar na reflexão, pois muitas da vezes servem para distinguir individualmente as pessoas, como por exemplos: regateira (mulher que compra ou gíria usada para designar mulheres que têm um comportamento promíscuo, que é assanhada, sirigaita);¹⁰ mascate (aquele que vende como ambulante, andejo, errante, que fala muito)¹¹; marreteiro (trabalhador, grosso, enganador...)¹²

Cabe o frisar de que os camelôs nem sempre são relacionados ou postos às semelhanças proximal e cultural com tais palavras. Há ainda, relatos de distinção entre as práticas sociais de um trabalho com o outro. Porém, quando conveniente, estas palavras e suas maliciosas definições soam intencionalmente como formas de demarcar e promover a desclassificação social. Assim “o discurso se concretiza na ordem dada” e utilizam as possíveis confluência de sentidos de forma pejorativa. Fato que leva à reflexão sobre a ideia atribuída, que na formação discursiva pode contribuir para fortalecer preconceitos, evidenciar diferenças, segregação social, ou positivamente, afirmar ideias de identidades favoráveis aos profissionais.

Entendendo, através da contribuição de Foucault, de que é por meio da palavra que se define a forma de narrar a história, e a história construída define então o sentido da palavra. A sociedade é, em potencial, formadora de significados. Assim, o sentido da palavra camelô, definido pelos próprios comerciantes, independentemente das possíveis ideias apresentadas no parágrafo anterior, ou por terem sido ou não profissionais associados às questões aparentemente negativas, mas salvaguardando a origem de um grande número, ou da maioria, que iniciou suas vendas carregando os produtos em sacolas ou em bancas móveis; tendo que aprender e reaprender com os discursos e na forma do fazer diária. Entende-se, por

6 Foucault, *As palavras e as coisas*, 1999, p. 50.

7 Cunha *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Disponível em <http://bit.ly/2RsUJ5S>.

8 Maia, *Dicionário compacto da língua portuguesa*, 2000.

9 Maia, *Dicionário compacto da língua portuguesa*, 2000.

10 *Dicionário online de sinônimos*. Disponível em <http://bit.ly/2TRBXqG>. Acesso 17 de setembro 2019.

11 *Dicionário online de sinônimos*. Disponível em <http://bit.ly/2TRBXqG>. Acesso 17 de setembro 2019.

12 Maia, *Dicionário compacto da língua portuguesa*, 2000.

fim que camelô designa a todos que estão nas ruas vendendo em espaços fixos e, “camelos - vendedores ambulantes” àqueles que carregam nas mãos os seus produtos. Junto aos seus pares, se designam como vendedores que não possuem pontos fixos, mas que convivem no dia entre as barracas, apesar de serem limitados a aturem num determinado ponto territorial, ou seja são interditados duplamente. Formam assim, outra classe de camelôs.

Entre eles, como diz Certeau, existem as diversas formas de fazer, disputas por espaços e condutas, posicionamento de ordem social, o que em Foucault reafirmamos como os micro poderes, mas há uma certa cumplicidade em se defenderem coletivamente na condição de categoria (os que detêm pontos fixos e os que perambulam), principalmente quando se referem ao poder público, pois eles constroem suas “estratégias e táticas”, o que pode ser vista numa organização social como princípio ideológico, mas que, em prática, se permite afirmar que é a forma de se auto proteger e conviver conforme seus interesses e necessidades.

Continuando com o pensamento de Certeau, “essas maneiras de fazer constituem as mil práticas pelas quais usuários se apropriam do espaço social”, pensamento constante em “A invenção do cotidiano”. Esse autor aponta para as ações ou maneiras “quase microbianas”, que proliferam no interior das estruturas do sistema, modificando seu funcionamento. Neste caso, esses trabalhadores que se ancoram na área central da cidade há mais de 30 anos, no espaço previamente definido, mesmo com as suas diferenças de condições, que por força de lei, têm seus corpos sob controle, são “os Camelôs da Rua Benjamin Constant”. O que os tornam seres identificados (não identidade), ou seres de referência, fato que anima sentimentos de pertença de quem se faz presente no local por necessidade, por opção, por convicção ou por não ter apreendido outras experiências.

Servindo de um pensamento que contribui: “a significação não pode dizer nada em si mesma, ela é apenas um potencial, uma possibilidade de significar no interior de um tema concreto”.¹³ Nas linhas dessa reflexão “bakhtiniana”, deve-se indagar, porém, se o concreto existe e se no caso dos camelôs, o concreto é o seu fazer profissional? Se assim o for, o seu significado se alterará à medida que se altera as relações de existências políticas e sociais, tornando-a breve ou durável.

No atual contexto, os camelôs “dão vida à cidade, se tornam atores e também parte integrante do cenário. São invisíveis muitas vezes, entretanto são altamente capazes de fazer, compor e recompor o enredo sócio e multicultural, pensamento que se coaduna com as posições de Sarlo.¹⁴ Na cidade de Rio Branco eles “encenam debaixo das esquecidas e ‘aquecidas’ lonas verdes, e que vislumbram os seres passantes como plateia, que de tempo em tempo interagem”,¹⁵ lembrando Manuel Bandeira.

Porém, muitos outros tentam, através dos discursos, lhes definir de forma violenta, preconceituosa, buscando sentidos quase apagados, em palavras pouco usadas, a desclassificação de sua existência; ou se não, procuram fazer uso da presença física e social como uma massa importante que é evidenciada a cada dois anos; registradas eletronicamente nas urnas encaixotadas pelo tempo, com a exclusiva missão de dar tom e força ao poder. Aprofundando o sentido, torna-se importante recorrer às palavras de Albuquerque sobre as práticas discursivas como marcação simbólica do se definir:

as práticas discursivas não são um amontoado de palavras e seus referentes, pois as palavras não são a mera representação da realidade. As práticas discursivas têm suas próprias regras e essas regras desfazem “os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas”.¹⁶

13 Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 1999, p. 131.

14 Sarlo, *A cidade vista*, 2014, p. 20.

15 Teixeira, *Vendedores ambulantes – “camelôs”*, 2016, p. 11.

16 Albuquerque, *Amazonizalismo*, 2016, p. 26.

Os discursos se manifestam simbolicamente em atos que precisam ser compreendidos na sua totalidade. São importantes para além do que convém à uma das partes. Outros atores podem contribuir para lhes fortalecer e reconhecer a função social, humana e profissional. Mas nesse caminho há várias intencionalidades. Os camelôs estão no jogo social do se inventar cotidianamente, demonstram saber que conhecem a artimanha da sedução, não podem apenas viver sob o controle da oficialidade e a das definições que lhes são dadas.

Recorrendo mais uma vez a Certeau: “talvez respondam a uma arte imemorial, que não apenas atravessou as instituições de ordem sociopolíticas sucessivas, mas remonta mais acima que nossas histórias”¹⁷, aproximam desse campo de descoberta, convivem com os diferentes na intenção de serem iguais (sonho de sentir incluído). Continua o pensamento ‘certeautiano’: “liga com estranhas solidariedades o que fica aquém das fronteiras da humanidade”¹⁸. Mas que são importantes na política da convivência.

O prefeito Marcus Alexandre sancionou nesta quarta-feira, 27, a Lei nº2.268, de 20 de dezembro de 2017, instituindo o Dia do Camelô, que será comemorado anualmente no dia 11 de novembro, constando no Calendário Oficial de Eventos do Município de Rio Branco. A lei é de autoria do vereador Juruna, que reuniu-se com o prefeito Marcus Alexandre para agradecer a decisão e às parcerias de longa data que culminaram, em 2017, com a realização da 5ª edição do Natal no Calçadão.¹⁹

O ser camelô se faz nas relações políticas estabelecidas, provocadas por conflitos quer sejam de organização, de artimanha, de sedução, de presença, de querer, de palavras e discursos. Em conformidade com o pensamento de Albuquerque, “é necessário superar a alienação que nos acomoda”.²⁰ Assim exploram e vendem as ruas, vendem o que têm através de seus produtos, para ocuparem a vida que lhes pertencem numa história construída, entre preconceitos e disputas, ganham adeptos sob justificativas diversas e plurais. É o jogo, é o poder.

Eles buscam o estar no mundo, através dos lugares onde a população os vê e os encontra: nas ruas, próximo ao rio, no terminal, nos becos, em bancas de lonas, de pé (sob um sol que descasca ou sob uma chuva que não molha) para ter e ser. São nesses lugares e tempos, que muitos “filhos da sociedade” fingem não conhecê-los, mas que nas corridas “rapidinhas” se servem das mercadorias de última hora, ou para aqueles que não se importam com o cheiro de gente e aproveitam para ver o passar do tempo atrás de descobertas. É a magia do encontro. Eles, os camelôs, “reconfiguram os ambientes e os vivificam”,²¹ atendem à suas necessidades ou parte delas; “deliberam naturalmente linguagens e padrões próprios, geram e administram seus conflitos, se configuram numa urbanidade atípica”.²²

Não estão enfrentando nem ocupando o lugar “sagrado” de onde podem ser expulsos,²³ mas estão nos lugares sociais de seres carnais e mortais, onde podem se sentir como “iguais” e disputar o dia por meio de suas ações e práticas discursivas, definem o campo da batalha. Estão redefinindo palavras, “estão ocupando o lugar, para ocuparem seus espaços”.

São, portanto, profissionais de natureza comercial, em que pese a CBO (Classificação Brasileira de Ocupações) do MTE - Ministério do Trabalho²⁴ não os reconhecerem profissionalmente, o que pode ser entendido como posição política para ‘invisibilizá-los’, ou até mesmo não admitir a fragilidade do estado. Mas reconhecem o comerciário, oficial do comércio formal, através da Lei n. 12.790, de 14 de março de 2013.

17 Certeau, A invenção do cotidiano, 2014, p. 98.

18 Certeau, A invenção do cotidiano, 2014, p. 98.

19 Alexandre, Prefeito de Rio Branco (2016- 2017) - ato em 2017

20 Albuquerque, Amazonizalismo, 2016, p. 27.

21 Teixeira, Vendedores ambulantes – “camelôs”, 2016, p. 11.

22 Teixeira, Vendedores ambulantes – “camelôs”, 2016, p. 11.

23 Alusão à expulsão dos vendilhões do templo.

24 Classificação brasileira de ocupações – MTE – <http://bit.ly/36nmtNP>.

Contudo, o que não é reconhecido oficialmente, pode ser visto culturalmente, esta é uma forma de se fazer parte presente. Pelo exemplo, a palavra ficou na memória: Camelô moda's,²⁵ mesmo que ressignificada, mas assumida por outros sujeitos. E a moda deve ser, não a palavra pela palavra 'mascarada', mas pelos sentidos construídos na luta cotidiana daqueles que mantêm uma relação direta de sentidos.

Camelôs da Benjamin Constant - profissionais, (mulheres, homens, jovens e idosos) do segmento comercial, que atuam na região central de Rio Branco; sujeitos políticos e sociais que, por necessidades, valores e escolhas, ressignifica(ra)m o modelo comercial padrão; Trabalhadores que ocupam o "lugar" da rua como "espaço" de vida e direitos, que (re)criam no dia a dia as diversas formas do fazer e de viver.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Amazonialismo, In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; SARRAF-PACHECO, Agenor (Orgs.). *Uwakürü – Dicionário Analítico – v. 1*, Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016.
- BAKHTIN, Mikhail; VOLÓCHINOV, Valentín Nikoláievitch. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lahud; Yara Frateschi Vieira. São Paulo (SP): Hucitec, 2006.
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano – artes de fazer*, Trad. Ephraim Ferreira Alves, 21. ed., Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2014.
- CUNHA, Antônio Geraldo. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Nova Fronteira, 2. ed., Rio de Janeiro, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed., São Paulo (SP): Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 20. ed., Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1999.
- LEMOS, Renato Luís do Couto Neto. Benjamin Constant: biografia e explicação histórica, *Revista de Estudos Históricos*, v. 10, n. 19. FGV, 1997. Disponível em: <http://bit.ly/37s0syI>. Acesso em setembro de 2019.
- RIO BRANCO, Prefeitura Municipal – informações gerais da cidade de Rio Branco (AC). Disponível em: <http://bit.ly/2S49V91>. Acesso em 20 de setembro de 2019.
- SARLO, B. *A Cidade vista – mercadorias e culturas urbanas*. São Paulo: WMF - Martins Fontes, 2014.
- TEIXEIRA, Evandro. L. *Vendedores ambulantes – “camelôs”: sujeitos, discursos e identidades no “centro” de Rio Branco/dissertação Mestrado – Rio Branco*, 2016.
- TRABALHO, Ministério – MTE. *Classificação Brasileira de Ocupações – CBO* - disponível em: <http://bit.ly/2sZ5Av3>. Acesso em 23 de setembro de 2019.

EVANDRO LUZIA TEIXEIRA
Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016)
Professor da rede pública de ensino de Rio Branco

25 Estabelecimento comercial da cidade de Rio Branco, que funciona(va) na região central.

CIDADE DO POVO

Cidade do Povo é a denominação de um dos bairros de Rio Branco – Acre, concebido como parte das ações realizadas com recursos do programa Minha Casa, Minha Vida do Governo Federal e implementado em parceria com a Prefeitura Municipal de Rio Branco e Governo Estadual a partir de 2012. O projeto consistia na construção de um grande conjunto habitacional que prometia, a um só tempo, minimizar o déficit habitacional da capital,¹ oferecer segurança e também combater a ocupação irregular de áreas alagáveis às margens do rio Acre, notadamente em bairros localizados no Segundo Distrito de Rio Branco.²

Na perspectiva adotada para este verbete, Cidade do Povo surge como elaboração discursiva manifesta em diversos enunciados que operam, circulam e são reproduzidos na tensão, na recusa e na aceitação de ordenamentos que visam inventar espaços e gentes, pois, como analisa Michel Foucault, “O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão”.³ Neste sentido, pensamos os textos de propaganda sobre a construção do bairro, bem como os enunciados difundidos em veículos de imprensa quanto às problemáticas presentes desde a entrega dos primeiros lotes habitacionais como foco de nossa discussão.

Em nossa percepção, a propaganda feita em torno do empreendimento Cidade do Povo operava no sentido da projeção dos resultados enquanto panaceia dos problemas vivenciados por praticantes de uma cidade múltipla e contraditória, inscritos em uma lógica em que estes eram pensados como coletividade anônima, amorfa, submissa e, às vezes, desobediente cujo significante povo seria expressão definidora. Christopher Hill, ao refletir sobre os significados que a palavra povo apresentava na Inglaterra do século XVII, destaca que “O emprego linguístico, naturalmente, relaciona-se com a prática política”.⁴ Desse modo, problematizamos o termo povo como significante vinculado às práticas políticas e eivado de intencionalidades que traduzem as lógicas de um determinado tempo e espaço sociais. De modo semelhante, o enunciado Cidade do Povo circula em meio às dinâmicas da vida material e simbólica, vinculado às práticas políticas socialmente constituídas e ao poder público que visa controlá-las. “Essa organização não é novidade, ela tem uma longa tradição no pensamento urbanístico-habitacional e remonta aos processos de reformas urbanas desenvolvidas na segunda metade do século XIX, em cidades como Londres e Paris, por exemplo.”⁵

Nas palavras do então governador do Acre, Sebastião Viana, em entrevista concedida ao jornal *Gazeta em Manchete* exibida em 18/03/2013, a Cidade do Povo significava:

um conjunto, uma democracia social; pessoas de baixa renda, pessoas de média renda; serviços que aqui vão atender com qualidade de vida. Então, é um projeto que está sendo apresentado como modelo para o Brasil pela característica inovadora de ser um misto

1 De acordo com o *Master Plan* de 2012 apresentado pelo Governo estadual previa a construção de 10.510 unidades habitacionais a serem distribuídas, de acordo com os níveis de renda e com o cadastro prévio dos interessados e/ou indicados para a realocação assim que as obras fossem concluídas. O projeto previa três tipologias para as residências que atenderiam níveis diferenciados de renda. A esse respeito, ver o documento em: <http://bit.ly/2GkHRIO>.

2 Administrativamente, a cidade de Rio Branco está dividida em dois distritos. O Primeiro, localizado à margem esquerda do rio Acre, e o Segundo, à margem direita do mesmo rio.

3 Foucault, *Microfísica do poder*, 2004, p. 183-184.

4 Hill. *Os pobres e o povo na Inglaterra do século XVII*, 1990, p. 34.

5 Santos, A “Cidade do Povo”, 2015, p. 165-166.

entre, desde a mais baixa renda até a classe média ocupando para dar uma verdadeira cidade. É a terceira cidade do Acre que nós estamos edificando em apenas dois anos. É essa aqui: um investimento de mais de um bilhão de reais.

A nova Cidade do Povo era então apresentada como uma outra cidade, “a terceira”⁶ “do Acre”. Um “modelo” a ser imitado pelas demais em virtude de suas características “inovadoras” que garantiriam um posicionamento hierárquico da cidade planejada e seus novos habitantes em um patamar superior na comparação com as práticas adotadas por sujeitos sociais imersos em processos dinâmicos de ocupação, usos e conformação das outras cidades, dentre as quais a própria Rio Branco.

Planejamento é palavra-chave nessa elaboração discursiva, ele aparece nos documentários oficiais sobre o empreendimento e nas entrevistas dadas pelos chefes do executivo estadual e municipal sobre o assunto. É esse planejamento que marcaria as diferenças entre a Cidade do Povo e outras cidades acreanas e do território brasileiro.⁷

Se a Cidade do povo era propagandeada como solução proposta para problemáticas vivenciadas em espaços específicos de Rio Branco, concomitantemente descritos cada vez mais como “periféricos”, “perigosos”, “alagadiços”, ou pelo designativo genérico de “áreas de risco”, práticas e praticantes desses espaços eram (e são) também apresentados como problemas a serem superados pela gestão do espaço, pelos altos investimentos empregados pela (na) técnica a cuja força os futuros moradores do novo bairro deveriam sujeitar-se em nome da segurança e da inclusão cidadã mediada pelo acesso aos equipamentos públicos da cidade. Uma “nova” cidade é apresentada como superação dos problemas inerentes à “antiga”. Assim duas cidades antagônicas figuram nas propagandas; de uma lado a cidade planejada e livre de todos os problemas e a cidade antiga, ocupada desordenadamente e sujeita à ingovernabilidade dos corpos e sujeitos desviantes.

A afirmação governamental de que esta vai ser a “terceira cidade do Acre” traduz com propriedade essa distinção, pois ratifica inclusive que a Cidade do Povo, apesar de estar localizada no perímetro do Município de Rio Branco, se constitui, na realidade, como outra cidade, que abrigaria outro povo igualmente “planejado”.⁸

Nova cidade, novos sujeitos morigerados pelo efeito transformador dos espaços racionalizados. Como destaca Michelle Perrot ao problematizar as reformas urbanas na Paris do séc. XIX, ocorria novamente uma tentativa de “comandar os homens inclusive por meio do ambiente”⁹. A fórmula não é nova, mas nos enunciados ela era vendida como panaceia a ser replicada em diversos estados para, por exemplo, solucionar problemáticas relacionadas à segurança pública, o que justificaria, nas concepções apontadas nas justificativas do projeto, a necessidade de organização de novas cidades, livres dos problemas inerentes às antigas, opondo também, novos e velhos habitantes.

No entanto, como bem destaca Zygmunt Bauman a respeito desses projetos arquitetônicos,

Não surpreende que a guerra contra a insegurança ocupe lugar de destaque na lista de prioridades dos planejadores urbanos; ou pelo menos estes acreditam que deveria e, se indagados, insistem nisso. O problema, porém, é que quando a insegurança se vai, a espontaneidade, a flexibilidade, a capacidade de surpreender e a oferta de aventuras, principais atrações da vida urbana, também tendem a desaparecer das ruas da cidade. A alternativa à insegurança não é a bênção da tranquilidade, mas a maldição do tédio. É possível superar o medo e ao mesmo tempo fugir do tédio?¹⁰

6 A referência adotada para a afirmação é quanto ao tamanho e número de habitantes existentes nas sedes dos municípios acreanos. Por este critério, a primeira cidade seria Rio Branco, a segunda Cruzeiro do Sul e, segundo o ex-governador, a terceira seria a Cidade do Povo.

7 Santos, A “Cidade do Povo”, 2015, p. 164.

8 Santos, A “Cidade do Povo”, 2015, p. 165.

9 Perrot, Os excluídos da história, 1988, p. 77.

10 Bauman, Vida Líquida, 2007, p. 101.

A questão levantada por Bauman parece bem resolvida nas falas dos arquitetos e engenheiros que figuram como narradores de uma peça publicitária assinada pela empresa Terra Urbanismo¹¹. Para eles a previsibilidade (e talvez o tédio) dos espaços planejados; do controle sobre os fluxos de pessoas e serviços marcados pela “vantagem” de não se ter de fazer grandes deslocamentos figuravam como pontos altos do projeto.

O acesso aos bens públicos demandaria a perda da mobilidade, tudo isso mediado pelo acesso à casa própria, sonho presente na vida de milhares de trabalhadores desabituaados a reivindicarem o espaço público como local de prática política e exercício da liberdade como bem destacou Hannah Arendt¹² acerca da relação intrínseca entre política e liberdade.

A preferência pelo espaço privado, da casa própria ao invés da cidade, caracteriza uma mudança de perspectiva nas concepções tanto do que seria política quanto dos significados do espaço público. A instrumentalização da violência pelo estado tem papel relevante nesta mudança de perspectiva que já havia sido identificada por Michelle Perrot quando ela traça comparações entre os desejos de operários franceses do século XIX e os do início do XX. A autora conclui que naquele século “temia-se trocar a liberdade pelo conforto”¹³, atualmente escolhemos o conforto.

A opção pelo conforto e pela promessa de segurança mesmo à custas do distanciamento geográfico em relação aos centros políticos de Rio Branco, foi amplamente trabalhada pela propaganda oficial, mas sozinha, talvez não tivesse a força para produzir nos indivíduos o sonho da moradia própria como superação das dificuldades vivenciadas. Neste sentido, a propaganda atua conforme uma tendência contínua de desvalorização do espaço público e de supervalorização do espaço privado que já tem um longo percurso histórico.

Essa relação paradoxal entre o acesso à cidadania e a perda do acesso ao espaço público em nome da segurança estão presentes na fala de dona Maria das Dores apresentada em página oficial do governo estadual na internet¹⁴. Em 2017, Dona Maria das Dores, nascida em Boca do Acre, se mudou para a Cidade do povo depois de 32 anos morando no bairro Cidade Nova.

Em uma narrativa em que ela traça uma conexão entre as enchentes do rio Acre e o mal estar de dividir, naqueles momentos de dificuldades, os pequenos espaços reservados aos desabrigados no parque de exposições de Rio Branco. Dona Maria das Dores marca também traços de sua trajetória de vida e trabalho. Ela conta que trabalhou em viveiro, plantou seringa e, após ficar viúva, vendia espetinhos na rodoviária.

É possível perceber em seu depoimento o legítimo contentamento de estar afastada do problema das enchentes, morando em casa própria. No entanto, é possível notar também que ela corrige sua fala para não tocar no tema dos roubos e furtos que possam ocorrer no bairro quando ela afirma que, pelo menos na quadra onde mora, esses problemas não acontecem.

No título da página em que a entrevista está disponível, “Cidade do povo: um recomeço com dignidade” é possível inferir a presença do elemento novo e superior associado ao bairro recém-construído. O novo começo, desta feita “com dignidade”, contradiz a fala da narradora que enuncia com suas palavras de quantos recomeços dignos sua vida foi feita.

Além das diversas estratégias adotadas para sobreviver, ela conta que criou nove filhos; afirma que não tinha as melhores condições, mas que os soube educar e quando fala sobre ser ou não feliz, responde positivamente, porém, os elementos relacionados ao sentimento dizem muito mais respeito à rede de afetos construídas do que propriamente à moradia. De acordo com ela: “Sou feliz minha filha! Sou feliz

11 Disponível em: terraurbanismo.com.br. Acesso em 04/09/2019.

12 Arendt, o que é política, 2006.

13 Perrot, Os excluídos da história, 1988, p. 102.

14 Disponível em: <http://bit.ly/2vowKfN>. Acesso em 12/09/2019.

porque tenho Deus na minha vida. Eu tenho a minha filha que mora comigo. Tenho meus filhos que não se esquecem de mim. Me visitam. Meus vizinhos tudo são legal comigo, então sou feliz!”¹⁵

Outro ponto digno de nota, é o nome do bairro Onde Dona Maria das Dores morou por mais de trinta anos: Cidade Nova. Atualmente classificado entre os espaços de Rio Branco classificados como “áreas de risco”, aquele bairro mantém uma relação muito forte com os deslocamentos populacionais vinculados à implantação das políticas de desenvolvimento propostas para a Amazônia nos anos de 1970 e 1980. A frente agropecuária que pressionava as áreas de antigas colocações de seringa, empurrava um grande contingente de trabalhadores em direção às cidades mais próximas ou que oferecessem maiores possibilidades de sobrevivência.

A ocupação da área que ficou conhecida como Cidade Nova compõe um quadro frequente de indicação através das nomeações do que se projeta para os espaços nomeados. Rio Branco está cheia de exemplos desse tipo: Bahia Nova, Esperança, Nova Esperança, Novo Horizonte, entre outros. O Cidade Nova marcava uma dicotomia em relação à antiga cidade de Rio Branco cujas tensões foram diversas vezes reportadas no jornal Varadouro¹⁶, que circulou entre 1977 e 1981.

Relevante para o presente estudo são as diferenças elaboradas nos processos de ocupação dos espaços de Rio Branco e as formas através das quais “novos” e “velhos” territórios vão sendo tecidos pelos fazeres e necessidades dos praticantes da cidade, seja em consonância com os discursos oficiais efetivados pelo poder público; no diálogo tenso com ele ou em meio à recusa de normas e padrões impostos.

No fim dos anos 1980, o Cidade Nova era organizado por homens e mulheres majoritariamente pobres e expunha na nomenclatura a busca por ampliação e renovação da cidade de Rio Branco. No início da segunda década dos anos 2000, o Cidade do Povo era apresentado como um projeto de superação dos problemas inerentes à cidade não planejada e, portanto, sujeita aos acasos, encontros e desencontros presentes nas vidas dos múltiplos sujeitos que a constituem.

Nestes termos, Cidade do Povo pode ser lido como materialização de uma política de controle social baseada na gestão espacial de corpos e condutas. Controle mediado pela elaboração de desejos vinculados à promessa de inclusão social, paralela ao desenvolvimento econômico e sustentabilidade ambiental.¹⁷ Oficiosamente repetidos nos veículos de comunicação a partir de 2012, os enunciados não apenas difundiam, mas também criavam hierarquias espaciais e práticas desejáveis que seriam alcançadas com a implementação da nova cidade.

Cabe perguntar, a partir da leitura dos enunciados presentes no plano mestre apresentado ao¹⁸ e pelo Governador Estadual, quem seria esse “povo” que, idealizado no projeto, deveria viver na Cidade do Povo? A pergunta é pertinente, pois evidencia o fato de que o signo povo, apresenta-se de diferentes maneiras em diferentes épocas e, para distintos grupos sociais, assume um caráter igualmente distinto.

Cidade do Povo é a materialização de uma luta travada no campo da linguagem. Tanto o projeto e a propaganda a ele vinculado quanto nomeação do novo conjunto habitacional e seu desenho arquitetônico figuram como instrumentos técnicos de elaboração discursiva voltada não apenas para a invenção e conformação do espaço urbano, mas atuam também na projeção de corpos e práticas idealizadas. Neste sentido, ocorrem a idealização tanto da cidade quanto do povo da Cidade do Povo.

Se a cidade-projetada figurava nas justificativas do projeto como solução de problemáticas presentes na cidade-não-planejada, o que se estava propondo ao mesmo passo era um ideal de povo. Desta feita, um povo que, pedagogizado pelo espaço atuasse como coletividade/passividade desprovida dos

15 Disponível em: <http://bit.ly/2vowKfN>. Acesso em 12/09/2019.

16 Os números do jornal Varadouro podem ser acessados em: <http://bit.ly/37wd4og>.

17 Disponível em: <http://bit.ly/2GkHRIO>.

18 O *Master Plan* da Cidade do povo foi elaborado por uma equipe multidisciplinar ligada à empresa Terraurbanismo e, segundo dados disponíveis no próprio *Master Plan*, percorreu as diversas secretarias de estado para que estas incluíssem informações que deveriam nortear a montagem do projeto.

acidentes da história, da surpresa e contradição inerentes ao universo político da vida social em uma perspectiva muito próxima do que Bauman percebeu ao analisar o exemplo da construção de Brasília, capital do Brasil. segundo ele,

Para os experimentalistas mais interessados num trabalho bem feito do que nos efeitos sobre aqueles que seriam afetados por suas ações, Brasília foi um imenso laboratório com pródigo financiamento no qual vários ingredientes de lógica e estética podiam ser misturados em variadas proporções, observando-se então as reações de forma não adulterada e selecionando-se a composição mais agradável. Como sugeriam as pressuposições do estilo Le Corbusier de modernismo arquitetônico, podia-se desenhar em Brasília um espaço na medida do homem (ou, para ser mais exato, de tudo o que é mensurável no homem), portanto um espaço do qual a surpresa e o acidente fossem eliminados e ao qual não pudessem voltar.¹⁹

A eliminação da surpresa e do acidente subjaz nos enunciados difundidos pelas propagandas a respeito do que seria a Cidade do Povo. O plano radial desenhado em torno do Igarapé da Judia, definia (no papel) os usos de cada um dos espaços a serem construídos, mas projetava também os comportamentos dos futuros moradores. De modo semelhante ao que ocorrera no planalto Central no caso de Brasília, a Cidade do Povo seria construída com a pretensão de redimir os problemas ocasionados pelo acaso e pelo não planejamento em um espaço discursivamente elaborado como “vazio desértico e sem o fardo da história”, neste caso, localizado às margens do Judia.

No papel, sujeitos e espaços docilizados eram simultaneamente projetados como tarefa realizável pela técnica dos especialistas geridos pela administração (ironicamente) pública. O que se buscava então produzir era a existência de um tipo de vida abandonada pelo direito e cuja precariedade da existência legitima a submissão aos circuitos de poder identificados com o governante como única possibilidade de organização política uma vez que essa “vida nua”²⁰ seria incapaz de agir politicamente. Assim, o estado se apresenta como o gestor dessa massa homogênea e disforme cujo o significante povo seria a expressão.

Se na espacialização das plantas arquitetônicas a passividade torna-se o ideal, temos que o tipo de vida organizada na cidade-não-planejada, Rio Branco, figura no interior desses discursos como o contrário da vida ideal uma vez que ali, talvez, os sujeitos não estivessem obedecendo como esperado como também não se submeteram os novos moradores da Cidade do Povo como podemos inferir dos enunciados a seguir:

Técnicos da prefeitura conscientizam moradores e regularizam reformas e ampliações na Cidade do Povo²¹; Sem água a 5 dias, moradores da Cidade do povo fecham rodovia em Rio Branco²²; Líder comunitário denuncia que moradores da Cidade do Povo estão abandonados²³; Sem poder combater violência na Cidade do Povo, Governo abre licitação de terrenos para a construção de igrejas.²⁴

Esse e outros enunciados dão mostras de que existe uma enorme diferença entre a representação arquitetônica e política de gestão dos corpos através do ambiente e as práticas sociais experimentadas pelos sujeitos que constituem e dão significado a esses espaços. Isso não impede que novas proibições e interdições sejam lançadas para “corrigir problemas” não previstos no projeto. Nessa direção, poderemos

19 Bauman, *Globalização*, 1999, p. 51.

20 A esse respeito ver Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 1987; Foucault, *História da sexualidade*, 1988; Agamben, *Homo Sacer*, 2004.

21 Disponível em: <http://bit.ly/36nW96d>. Acesso em 16/09/2019.

22 Disponível em: <https://glo.bo/30Svltq>. Acesso em 16/09/2019.

23 Disponível em: <http://bit.ly/2sTSWxk>. Acesso 16/09/2019.

24 Disponível em: <http://bit.ly/2viyVBq>. Acesso em 16/09/2019.

concluir que, apesar das mudanças nas administrações municipais e estaduais, as estratégias pautadas na gestão espacial para a produção de corpos obedientes continua na ordem do dia.

É interessante registrar que as constantes edições e repetições dessas proibições demonstram também o quanto elas são ineficazes, posto que se funcionassem bastaria que fossem estabelecidas uma única vez. Dito de outro modo, esses enunciados difundem discursos que “exprimem mais um projeto ou um programa do que propriamente uma operação. Ora, é preciso lembrar que nunca um sistema disciplinar chegou a se realizar plenamente. Feito para triunfar sobre uma resistência, ele suscita imediatamente outra”.²⁵ A burla, as readequações, traduções, cooperações e desvios se fazem tão presentes quanto as interdições.²⁶

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte (MG): Editora da UFMG, 2004.
- ARENDT, Hannah. O que é política? Tradução de Reinaldo Guarany. 6. ed., Rio de Janeiro (RJ): Bertrand Brasil, 2016.
- BAUMAN, Zygmunt. Globalização: as consequências humanas. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro (RJ): Jorge Zahar Editor, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. Vida líquida. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo (SP): Brasiliense, 1987.
- FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13 ed., Rio de Janeiro (RJ): Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro (RJ): Edições Graal, 2004.
- HILL, Christopher. Os pobres e o povo na Inglaterra do século XVII. In: KRANTZ, Frederick (Org). A outra história. Tradução de R. Jungman. Rio de Janeiro (RJ): Jorge Zahar, 1990.
- PERROT, Michelle. Os excluídos da História: operários, mulheres, prisioneiros. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro (RJ): Paz e Terra, 1988.
- SANTOS, Armstrong da Silva. A “Cidade do Povo”: uma geografia dos corpos urbanos de Rio Branco – Acre. In: ALBUQUERQUE, M. Socorro Craveiro de; DREVES, Aleta Tereza (Orgs.). Estudos e pesquisas da Cultura corporal e comunicação na Amazônia. Curitiba (PR): Editora CRV, 2015.

ARMSTRONG DA SILVA SANTOS
Mestre em Letras, Linguagem e Identidade (UFAC, 2014)
Professor da Universidade Federal do Acre
Centro de Filosofia e Ciências Humanas

25 Perrot, Os excluídos da História, 1988, p. 55.

26 Santos, A “Cidade do Povo”, 2015, p. 166.

COOFICIALIZAÇÃO DE LÍNGUAS

Por diversas maneiras de significar a língua – logo, também, de significar e interpretar verbetes –, temos, como objeto da análise proposta para este dicionário, o verbe *cooficialização de línguas*. É preciso marcar o uso da expressão adjetiva ‘de línguas’, justamente porque compreendemos que apenas a palavra *cooficialização* não daria conta do que propomos, considerando que tornar algo oficial junto a outro que já goza de tal *status*, poderia se dar a qualquer símbolo, instância ou ação de algo que se refere à nação – como, por exemplo, em caso hipotético: uma bandeira, já oficial, poderia ter outra tornada oficial, a seu lado, em uma relação de coexistência. Desta forma, delimitamos, aqui, a análise em sentido *stricto* ao verbe *cooficialização de línguas* e não à *cooficialização*, em seu sentido amplo.

A *cooficialização de línguas* pode ser interpretada como uma nova via para o reconhecimento do direito à língua em território brasileiro, enquanto tecnologia social que coloca em evidência o multilinguismo nesse país. Um conceito dado, pela perspectiva teórica de Gilvan Oliveira, entende que “*Cooficializar* uma língua, por sua vez, significa que ela se torna oficial ao lado de outra língua que já goza do estatuto de oficialidade, como é o caso da Língua Portuguesa no Brasil”.¹

Esse procedimento de *cooficializar* uma língua no Brasil, se dá em âmbito municipal, apenas ressalva-se a exceção que se aplica a Língua Brasileira de Sinais, que foi institucionalizada por legislação federal.

Nessa análise, se pretende um conceito outro de *cooficializar* uma língua, compreendendo, para tanto, como o sujeito se significa nesse lugar e quais (efeitos de) sentidos resultam desse acontecimento, a partir de uma análise discursiva dos sentidos desse verbe. Assim, já deslocamos sentidos ao entender que *cooficializar* uma língua não é colocá-la “sub”, “ao lado de...”, é co-. Este estudo propõe outra compreensão diferente da perspectiva referencial de Gilvan, que indica que o prefixo co- significa em si mesmo “ao lado de”. Isso a própria letra da lei indica, isso é o evidente, mas o efeito de sentido pode ser outro e é isso que se pretende refletir nesse trabalho. *Cooficializar* não é simplesmente coexistir ao mesmo tempo.

Pelo movimento da história, percebemos que algumas legislações foram homologadas, publicadas e que estão vigentes no Brasil, nessa contemporaneidade, ou seja, no século XXI, entre os anos de 2002 a 2015. Leis essas, que tratam sobre a *cooficialização de línguas* outras e que deram, de certa maneira, início a utilização desse verbe em análise. Dentre as legislações, as escolhidas para a análise, temos: a Lei n. 145 de 11 de dezembro de 2002 (que trata da *cooficialização das línguas Nheengatu, Baniwa e Tukano de São Gabriel da Cachoeira/AM*), a Lei n. 211 de 04 de dezembro de 2014 (que trata da *cooficialização das línguas Wapichana e Macuxi no município do Bonfim/RR*) e a Lei n. 510 de 27 de junho de 2008 (que trata da *cooficialização da Língua Pomerana no município de Laranja da Terra/ES*). Nessa análise, elas já são compreendidas enquanto gestos de interpretação, que é ideológico. Essa interpretação que é evidente e o efeito de sentido de que dela resulta é o interesse da análise discursiva que fazemos, uma vez que essas leis constituem e especificam uma materialidade, o que significa que há uma ideologia ali materializada. Sobre a evidência no interpretar, para esclarecimento, é bom observar o que diz Orlandi, ao explicar que “nesse movimento da interpretação o sentido aparece-nos como evidência, como se ele estivesse já sem-

¹ Oliveira, A *cooficialização de línguas em nível municipal no Brasil*, 2015, p. 27.

pre lá. Interpreta-se e ao mesmo tempo nega-se a interpretação, colocando-a no grau zero. Naturaliza-se o que é produzido na relação do histórico e do simbólico”.²

Ainda é válido ressaltar, que quanto mais línguas existirem, mais difícil será garantir o que a cooficialização propõe, o *direito à língua*. Sobre isso, Oliveira ensina que excluir os falantes de outras línguas que não o português de amplos aspectos da vida pública, por falarem outras línguas, foi um movimento constante para excluí-los da cidadania.³

Nesse sentido, Morello destaca que a política de cooficialização de línguas instala procedimentos jurídicos inovadores que encontram forte repercussão social e rápida aplicação em contexto de línguas diferentes.⁴

Além do mais, é interessante lembrar, ao que concerne à preservação da identidade linguística, por meio das políticas de cooficialização, o que diz o Artigo 1º, 1, da Declaração Sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas, aprovada pela resolução 47/135 da Assembleia Geral da ONU, de 18 de dezembro de 1992, ao garantir que: “os Estados protegerão a existência e a identidade nacional ou étnica, cultural religiosa e linguística das minorias dentro de seus respectivos territórios e fomentarão condições para a promoção de identidade”.

Portanto, percebe-se que as políticas linguísticas no Brasil, no que se refere à cooficialização, se constituem a partir do momento em que a língua passa a ter um direito (pelo menos em efeito de sentido), positivado, existente em normas (externas e internas) que, de certa forma, obrigam a sua promoção, proteção e preservação. Isso, esse gesto, cria um caráter administrativo no tratamento das línguas/linguagens. Essas garantias são processos políticos que consideram em suas decisões os fatores: culturais, históricos, sociais e as relações de poder. Afinal, todas as decisões tomadas são, em si, políticas e ideológicas. Pelo viés dos estudos em Análise de Discurso, de linha francesa, Orlandi, em “Confronto pela linguagem”, afirma que:

falar é, em si, uma prática política. No sentido largo do político, que assim considera as relações históricas e sociais do *poder*. Paralelamente a essa presença geral do político na linguagem, podemos falar de algo mais circunstanciado e, de certa forma, “administrativo”: a política da linguagem ou política linguística.⁵

No Brasil, esse ato administrativo nos procedimentos de cooficialização de línguas se dá, comumente, por meio de normas municipais (decretos), que compõem o planejamento linguístico. Segundo Oliveira, esse caráter mais municipal nos processos de cooficialização no Brasil se constitui pelo entendimento de que não há línguas (de minorias) com número de falantes elevado, com ocupação territorial em área tal e com força política suficiente para garantir uma oficialização em nível federal e nem estadual.⁶ O autor ainda explica por que a melhor maneira de tratar os procedimentos de cooficialização é pela ação municipal, ao expor que:

a oficialização de uma ou mais línguas em nível municipal (conforme a situação socio-linguística), através da ação das Câmaras Municipais de Vereadores, é o caminho mais direto, e sobre o qual temos mais experiência internacional acumulada, no sentido de sabermos dos efeitos benéficos obtidos como desdobramentos.⁷

Assim, é observável que o quadro da política linguística no Brasil, no sentido de se criar leis cooficializadoras de língua(s), vem tomando força nas últimas décadas e que por meio dos processos de

2 Orlandi, Análise de discurso, 2015, p. 43.

3 Oliveira, A cooficialização de línguas em nível municipal no Brasil, 2015, p. 27.

4 Morello, A Política de cooficialização de línguas no Brasil, 2015.

5 Orlandi, Confronto pela linguagem, 1988, p. 7.

6 Oliveira, A cooficialização de línguas em nível municipal no Brasil, 2015.

7 Oliveira, A cooficialização de línguas em nível municipal no Brasil, 2015, p. 28.

cooficialização de línguas, especialmente no âmbito municipal tem-se buscado respaldar e garantir o *direito à língua* às minorias linguísticas que compõem a sociedade brasileira. Além de ter como uma de suas finalidades, garantir um melhor planejamento linguístico em nível nacional, que garantam a defesa aos aspectos culturais, históricos, sociais e as relações de poder expressos pela língua/linguagem.

Essa análise traz reflexões outras, a partir dessas legislações supracitadas, ao verbete cooficialização de línguas, justamente porque nesses textos, que são injuntivos, que normatizam o dizer e que por seu caráter legal, traz, de certa maneira, o deslocamento que se faz do enunciado “língua não oficial”, para “língua cooficial”, em outro sentido, ressignificado em relação ao de “língua oficial”. É justamente nos textos de legislações como estas, municipais, que o verbete cooficialização de línguas se materializa e, desta forma, elas retratam um acontecimento que se transfigura em político, que vai além do que pode ser intencionado pelos falantes de línguas outras. Esse acontecimento se caracteriza na passagem discursiva pela diferença entre os dois enunciados, o de língua não oficial, para o de língua cooficial, num outro sentido ao de oficial – como já dito.

Percebemos, da mesma forma, uma hierarquia já estabelecida entre o verbete (língua) oficial e o verbete (língua) cooficial. Hierarquia que se marca pelas esferas e posições que são ocupadas pelos sujeitos falantes de tais línguas. Essa hierarquia se dá na tensão de uma relação de poder, em cooficializar, ou não, uma língua, ou em deixar, ou não, de cooficializar certa língua.

Nessa relação tensa, de poder, entre cooficializar, ou não, uma língua, compreendemos que o poder não é absoluto, e que encontra seu limite na resistência dos sujeitos, falantes das línguas de minorias, que é determinante na decisão de decretar a lei. Resistência, mesma, que pode existir por parte dos não falantes de línguas minoritárias, os que falam a tida como língua oficial (Língua Portuguesa), caso desejem se opor a norma positivada em favor de outros, não falantes da língua oficial. Como diz Lagazzi: “configurou-se a coerção do poder que se quer absoluto, mas que encontra, na resistência do sujeito (-de-direito), o seu limite”.⁸ Então, é em meio a essa tensão que se constitui tal instrumento normativo que legisla em prol da cooficialização dessas línguas de minorias, como, de igual modo, nas outras – sejam anteriores ou posteriores.

Aqui se propõe acompanhar a forma como Lagazzi compreende o político, enquanto funcionamento, ao pensá-lo pelo viés discursivo, especificamente nos espaços de relações de força e poder presentes nos processos de institucionalização das cooficializações de línguas, enquanto instrumentos de coerção.⁹ A autora ao ler Courtine, conclui que “o político é um espaço de relações que necessariamente se constituem enquanto poder, o que não significa reduzi-lo ao exercício do poder na análise da dominação política”¹⁰. Por essa perspectiva apresentada sobre o político ela aduz que:

a negação do político é a busca da impossibilidade de relação, do que tenta imobilizar produzindo o efeito do vazio em que o “individualismo se renova e se desenvolve”. O que não significa que o individualismo não seja uma posição política, que nega o espaço de relações entre posições sujeitos.¹¹

O político é o jogo, e está presente em todas as relações humanas, inclusive nas que tentam negá-lo. Até a negação faz parte do político. Pelas reflexões realizadas até o momento, pode-se alcançar o entendimento do político e das diferentes posições políticas, em distintas relações, que dispõe diferentes lugares para o político, na institucionalização de línguas cooficiais. Por um lado, o gesto de resistência das minorias linguísticas, que se apaga quando o Estado cooficializa suas respectivas línguas, por outro lado,

8 Lagazzi-Rodrigues, O juridismo marcando as palavras, 1987, p. 2.

9 Lagazzi-Rodrigues, A discussão do sujeito no movimento do discurso, 1998.

10 Lagazzi-Rodrigues, A discussão do sujeito no movimento do discurso, 1998, p. 33.

11 Lagazzi-Rodrigues, A discussão do sujeito no movimento do discurso, 1998, p. 33.

o Poder legislativo, que nesse interstício tenta amenizar a tensão existente no ato de cooficializar, ou não, uma língua, de igualar, ou não, uma língua de minoria à Língua Portuguesa, nesse *status* de oficialidade.

Pela análise desenvolvida até esse momento, pode-se pensar em discutir o político e as diferentes posições políticas nessa relação de cooficialização, que organizou diferentes lugares para o político. É muito interessante refletir, nesse sentido, que se colocar em prol de uma individualidade também é um gesto do político.

Esse individualismo que os falantes de línguas outras buscam (no sentido de pertencer a um grupo, a uma cultura, a um meio específico – como possuindo uma identidade linguística própria) é materializado nas legislações, porém, esse gesto, que é político, tira esses falantes desse individualismo e os coloca (pelo menos por efeito de sentido) em uma posição de igualdade (também por eles almejada). Igualdade porque funciona na ilusão de estarem se individualizando enquanto falantes de línguas de minorias reconhecidas, após a cooficialização, porém esse gesto institucionaliza essa língua e os faz iguais a outros em direitos e deveres. Ou seja, essa igualdade não é alcançada por um termo como cooficial, que nada mais é que parte do jogo político. Essa “igualdade” é efeito do ideológico no político, por essa formação discursiva dada, que se diz em favor dos direitos humanos, da igualdade, da prevenção e promoção dos direitos das minorias linguísticas.

Basta observar que diferentemente das legislações de minorias raciais e de gêneros, as legislações que tratam das línguas de minorias trazem apenas injunções e direitos, mas não dispõem sobre as sanções para quem não as cumpre, ou seja, não há instrumento jurídico penal, não existe penalidade para quem comete o que na sociolinguística chamam de “preconceito linguístico”. Diferentemente de como ocorre ao se cometer um preconceito racial ou um preconceito de gênero, por já possuírem legislações penais específicas que tipificam e condenam essas práticas. Isso significa que não há essa posição de igualdade em direitos e muito menos a possibilidade de se individualizar através da norma, o que funciona ideologicamente, nessas relações, é o político, em um jogo de interesses.

Foi possível, assim, compreender que discursivamente o conceito de cooficializar não pode ser tomado apenas no sentido linguístico de “ao lado de”, como define Gilvan, já que cooficializar, que é um gesto político-jurídico, significa como resultado de uma análise de Formações Discursivas. Cooficializar pode ter diferentes sentidos em funcionamento em diferentes Formações Discursivas. Não é apenas colocar uma língua “ao lado de” outra, é um gesto do político, na história, que silencia a resistência, que apaga, que determina, que engendra sentidos outros.

Esse discurso de cooficialização se forja justamente nos discursos sobre a diversidade linguística, plurilinguismo, e acaba por colocar em evidência a ambiguidade do sujeito, pela ideologia jurídica, ao instituir uma norma para uma língua tida como oficial e outras normas para línguas tidas como cooficiais. Com esse gesto (de cooficialização) o Estado se diz compreender a diversidade das minorias linguísticas, mas o que faz é silenciar a resistência.

Observou-se, ainda, por esse acontecimento, ao procedermos com a análise do verbete cooficialização de línguas, que as relações de força e poder se dão intrinsecamente, entre todos os sujeitos envolvidos, no ato de legislar sobre as línguas. Relações que são fortemente marcadas em comando e obediência.

Nessa conjuntura é perceptível que algumas línguas são ressaltadas e outras apagadas nas leis de cooficialização, mesmo gesto que ocorre na Constituição Federal de 1988, ao estabelecer a Língua Portuguesa como oficial. Nisso, percebeu-se que a presença de todas essas línguas (oficial e cooficiais) em normas, pela materialidade discursiva, constitui discursivamente o que se diz (e dirá) sobre o *direito à língua*.

REFERÊNCIAS

LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy Maria. O juridismo marcando as palavras: uma análise do discurso cotidiano. Campinas (SP): Unicamp/IEL, 1987 [Dissertação de Mestrado].

- LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy Maria. A discussão do sujeito no movimento do discurso. Campinas (SP): Unicamp/IEL, 1998 [Tese de Doutorado].
- MORELLO, Rosângela. A Política de Cooficialização de Línguas no Brasil. *In*: MORELLO, Rosângela (Org.). Leis e línguas no Brasil: O processo de cooficialização e suas potencialidades. Florianópolis (SC): Nova Letra Gráfica e Editora/IPOL, 2015.
- OLIVEIRA, Gilvan Müller de. A cooficialização de línguas em nível municipal no Brasil: direitos linguísticos, inclusão e cidadania. *In*: MORELLO, Rosângela (Org.). Leis e línguas no Brasil: O processo de cooficialização e suas potencialidades. Florianópolis (SC): Nova Letra Gráfica e Editora/IPOL, 2015.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. Confronto pela linguagem. *In*: ORLANDI, E. P. (org.). Política Linguística na América Latina. Campinas (SP): Pontes Editores, 1988.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. Análise de discurso: princípios e procedimentos. 12. ed., Campinas (SP): Pontes Editores, 2015.

CARLOS BARROSO DE OLIVEIRA JÚNIOR
Mestre em Letras (UNIR, 2018)
Servidor público da Universidade Federal de Rondônia
Departamento Acadêmico de Ciências Sociais e Ambientais

CORRERIAS

De acordo com o dicionário Houaiss da língua portuguesa, o termo “correria” se define como ato, processo ou efeito de correr; grande pressa; corre-corre; tumulto, briga; fuga de algo.¹ Neste texto, queremos problematizar o uso do termo “correrias” no contexto histórico a partir do século XIX, quando Kaxinawá, Manchineri, Katukina, Apurinã e vários outros povos tiveram que enfrentar a invasão de seus territórios, invasões estas decorrentes de movimentos geopolíticos do avanço do capital industrial internacional na secularmente narrada e assim denominada, região amazônica. Eventos que também ficaram conhecidos como períodos de exploração da borracha, realizada nas florestas das fronteiras entre Brasil, Peru e Bolívia, em uma região que posteriormente viria a ser chamada pelo governo brasileiro de Território do Acre.

Nosso argumento central nesta problemática é que o termo “correrias”, usado para descrever um determinado momento histórico, entra para uma trilha de significantes que produzem um efeito de sentido “silenciador” de ações violentas, genocidas e etnocidas, já que o ato de correr não carrega em si valor semântico de violência explícita. Correr ou fugir não denota assassinatos e invasões de forma explícita e, em certa medida, anula de nosso imaginário e memória a percepção de crimes ou de ações violentas e criminosas. Logo, o sentido das chamadas “correrias” parece se aproximar do sentido produzido pela narrativa de “descobrimento” das Américas”, termo etnocêntrico e colonizador, bem como o termo “guerras justas”, forjado também na Europa e atualizado no Brasil colonial para designar (e assim justificar) as guerras aos povos ameríndios que resistissem à invasão de suas terras.

Partimos do pressuposto de que não há neutralidade no uso cotidiano dos signos e que estamos comprometidos com os sentidos, seus efeitos e seu uso político.² Entendemos que as narrativas históricas são produtoras de significantes, isto é, servem ao discurso e ao poder, na contínua manutenção e na “fabricação” de corpos necessários à construção e ao funcionamento de uma sociedade capitalista e industrial.³ Nesse sentido, a dominação política dos espaços e dos corpos se estendeu também, aos seringais implementados nas florestas desta região a partir do século XIX.

Dessa forma, a palavra “correrias” se soma ao repertório mais amplo de um discurso colonizador, que produz um efeito de sentido que naturaliza a violência enfrentada por determinados grupos humanos, os quais ainda hoje habitam uma região marcada por sucessivas invasões ao longo dos séculos.

Esse discurso colonizador, há muito tempo, conta com um imaginário social construído historicamente, que legitima violência em nome de uma certa noção de ordem, progresso e promessa de um “desenvolvimento” civilizatório, estes inevitáveis e urgentes para as narrativas dos Estados nacionais ainda nos dias de hoje, o pleno exercício do poder que como nos aponta Foucault não se exerce apenas de forma repressora, mas opera também no sentido de forma produtiva e positiva na construção de realidades e produção de sujeitos inseridos em seu discurso, assim legitimam-se ações e práticas que passam à história dos eventos como algo “natural” ou “inevitável”.

É preciso que façamos um enfrentamento das palavras e seus usos, dos signos e das representações criadas a partir dos significantes, pois é através da linguagem, do discurso e de narrativas históricas que se

1 Houaiss; Villar, Minidicionário Houaiss da língua portuguesa, 2004, p. 195.

2 Orlandi, Análise de discurso, 2013, p. 9.

3 Foucault, Microfísica do poder, 2011.

(re)produzem sentidos no nosso imaginário: nomes, gentes e lugares, como se estes possuíssem alguma essência *a priori*, a partir das palavras e conceitos neles anunciados.

As chamadas “correrias” são parte fundante de um reordenamento violento da organização social e cultural de milhares de pessoas na região em que ocorreram, o que implica dizermos que as relações com a terra, os rios e os territórios, como categoria de espaço, foram redefinidos de forma genocida e etnocida. Assim, o termo “correrias” surge como um elemento que se insere em um amplo léxico de conceitos amazonialistas construídos historicamente e, por isso, portadores de um discurso colonialista:

Amazonialismo inventado como parte do projeto colonial moderno, que difundiu a noção de vazio para sonhar cartografias e inventar regiões essencializadas, a exemplo de África, Oriente, Ocidente, América, América Latina, Brasil, Amazônia. A essencialização de identidades, lugares, regiões, pessoas se constituem como parte da produção de sentidos únicos, abstratos e a-históricos enquanto mecanismos de consolidação das formas de poder, mercado, desenvolvimento, progresso, modernidade e todas as suas variações e desdobramentos: história universal, arte universal, direitos universais, igualdade universal.⁴

A narrativa histórica de uma “amazônia” como lugar vazio demograficamente já era parte deste imaginário no século XIX, de modo que as “correrias” fazem parte de um repertório que legitima tal narrativa. Quando nos referimos às narrativas, queremos dizer que elas são parte de um contexto histórico e político no qual a região de fronteira entre os três países – Brasil, Peru e Bolívia – entra na “órbita” dos interesses de uma nova etapa do capital internacional da segunda metade do século XIX, com um crescente interesse da indústria inglesa e estadunidense por matéria-prima para seus negócios e para a produção, a partir do látex (borracha), de produtos indispensáveis, principalmente, à indústria automobilística e à indústria bélica.

Tais condições geopolíticas criaram o contexto em que se pôde novamente avançar com o discurso colonialista, para justificar a invasão de “novos” territórios em busca de matéria-prima e, com isso, perpetrarem-se ações genocidas contra as gentes e os lugares. Mas como sustentar e simplesmente reduzir à palavra “correrias” eventos como os descritos abaixo por Jorge Lemes Ferreira Ibã Kaxinawá?

Nesse tempo, quando meu pai começou a trabalhar, ele me contava história que ele vivia muito preocupado devido às correrias. Tanto caucheiro peruano como patrão cariú maltratavam muitos os índios: matavam, invadiam, tratavam índio que nem bicho da mata. Peruano atacava, matava gente e tocava fogo no kapixawa. Jogavam meninos pequenos para o alto e aparavam em ponta de faca. Finada minha avó contava isso pra mim. Matavam os homem todos e amarravam as mulheres para levar [...] Quando iam embora deixavam pra trás uma grande quantidade de índio morto, de bala e furado de faca.⁵

O relato Kaxinawá não se difere muito do que também contam os Jaminawa, Apurinã, Manchineri em seus depoimentos sobre o período. A palavra “correrias” também aparece no depoimento de Ibã Kaxinawá como uma síntese de ações genocidas e etnocidas, uma vez que os sobreviventes tiveram seu modo de vida totalmente alterado, sua organização social e relação com a vida na terra jamais se reestabeleceria após a invasão dos caucheiros peruanos e seringueiros brasileiros. De acordo com Terri Aquino, as “correrias” aconteciam pelo menos de duas maneiras:

Os Kaxinawa do Rio Jordão distinguem dois tipos de “correrias” organizadas pelos proprietários de seringais: a - aquelas que visavam exclusivamente o extermínio dos grupos

4 Albuquerque, Amazonialismo, 2017, p. 78-79.

5 Kaxinawá, Índios no Acre, 2002, p. 97-98.

índigenas e, b - aquelas que visavam incorporá-los como força de trabalho nos seringais da região.⁶

É importante ressaltar que Terri Aquino, no final dos anos de 1970, assinalava o termo entre aspas, indicando já um enfrentamento dessa palavra perante o que, na prática, ela significava, isto é, verdadeiras “milícias” armadas, assassinatos, saques e escravidão em plena era do chamado “mundo moderno”, que no século XIX cunhou entre outros o termo “Belle Époque”, repetido e assimilado entre os “silêncios” históricos de violência em nome de uma noção de progresso, o que entendemos aqui como um símbolo da circulação do discurso de poder.

O significante “correrias” foi internalizado mesmo na perspectiva daqueles que foram alvos centrais de violência histórica, dada a força da construção dessa narrativa no discurso colonialista ao longo do tempo, inserindo-se como parte de uma memória histórica, em particular, nas regiões centrais de extração de látex das seringueiras e do caucho. Além disso, o termo carrega um efeito de sentido que apaga, em grande medida, a complexidade desses eventos.

No entanto, muitos dos ataques dos chamados “mateiros” (homens armados em missões de extermínio) não saíam impunes e contavam com frequentes reações por parte dos diversos grupos de língua Pano e Aruak, afinal, estes não simplesmente corriam ou fugiam, mas também lutavam para sobreviver ao genocídio e à escravidão impostos pelo empreendimento dos chamados seringais que atraíam cada vez mais peruanos e brasileiros, em especial, para as regiões dos rios Purús e Juruá, do Alto-Ucayali e do Alto-Madre de Díos, entre os anos de 1877 e 1920.⁷ Mesmo aqueles que conseguiam sobreviver às expulsões e aos ataques genocidas, eventualmente, reencontravam, em seus deslocamentos pela floresta ou pelos rios, alguma outra colocação de seringueiros ou caucheiros, momento em que os conflitos, frequentemente, voltavam a ocorrer.

O seringueiro normalmente morava com a família em lugar afastado, podendo chegar a três ou quatro dias de caminhada a distância entre sua colocação e o centro de colheita da borracha produzida, que era o barracão do seringalista. Sozinho, apenas contando com a família a sua volta. Esta condição de isolamento tornava-o foco de curiosidade de ações indígenas, que aproveitando a sua ausência por motivo do trabalho, onde deveria percorrer vários quilômetros, seus pertences, farinha, conservas, ferramentas, roupas e outros objetos de casa eram roubados e frequentemente a casa incendiada. Às vezes era estabelecido contato visual próximo, onde o seringueiro disparava sua espingarda, por outra o seringueiro era emboscado podendo ser ferido ou morto pelos índios.⁸

Rodriguez também aponta que dentre vários grupos, os Kaxinawá eram os mais numerosos e que durante algum tempo conseguiram isolar-se de contato direto com caucheiros e seringueiros em regiões de floresta longe dos rios navegados pelos comerciantes,⁹ mas que em busca de ferramentas para suas roças e outros plantios, alguns também mantiveram aproximação das áreas invadidas, as quais se transformariam em seguida nos chamados seringais.

É importante ressaltar estes eventos para que possamos entender melhor como as “correrias” representaram um momento crítico de alteração da dinâmica e da organização da vida de milhares de homens e mulheres na região. Nesse sentido, as “correrias” representaram a arbitrariedade da implementação de um modelo de economia totalmente distinto do que existia até então. Uma mudança etnocida de paradigma que separou (separa) sociedade de natureza em conflito com outro paradigma já existente em que sociedade, em larga medida, é natureza, já que a relação, por exemplo, dos Kaxinawá com a terra, rios, árvores, plantas e os demais seres vivos nas florestas, não previa a transformação de tudo e de

6 Aquino, Kaxinawá, 1977, p. 48.

7 Aquino, Kaxinawá, 1977, p. 38.

8 Rodriguez, Correrias, 2016, p. 47.

9 Rodriguez, Correrias, 2016, p. 46.

todos em propriedade, produto ou mercadoria. Uma realidade que se impôs com o chamado “tempo das correrias” e que os povos de língua Pano (Kaxinawá, Katukina, Jaminawa, Poyanawa, Nukini, Shanenawa, Yawanawa, Arara, Nawa, Kontanawa) e os de língua Aruak (Kulima, Arawa, Ashaninka, Apurinã e Mãxineri) tiveram que enfrentar.¹⁰

Além da violência da invasão de terras, muitos também sucumbiram a doenças que surgiram com o contato com os invasores (mateiros, caucheiros peruanos e seringueiros brasileiros). Apesar disso, passados muitos anos, esses povos lutam até hoje pelo direito originário à terra previsto na legislação constitucional brasileira de 1988.

Acreditamos que o significante “correrias” silencia a própria história, impedindo-nos de entender a gravidade da ruptura ocorrida com o avanço dos Estados-Nação sobre os territórios nas florestas. A narrativa das “correrias” ou de um “tempo das correrias” silencia o que consideramos um verdadeiro “holocausto” ameríndio (voltaremos a esse termo mais adiante no texto). Igualmente, impede-nos de entender melhor a participação política e social de determinados sujeitos e seus territórios ao longo do tempo, na construção do que hoje corresponde ao Estado do Acre e também ao próprio Brasil, que implementou na região a configuração espacial estatal com suas linhas imaginárias de fronteiras e leis, impondo assim seu “regime de verdade”¹¹ sobre esses povos, um regime imposto, já que está intrinsecamente atrelado à interesses políticos e econômicos específicos e que marcam gentes e lugares a partir de suas narrativas e pontos de vista de forma violenta e arbitrária.

Acerca da palavra “holocausto” e seus possíveis efeitos de sentido, propomos aqui uma breve análise de narrativas históricas oficiais. O efeito de sentido presente nas palavras tem desdobramentos ao longo do tempo na forma como (re)produzimos a realidade em nossa volta. Um exemplo disso pode ser percebido quando comparamos a forma como determinadas narrativas históricas são lembradas oficialmente de forma diversa, mesmo quando essas narram os mesmos eventos.

No Estado do Acre, a narrativa de uma “Revolução Acreana” do início do século XX ganha outros contornos e sentidos quando visitamos na Bolívia a cidade de Cobija, na fronteira com a cidade acreana de Brasiléia, onde é possível visitar o monumento das “Três Cabeças”, que narra o mesmo evento histórico como “Guerra del Acre”, ou ainda, conforme está registrado em uma placa junto ao monumento, como “El Holocausto de la Guerra del Acre”, em referência à derrota boliviana para o Brasil.¹² Trata-se de uma leitura bem diferente da chamada “Revolução Acreana”, o que implica dizer que as palavras são utilizadas em um discurso que as conforma de acordo com o contexto enfrentado por determinados sujeitos históricos, os quais, por sua vez, tecem suas narrativas a partir de seu imaginário (vitoriosos ou perdedores de uma guerra), perspectiva ou condição de inserção e participação na história.

Nesse sentido, a narrativa das “correrias” serve àqueles que “venceram” em nome do progresso e do desenvolvimento do “mundo moderno”, que avançou invadindo terras e assassinando gentes; mas quase nada diz sobre estes sujeitos e os lugares. Na comparação entre as narrativas históricas da cidade de Cobija e as do Estado do Acre, a versão brasileira de “fundação” de um pedaço de Brasil nessa região é muito mais silenciadora, já que a Bolívia reconhece em seu discurso oficial o acontecimento de um “holocausto” ou “guerra” em que sujeitos, mesmo estereotipados e reduzidos, ainda merecem algum destaque, como o da estátua do “índio seringueiro” Bruno Racua, considerado herói boliviano no evento histórico.¹³

Recorremos a este exemplo com o intuito de observar como a maneira pela qual as narrativas são construídas pode estabelecer distintas relações com a memória histórica, o que produz diferentes efeitos

10 Rodríguez, *Correrias*, 2016, p. 40.

11 Foucault, *Microfísica do poder*, 2011.

12 Messina; Souza; Silva, *Narrativas contenciosas em cidades amazônicas na fronteira Brasil-Bolívia*, 2017, p. 132.

13 Messina; Souza; Silva, *Narrativas contenciosas em cidades amazônicas na fronteira Brasil-Bolívia*, 2017, p. 133.

também no tempo presente (Revolução/Guerra/Holocausto na região do Rio Acre). O termo “correrias” entra nesse “jogo” com o objetivo de conformar uma narrativa histórica percebida como inevitável (progresso), ao mesmo tempo em que “silencia” a complexidade da forma como o poder circulou com a violência dos confrontos, fugas, mortes, reações, negociações e mesmo a “submissão” a uma “nova” economia que se instaurou na região com as invasões de territórios em busca de matéria-prima para a indústria.

Portanto, faz-se importante um enfrentamento crítico na trilha do repertório de significantes históricos que naturalizam a arbitrariedade das narrativas oficiais, as quais dificultam no presente o pensamento crítico e, conseqüentemente, uma mais ampla ação política no tecido social. Não podemos temer um enfrentamento das narrativas históricas que preenchem nosso imaginário com conceitos, palavras e “verdades” prontas para serem reproduzidas. Acreditamos que, para além da crítica e desconstrução desse imaginário, devemos abrir espaço para novas narrativas e possibilidades, “questionar a vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante”,¹⁴ em especial, aquele que consideramos, senão o principal, um dos mais soberanos: “Amazônia”, com a letra “A” inicial maiúscula de um “abecedário amazonalista”, a partir do qual se desdobra todo um repertório colonialista, entre eles, as chamadas “correrias”.

O aumento de ataques aos povos ameríndios no início do século XXI com a implementação de projetos desenvolvimentistas por governos do Brasil ditos progressistas, mas que repetiram o *modus operandi* da ditadura civil-militar; a ascensão de um governo antidemocrático contraditoriamente eleito pelo voto no ano de 2018; o aumento recorde das queimadas nas florestas no país em agosto e setembro de 2019; e o desmantelamento acelerado de toda a legislação conquistada com muita luta e sangue dos povos ameríndios originários ao longo dos anos, trazem de volta ao centro do debate político no país e no mundo, o significante “amazônia”, que, para os povos originários deste continente, assim como o termo “correrias”, não passam de amazonialismos, vazios de sentido em suas lutas já seculares.

O enfrentamento crítico das palavras é uma luta política e, por essa razão, finalizamos este texto com uma citação da obra de Gersem Baniwa, que nos fala dessa luta:

Na longa e milenar jornada cósmica dos povos ameríndios originários, os tempos obscuros fazem parte de uma etapa a ser enfrentada e superada. Não casual, diante das incertezas, ameaças, caos e terrorismo do atual governo, o segmento indígena é o que mais vem resistindo e mostrando força e consciência que não se entregará, não se curvará e nem mesmo sucumbirá, na certeza de que tempos melhores virão, não por mãos de heróis políticos ou partidários, mas por suas mãos sábias, calejadas e coletivas de muita luta, como aliás, sempre foi, em todo o processo de colonização.¹⁵

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Gerson. Amazonialismo. In: ALBUQUERQUE, Gerson; SARRAF-PACHECO, Agenor (Orgs.). Uwa'kürü – Dicionário Analítico. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016, p. 73-96.
- AQUINO, Terri Valle de. Kaxinawá: de seringueiro caboclo a peão acreano. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Brasília (DF): UNB/PPGA, 1977.
- BANIWA, Gersem. Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos. Rio de Janeiro (RJ): Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced) – Museu Nacional – UFRJ/ Mórula Editorial, 2019.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Tradução de Roberto Machado. 29. ed., Rio de Janeiro (RJ): Edições Graal, 2011.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 21. ed., São Paulo (SP): Edições Loyola, 2011.

¹⁴ Foucault, A ordem do discurso, 2011, p. 51.

¹⁵ Baniwa, Educação escolar indígena no século XXI, 2019, p. 253.

- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. Minidicionário Houaiss da língua portuguesa. 2. ed., revista e aumentada. Rio de Janeiro (RJ): Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia/Objetiva, 2004.
- KAXINAWÁ, Joaquim Paulo Maná [*et al.*]. Índios no Acre: história e organização. 2. ed., Rio Branco (AC): Comissão Pró-Índio do Acre, 2002.
- MESSINA, Marcello; SOUZA, Jairo de Araújo; SILVA, Francisco Bento da. Narrativas contenciosas em cidades amazônicas na fronteira Brasil-Bolívia: memórias e ressentimentos que se tornam gloriosos. In: Bitácora Arquitectura, México, n. 36, 2017, p. 130-137.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. Análise de discurso: princípios e procedimentos. 11. ed., Campinas (SP): Pontes Editores, 2013.
- RODRIGUEZ, Ernesto Martinez. Correrias: índios, caucheiros e seringueiros (Acre 1942/1983). Dissertação (Mestrado em História). Manaus (AM): UFAM/PPGH, 2016.

JAIRO DE ARAÚJO SOUZA
Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016)
Professor da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes

CURRÍCULOS EM DEVIR

Acompanhando a historiografia do campo do currículo podemos observar que têm sido produzidas diferentes e divergentes teorias ao que se concebe por currículo. Essas teorias foram/são orientadas no percurso pelas variações do que se tem compreendido por ciência, principalmente se nos voltarmos para o escrutínio da modernidade. Em larga dimensão, a compreensão de teoria que orienta os organizadores e implementadores de currículo, ainda está imbricada à noção realista e representacional em que circunda a ideia de descobrimento de algo pré-existente a ela, presente na “realidade” social e humana, demonstrando uma coincidência entre o que há nessa “realidade” e a “teoria”. Nessa linguagem produzida, denominada teoria, perpassa a “certeza” de que essa produção representa a verdade mais próxima do fenômeno investigado, aproximando-se dos efeitos do espelho sobre essa realidade descoberta. Dessa perspectiva, “a teoria é uma representação, uma imagem, um reflexo, um signo de uma realidade que – cronologicamente, ontologicamente – a precede”.¹

Nesse círculo de compreensão, o currículo seria alguma coisa naturalizada, pré-existente, que ao ser descoberto, seria descrito e explicado por uma teoria, amplamente correlacionada com esse achado. Exposto a sua “essência” e funcionalidade, vigora tacitamente como algo dado, que ao longo dos tempos naturalmente funcionou, orientando os acontecimentos da educação escolarizada. Exemplos clássicos dessa perspectiva e que ajudaram a construir a cultura da formação de professores no Brasil e as políticas públicas de currículo, são as teorizações americanas de Bloom, Bobbitt e Tyler,² produzidas em torno das definições e classificações de objetivos e das ideias de organização e desenvolvimento curricular. Nessas teorizações são evidenciados mapeamentos de competências, habilidades e comportamentos esperados de aluno(a)s, pré-requisito para a organização de objetivos gerais, específicos e roteiros metodológicos prescritos, eleitos como os mais corretos a serem implementados nas unidades escolares.

As narrativas emergidas dentro desse escopo de entendimento, ainda que tenham sido alteradas no campo da produção acadêmica de currículo, perduram orientando os ordenadores educacionais, a seleção dos saberes ensinados, a subdivisão por disciplinas, o modo e o tempo minuciosamente esquadriado para a exploração das temáticas. Enfim, continuam predominantemente, direcionando e organizando as práticas pedagógicas das instituições escolares.³ As “verdades” declaradas dentro desse enquadramento teórico, produziram as organizações curriculares e a prática docente esquadriada pelo tempo e ritmos únicos para todos, independente das diferenças culturais dos sujeitos que vivenciam o processo.

No final da década de setenta do século passado, com a flexibilização das rédeas de controle político e com a percepção da amplitude e complexidade epistemológica,⁴ outros arcaísmos linguageiros ocidentais⁵ deslocam-se de seus nascedouros para o Brasil estabelecendo diferentes nexos, hibridizando-se e transformando a compreensão de teoria, alterando a produção do campo curricular brasileiro, como de muitos outros. Essas influências foram vivenciadas a partir da inter-relação estabelecida com diferentes

1 Silva, Currículo e identidade social, 1999, p. 11.

2 Bloom, 1956, Bobbitt, *The curriculum*, 1971 e Tyler, Princípios básicos de currículo e ensino, 1974.

3 A mais recente expressão dessa orientação é a Base Nacional Comum Curricular – BNCC, da Educação Básica.

4 Morin, O problema epistemológico da complexidade, 1996.

5 Na perspectiva da teorização crítica da educação ocidental moderna, é importante ressaltar os marcos fundamentais da alteração dos rumos das análises, fazendo a distinção entre a teorização mais geral da educação e àquelas mais focadas em temáticas específicas do currículo, sem perder de vista a influência que as mais gerais tiveram na teorização crítica curricular.

campos do conhecimento, possibilitando alterar o panorama do imaginário a respeito dos significados do que seria a teoria curricular, passando a distanciar-se do efeito espelho. O caráter representacional da teoria esvazia a pretensão de reflexo, de signo e de imagem da realidade pré-existente.

Assim, com a abertura das travas das portas do que era considerado ciências, outras perspectivas teóricas passaram a ser narradas no campo do currículo, ampliando possibilidades de dizeres sobre os fenômenos educacionais, das motivações que orientam a organização do trabalho pedagógico das escolas e os itinerários formativos. Essas vertentes produtivas têm também nos permitido perceber a intrínseca relação entre conhecimento, poder e transformações das configurações dos grupos sociais.

As metanarrativas produzidas nas três últimas décadas do século passado, que tematizaram a reprodução social, direcionaram a nossa atenção para a desproporcional distribuição e valorização dos conhecimentos dos diferentes grupos sociais que vivenciam os currículos das escolas. Apontam ser o currículo seleção de saberes, orientados por interesses de classe e que pensam a sociedade a partir da visão de mundo que contempla a sua classe social. Para essas metanarrativas, a desproporcionalidade de saberes representados no currículo, se constitui um dos principais fatores geradores da reprodução das desigualdades sociais, estando a escola dentro do rol dos principais aparelhos que contribui para a repetição do *status quo* da desigualdade social.⁶ Com outro enfoque, mas enfatizando a cena da reprodução social, outra grande abordagem registra como as desigualdades envolvidas na escola ocultam a “violência simbólica” entre as diferentes culturas das classes sociais.⁷

Na década de noventa do século XX, Tomaz Tadeu da Silva, produz e organiza uma série de obras,⁸ com a colaboração do seu grupo de pesquisa, que alteram o mapa da produção curricular no Brasil, com a intenção de mostrar que a “visão de currículo como política cultural e [...] a visão do/a professor/a como intelectual transformador/a podem ampliar as possibilidades de entendimento das relações entre escola, currículo, professor/a e sociedade”.⁹ Reúne também nessas obras artigos de autores estrangeiros que focalizam as contribuições dos Estudos Culturais e estudos foucaultianos na educação. Essa produção constituiu-se um marco diferenciador em relação ao que se vinha produzindo no campo do currículo por autores brasileiros.¹⁰ É em torno dessa perspectiva que estamos produzindo o conceito de currículo em devir.¹¹

Nesse sentido, estamos pensando na possibilidade de currículos localizados, estabelecendo nexos com o que Silvio Gallo denomina de educação menor. Partindo do conceito de literatura menor, produzido por Gilles Deleuze e Félix Guatarri ao estudarem a obra de Kafka, Gallo desloca esse conceito para o campo da educação, acionando outras possibilidades de realizações no cotidiano das instituições escolares.¹² Segundo ele, se é possível falar de literatura menor, da mesma forma é procedente imaginar essa feição na vida cotidiana das diferentes escolas brasileiras.

A abordagem desses dois franceses expressa uma forma de escrever que opõem-se aos ritos e às prescrições modelares, estabelecidas pelos cânones literários e regida por determinações territorializa-

6 Althusser, Aparelhos ideológicos de estado, 1985.

7 Bourdieu; Passeron, A reprodução, 1992.

8 Dentre outras, são: Identidades terminais: As transformações na política da pedagogia e na pedagogia da política (1996); Territórios contestados: O currículo e os novos mapas políticos e culturais (1995); Alienígenas em sala de aula: Uma introdução aos estudos culturais em educação (1995); O sujeito da educação: Estudos Foucaultianos (1994); Liberdades reguladas: A pedagogia construtivista e outras formas de governo do eu (1998).

9 Silva, Alienígenas na sala de aula, 1995, p. 8.

10 Autores brasileiros que produzem conhecimentos dialogando com pensadores dessa perspectiva, são por exemplo, Alfredo Veiga-Neto; Marisa Vorraber Costa; Antonio Flavio Barbosa Moreira; Sandra Mara Corazza; Alice Casimiro Lopes; Ana Canen; Elizabeth Fernandes Macedo; etc.

11 A discussão que tematiza a compreensão de currículo em devir foi também esboçada em artigo de Pessoa, intitulado “Encontro com a linguagem do povo huni kuin: currículo em devir”, Muiraquitã – Revista de Letras e Humanidades, v. 7, n. 2, 2019. Desse artigo foram extraídos excertos e reorganizados para o verbete ora publicado.

12 Gallo, Em torno de uma educação menor, 2002.

das.¹³ Para eles, toda língua tem sua territorialidade, espaço físico e tradição cultural estabelecida. Uma literatura maior com estabilidade, não é necessariamente política e nem se empenha em criar elos, cadeias, agenciamentos. Pelo contrário, age para desconectar relações, para territorializar-se no círculo das tradições e para esse feito, luta com todos os meios que tem acesso para conservar o que é estabelecido como tradicional.¹⁴

Uma literatura menor é revolucionária na medida que permite situar a produção fora dos determinismos das obras clássicas e da crítica literária tradicional. A escrita se esboça de forma móvel e para além da discussão da crítica literária tradicional, subvertendo o catálogo de regras conservadoras, saindo da familiaridade recorrente. A literatura menor subverte o conservadorismo familiar, desintegrando a familiaridade. Arranca os sujeitos do território instituído na tradição para fazer aflorar o desejo pelo novo, por novos encontros, novos agenciamentos. A literatura menor é essencialmente política, não por trazer precisamente um conteúdo político, mas por ser ela própria um ato de subverter o instituído, na força da resistência do coletivo.

É por esse caminho de várias entradas, que Gallo lança o questionamento: “se há uma literatura menor, por que não pensarmos numa educação menor?”¹⁵

Em seus argumentos, esse autor faz um paralelo entre a literatura maior com a educação maior, entendendo esta última, como aquela expressa nas políticas públicas dos ministérios, das secretarias de educação e dos gabinetes fechadas em suas redomas, distantes das minúcias do público escolar. Ou seja, são todas as produções direcionadas à educação, engendradas na macropolítica, implementadas nos gabinetes e expressas nos documentos oficiais, com o fito de construir uma grande máquina de controle para a produção de indivíduos em série.

A educação maior é percebida no rol de documentos e legislações que conformam a moldura do que deve ser a educação brasileira, retratadas na Constituição Federal, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação, nos parâmetros e diretrizes, nos planos decenais, etc. Seria aquela instituída, determinada e a serviço do poder que aparece nos grandes mapas das políticas públicas nacionais. Da mesma forma, afirma ser a educação menor àquela que é processada no cotidiano das diferentes escolas, das salas de aula, do(a)s professore(a)s e aluno(a)s, na qual os sujeitos são protagonistas das ações desenvolvidas, com especial atenção aos acontecimentos de cada território escolar. A sala de aula se constitui em trincheira de resistência, na qual estratégias são pensadas, esboçadas e implementadas para além ou aquém de qualquer determinismo tracejado nas políticas educacionais. É na sala de aula que se estabelecem as micro relações, espaço que se constrói outros mundos, no qual se cava trincheiras de desejos.¹⁶

Assim, o conceito de currículo em devir está distante do pensamento único, dos currículos nacionais, dos moldes curriculares imperialistas que impedem a polissemia dos sentidos e que recorrentemente aparecem protegidos pela linguagem isolacionista da eficácia, da disciplinarização, da avaliação em larga escala e das técnicas fechada, homogeneizadoras de intenções.¹⁷ A lógica enraizada da racionalidade técnica, amparada pela crença inabalável da objetividade, tem tornado mais difícil a alteração da perspectiva predominante presente na escola. A seleção de outros saberes e outras formas de abordagens mais próximas dos grupos para os quais os currículos se destinam, são invariavelmente desmotivados, com a pronta alegação de que não é o foco da avaliação em larga escala que os alunos serão submetidos.

Por um panorama divergente da perspectiva racionalista, estamos compreendendo o conceito de currículo em devir, sintonizado com os estudos de Deleuze,¹⁸ para o qual gestore(a)s, coordenadore(a)s,

13 Deleuze; Guatarri, Kafka, 2014.

14 Gallo, Deleuze e a educação, 2013.

15 Gallo, Em torno de uma educação menor, 2002, p. 169.

16 Gallo, Deleuze e a educação, 2013.

17 Pessoa, Currículo sitiado, 2018.

18 Deleuze, Diferença e repetição, 1988; 1998, Diálogos; Proust e os signos, 2003.

professore(a)s e aluno(a)s com o compromisso ético, são protagonistas de suas ações, fortemente embaçadas em estudos, diálogos e reflexões voltadas para os significados processados pelos diferentes sujeitos, suas culturas e suas relações estabelecidas no território de cada escola em que estão inseridos, sem a dependência e submissão a outros sujeitos que não vivenciam o cotidiano escolar. Se na literatura menor a língua é desterritorializada, no currículo em devir os parâmetros, diretrizes curriculares e mais atualmente, a BNCC, como também, os processos educativos naturalizados são desterritorializados.

Gilles Deleuze foi um dos mais influentes filósofos franceses do século 20. Ao estudar a literatura de Marcel Proust, estabelece um debate que contribui com a edificação do conceito de currículo em devir. Mesmo a educação não sendo o foco de sua atenção, as discussões estabelecidas fazem interface com a temática do processo de desenvolvimento curricular, uma vez que entendemos o currículo como uma linguagem, construída a partir de interesses e decisão política de grupos. Para ele, devir é a substância do desejo e desejar é atravessar devires.

Nessa direção, Pessoa dialoga com Zourabichvili, que explicita a compreensão de Deleuze sobre a lógica de funcionamento do devir:

“Todo devir forma um “bloco”, em outras palavras, o encontro ou a relação de dois termos heterogêneos que se “desterritorializam” mutuamente. Não se abandona o que se é para devir outra coisa (imitação, identificação), mas uma outra forma de viver e de sentir”. Na relação resulta um coeficiente de alteridade. Se estabelecermos a equação currículo nacional prescrito → professor(a) → aluno(a), acomodada nos termos de Deleuze, poderíamos entender o currículo em devir da forma que segue: Currículo nacional prescrito (representado por X) em relação com o(a) professor(a) (representado por Y); da relação mobilizariam-se quatro e não dois termos como resultado da equação. A relação de X com Y torna-se X1, ao passo que Y tomado nessa relação com X, torna-se Y1. Da mesma forma, a relação do currículo nacional prescrito em acontecimento¹⁹ na esfera do(a) professor(a) (representado por X1) com o(a) aluno(a) (representado por A) resulta em A1. Ou seja, os dois devires formam dois blocos heterogêneos desterritorializados (currículo nacional prescrito e professor(a); currículo nacional prescrito em acontecimento pelo(a) professor(a) e aluno(a) que resultam em coeficientes de alteridade possibilitados pela linguagem).²⁰

Dessa forma, entendemos que os significantes das normas, dos currículos nacionais, das secretarias de educação e dos gabinetes não geram significados únicos, significante e significado não formam uma parêntese objetiva, exata, pelo contrário, nesse par emergem nuances das mais variadas possibilidades. As culturas que os sujeitos trazem para o interior da escola, vai direcionar para as muitas possibilidades de práticas pedagógicas, talvez ainda nem pensadas e expostas nos manuais metodológico, mas ricas de empenho e reflexões, que merecem ser respeitadas e não descartadas. Por esse viés, a escola e em especial a sala de aula, pode ser compreendida e transformada em laboratório de arte, espaço de criação.

Para Deleuze a arte seria o mais alto grau, ou melhor, o apogeu do processo de articulação da linguagem. O artista incumbe-se do processo de ressignificação dos signos, libertando-os das âncoras sociais que os aprisionam. No horizonte de pensamento desse filósofo, a arte liberta, constrói mundos, significados e possibilidades, a partir de repertórios diversos e extraídos da multiplicidade cultural que se absorve, se conectam, hibridizando-se em outros significados, em outras formas e potencialidades.

19 Esse termo está relacionado com o conceito de acontecimento disseminado por Deleuze. De acordo com o seu pensamento o acontecimento “é inseparavelmente o sentido das frases e o devir do mundo. É o que, do mundo, deixa-se envolver na linguagem e permite que funcione. Assim, o conceito de acontecimento é exposto na *Lógica do sentido* (Zourabichvili, O vocabulário de Deleuze, 2004, p. 7). Então não se perguntará qual o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido. O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas.” (LS, 34) (*Apud* Zourabichvili, p. 6).

20 Pessoa, Encontro com a linguagem do povo Huni Kuin, 2019, p. 52.

Em Deleuze as questões que já chegam embrulhadas e acabadas, originárias de outros territórios, mesmo que cause interesse, reduz ou limita suas inúmeras possibilidades.²¹ Quando as perguntas são construídas externamente, a potência para dizer é drasticamente enfraquecida e empobrecida. “Se não há a possibilidade da construção das suas próprias perguntas, a partir de elementos que emergem de todas as partes dos círculos de contato, subsiste pouquíssimo espaço para dizer, criar, inventar”.²²

Para Deleuze, construir um problema é uma arte de grande importância, especialmente, porque a relevância está na invenção do problema, mais que na solução a ser encontrada. Para ele, os devires

são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas. Há um devir-mulher que não se confunde com as mulheres, com seu passado e seu futuro, e é preciso que as mulheres entrem nesse devir para sair de seu passado e de seu futuro, de sua história. Há um devir-revolucionário que não é a mesma coisa que o futuro da revolução, e que não passa inevitavelmente pelos militantes. Há um devir-filósofo que não tem nada a ver com a história da filosofia e passa, antes, por aqueles que a história da filosofia não consegue classificar. Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. [...] Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos.²³

Assim, o currículo em devir teria esse desenho, livre, polissêmico, aberto a questionamentos e a criação de possibilidades, em consonância com o repertório cultural dos protagonistas, que estão entre dois reinos, em potência diferenciadas, inquietos e incentivados a encontros que impulsionam ir à frente, a querer sempre mais. Mais saber, mais encontros, mais diálogo entre iguais e diferentes, para além das caixinhas dos saberes disciplinares que a modernidade impôs. O acontecimento escolar, com essa perspectiva curricular em devir, possibilitariam múltiplos saberes e múltiplas ações imprevisíveis, oxigenando a capacidade de se por a pensar e criar, em trânsito constante de processos de significação, criando caminhos não previstos, mas interconectado com as culturas dos participantes do processo educativo.²⁴

Com esse panorama o didatismo estéril, o proselitismo pedagógico e a burocratização mental estariam alijados do processo.²⁵ Por essa concepção, não criamos e implementamos currículos sem fazer parte deles. Para explicar essa afirmação, parafraseando o pensamento de Deleuze a respeito do trabalho pleno, podemos afirmar que ao criar e implementar currículos em devires os sujeitos passam por um quadro de solidão absoluta, mas que esta solidão é repleta de povoamento nos quais os encontros se dão por completo. “É do fundo dessa solidão que se pode fazer qualquer encontro. Encontram-se pessoas (e às vezes sem as conhecer nem jamais tê-las visto), mas também movimentos, ideias, acontecimentos, entidades”.²⁶

Inspirada em Deleuze, Pessoa destaca que o currículo em devir passa por esse trânsito. Acontece em ziguezague, que passa entre dois em distinta diferença de potência, tornando-se devires em dupla captura. Devires, como exposto anteriormente, “não é um termo que se torna outro, mas cada um encontra o outro, um único devir que não é comum aos dois, já que eles não têm nada a ver um com o outro, mas que está entre os dois, que tem sua própria direção”.²⁷

É nessa perspectiva que acontece a dupla captura no currículo. O que está na proposta inicial do currículo, elaborada por outros e externamente à escola, não está no(a) professor(a) nem no(a) aluno(a); como o(a) aluno(a) e o(a) professor(a) não estão no currículo, mesmo que haja troca, se dá entre, fora dos

21 Deleuze, Diálogos, 1998.

22 Pessoa, Encontro com a linguagem do povo Huni Kuin, 2019, p. 52.

23 Deleuze, 1998, Diálogos, p. 2-3.

24 Costa, Estudos culturais e educação, 2011; Moreira, Currículo e estudos culturais, 2011.

25 Pessoa, Encontro com a linguagem do povo Huni Kuin, 2019.

26 Deleuze, Diálogos, 1998, p. 6.

27 Deleuze, Diálogos, 1998, p. 6.

dois e que toma diferentes direções a partir do encontro. Para Deleuze, encontrar é achar, é capturar, é aprender. Mas não há método para achar, para capturar, para aprender. O que há é uma aventura engenhosa, implementada pelo desejo, gerador da acuidade na observação e preparo, que captura uma outra coisa e não o mesmo. Nas palavras de Gallo, parafraseando o filósofo francês, “aprender está para o rato no labirinto, está para o cão que cava seu buraco; está para alguém que procura, mesmo que não saiba o que e para alguém que encontra, mesmo que seja algo que não tenha procurado”.²⁸

As táticas de um currículo em devir giram em torno de impedir a produção do currículo instituído. Trata-se de exercer micro poderes que ponham em ação mecanismos de resistência, que pelo contrário do que a macro política educacional impõe, venham produzir diferenças e não reproduzir indivíduos como se produz mercadorias em série. Trata-se de desterritorializar os parâmetros, as diretrizes, o currículo nacional. Por vias rizomáticas, o currículo em devir busca conexões e interconexões sempre novas entre ideias, professore(a)s, aluno(a)s, projetos, temáticas, deixando sempre aberto as possibilidades em devir. Nesse currículo, não há espaço para atos solitários, isolados. Todos os atos, implicam e envolvem muitos sujeitos, propulsores de múltiplas singularidades, que ao mesmo tempo são singulares e coletivas. Dessa forma, toda ação singular se coletiviza e toda ação coletiva se singulariza na sala de aula.

O/As professore(a)s de currículos em devir são mais militantes que profetas. Mais relevante que anunciar o futuro, um mundo novo, possibilidades novas, em que professore(a)s do alto de suas sabedorias anunciam o que e como deve ser feito na sala de aula, prevendo o que acontecerá no amanhã, seria produzir cotidianamente o presente da sala de aula. O(A) professor(a) militante seria aquele que experienciando as precariedades dos aluno(a)s ou a precariedade do quadro social do qual ele vivencia, permanece no coletivo em contínua busca de produção e superação da precariedade. Se constitui em vetor importante de libertação e de possibilidades. “Se o professor-profeta é aquele que age individualmente para mobilizar multidões, o professor militante é aquele que age coletivamente, para tocar a cada um dos indivíduos”.²⁹ Participa da luta coletiva, como uma formiguinha agindo por onde passa, produzindo cultura, produzindo política, produzindo educação nos micros espaços de sua atuação, produzindo transformações, por mínimas que sejam.

Mesmo em grupos, em que o(a)s aluno(a)s não são carentes do ponto de vista econômico, estão presentes uma série de outras carências, que o(a) professor(a) militante estaria junto vivenciando os níveis de carência do grupo e de dentro dessa situação, busca coletivamente possibilidades de superação. No desenvolvimento de currículos em devir as ações são sempre coletivase o(a) professor(a) é aquele que age coletivamente, atuando com sua potência para o fortalecimento do coletivo.

Essa é a nossa compreensão de currículo em devir. Livre, polissêmico, solidário ao outro, aberto a questionamentos e a criação de possibilidades. Em estreita consonância com o repertório cultural dos protagonistas, que estão entre dois reinos, em potência diferenciadas, inquietos e incentivados a encontros que impulsionam ir à frente, a querer sempre mais.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. Aparelhos ideológicos de estado – notas sobre os aparelhos ideológicos de Estado. 10. ed., Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- BOBBITT, Franklin. *The curriculum*. New York: Amo Press, 1971.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. A reprodução. 3. ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- COSTA, Marisa Vorraber. Estudos culturais e educação. In: SILVEIRA, Rosa Maria Hessel. Cultura, poder e educação: um debate sobre estudos culturais em educação. 2. ed., Canoas, Ed. Ulbra, 2011.
- DELEUZE, Gilles. Diferença e repetição. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Diálogos. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

28 Gallo, Deleuze e a educação, 2013.

29 Gallo, Deleuze e a educação, 2013.

- DELEUZE, Gilles. Proust e os signos. Tradução de Antônio Piquent e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. Kafka: por uma literatura menor. 1. ed., Belo Horizonte: Autêntica editora, 2014.
- GALLO, Silvio. Em torno de uma educação menor. In: Educação e Realidade, n. 27(2), 2002, p.169-178.
- GALLO, Silvio. Deleuze e a educação. 3. ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa. Currículo e estudos culturais: tensões e desafios em torno das identidades. In: SILVEIRA, Rosa Maria Hessel. Cultura, poder e educação: um debate sobre estudos culturais em educação. 2. ed., Canoas: Ed. Ulbra, 2011.
- MORIN, Edgar. O problema epistemológico da complexidade. Mira Sintra – Mem Martins: Publicações Europa-América, 1996.
- PESSOA, Valda Inês Fontenele. Currículo sitiado: pluralidade negada. In: PESSOA, Valda Inês Fontenele; SANTOS, Zuila Guimarães Cova dos. Identidades: culturas, currículos e margens (Orgs.). Curitiba: CRV, 2018.
- PESSOA, Valda Inês Fontenele. Encontro com a linguagem do povo Huni Kuin: currículo em devir. In: Muiraquitã: Revista de letras e humanidades, v. 7, n. 2, 2019, p. 50-60.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Currículo e identidade social: territórios contestados. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. Alienígenas na sala de aula: Uma introdução aos estudos culturais em educação. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SILVA, Tomaz Tadeu. Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- TYLER, Ralph W. Princípios básicos de currículo e ensino. Porto Alegre: Globo, 1974.
- ZOURABICHVILI, François. O vocabulário de Deleuze. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, 2004.

VALDA INÊS FONTENELE PESSOA
Doutora em Educação (PUC-SP, 2011)
Professora da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes

LÚCIA DE FÁTIMA MELO
Doutora em Educação (UFMG, 2010)
Professora da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes

DAIME

Nenhuma definição em palavras dá conta do que é o Daime, de como é a experiência de ingestão e encontro com ele, de modo que, nestes termos, é inútil e insuficiente toda tentativa de definição. O objetivo de tessitura deste verbete é proporcionar ao leitor uma experiência através das palavras sobre o que é o Daime enquanto um conceito, de muitas significações. É uma interpretação sobre o movimento histórico da palavra Daime, usada para designar a bebida sacramental, o ser divino que ela é, como planta professora e curadora, e uma das religiões ou doutrinas que surgem em torno de seu uso ritual.

Cada palavra tem uma infinidade de possibilidades de significados e interessa-me tentar mostrar como Daime é um conceito de múltiplos sentidos. Não é possível ler como uma proposta de definição. Diante do reconhecimento da impossibilidade de falar sobre a experiência com o Daime, reconheço a possibilidade de tecer interpretações acerca desta palavra Daime, a presença, força e potência histórico-cultural que ela evoca. Viso apontar brevemente algumas das suas muitas significações produzidas no campo de uma poética daimista, expressa nos hinos cantados que constituem a base dos conhecimentos vivenciados e produzidos nestes contextos culturais, e um pouco do que foi dito pelos discursos científicos, médicos e jurídicos. Ao invés de salientar as linhas abissais¹ que separam essas diferentes narrativas calcadas em bases epistemológicas distintas, interessa-me tecer diálogos entre elas. Proponho rascunhar diferentes sentidos sobre o que é o Daime para perceber como se produzem os significados, discursos e práticas sociais em torno do que ele é.

Repito: a experiência com o Daime não é traduzível em palavras. É uma experiência que tem uma linguagem própria, espiritual, artística, musical, corporal, imagética, de cantos, acordes, e bailados, cores, símbolos e luzes. Um saber que é para ser vivido. Como destacou Larrosa,² com quem mantemos diálogo ao longo do texto, o mundo da linguagem nos tira da experiência. Acrescenta-se ainda a evidente dificuldade de comunicar das coisas do sagrado sob o risco de esvaziar os sentidos. O máximo que fazemos é criar conceitos para falar do sagrado, poderosas metáforas sobre o real, mas a própria realidade é indecifrável pela linguagem, pois no campo do sagrado, nem tudo é linguagem,³ e a bebida tem uma linguagem própria. O texto sobre o Daime não traz o que é o Daime mas nos permite acessar uma interpretação sobre suas expressões materiais e discursivas como manifestação de um sagrado, no espaço-tempo tecidas, seus simbolismos, jogos e disputas por significações.

Mais do que fazer um levantamento dos diferentes nomes, ou apresentar o Daime a partir dos discursos científicos, médicos e jurídicos, interessa-me tentar apresentar o Daime por ele mesmo, evocando as definições possíveis apreendidas da poética daimista expressa nas letras das canções rituais denominadas de hinos. É “através dos hinos é que se pode compreender a história e os ensinamentos de Juramidam”.⁴ Os hinos no contexto daimista são

Poemas cantados que, dentro de uma tradição oral, são primeiramente escutados/percebidos/vivenciados pelo “receptor” e posteriormente transmitidos por sua voz aos de-

1 Santos, Para além do pensamento abissal, 2007.

2 Larrosa, Linguagem e educação depois de Babel, 2004.

3 Albuquerque, Comunicação oral, 2019.

4 Fernandes, História do Povo de Juramidam, 1986, p. 100.

mais. 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.⁵

É interessante pensar em que momento os conceitos nascem. Daime é o nome que o maranhense Raimundo Irineu Serra (1892-1971) deu a bebida que ele conheceu na segunda década do século XX trabalhando como Guarda nas fronteiras que se demarcavam naquela época entre Brasil-Peru, no então chamado Território do Acre. Feita a partir do cozimento de um cipó e uma folha presentes na floresta amazônica, Irineu Serra definiu o Daime em seu Hinário como “bebida que tem poder inacreditável”.⁶

Da cultura militar Irineu trouxe metáforas poderosas: os membros da doutrina são fardados soldados da Rainha da Floresta, que perfilados em seu batalhão, marcham com suas as fardas brancas elegantes e coloridas, sendo a estrela de Salomão que trazem em seus peitos, o símbolo de suas patentes dentro deste Estado maior. Devem atender as ordens do Comandante do Império Juramidam, que governa do Astral seu povo até o dia do retorno ao “jardim de belas flores”.

Irineu é um jardineiro e, como tal, é na terra que planta suas sementes, regando-as com zelo, todos os dias, para colher belas flores. Um jardineiro que cultiva o amor nos corações humanos e alcança o bem viver. É ele, pois, com sua doutrina, a inspiração primeira, o “professor dos professores”.⁷

Iniciado nos mistério da bebida por peruanos, Irineu passou por dias de dieta e isolamento até que teve uma revelação: a visão de uma senhora, uma deusa Universal, que apareceu na Lua Cheia para lhe entregar uma missão, a de formar e zelar uma doutrina. Esta senhora ele associou a Rainha da Floresta, a Virgem da Conceição. Aos poucos começou a assobiar e depois a cantar os hinos que seriam a base de sua doutrina musical. Foi com o tempo, juntando muitos irmãos e irmãs ao seu redor, alguns que também passaram a receber hinos, e assim foi tornando-se o Mestre da irmandade que começava a se fundar na Rio Branco de 1930.

O cipó tem vários nomes, assim como a folha e a bebida a que dão origem. A ciência ocidental moderna em sua pretensão colonizadora de produzir classificações universais, conveniou chamar o cipó de *Banisteriopsis caapi* e a folha de *Psychotria viridis* segundo o sistema de classificação botânica de Linnaeus. Na ordem dos discursos os sentidos estão convencionados e normatizados, e a compreensão se produz automaticamente. A grande maioria dos autores naturalizam esta taxonomia e tomam estes nomes do cipó e da folha como os “nomes verdadeiros”, em oposição aos nomes “regionais e étnicos” (jagube, mariri, caapi, rainha, chacrona). É a linguagem na criação de “falsos objetos naturais”.⁸

Em seu raciocínio etnocêntrico as ciências biológicas, médicas, jurídicas e humanas convencionaram narrar que foi um determinado botânico inglês que descobriu o *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis* em suas viagens exploratórias nas Amazônias dos séculos XVIII e XIX, ou que padres os jesuítas no final do século XVII e início do XVIII foram quem fizeram os primeiros relatos sobre o uso da bebida.

A descolonização do pensamento começa a operar quando problematizamos questões óbvias, que de tão repetidas foram naturalizadas: como os ingleses descobriram se já era utilizado por outros povos a milhares de anos? Como os jesuítas fizeram os primeiros relatos se já existiam inúmeras cosmologias/narrativas em torno da bebida? Por descoberto e por relato instituiu-se que é quem classificou e descreveu,

5 Mendonça, Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento, 2016, p. 45. Apesar das referências ao texto originalmente apresentado na forma de Dissertação de Mestrado, no ano de 2019, o presente estudo de Fernanda Cougo Mendonça foi publicado na forma de livro impresso, pela Nepan Editora, com o título O orador do Mestre Raimundo Irineu Serra: diálogos, memórias e artes verbais. O livro, com 391 páginas, tem como coautor o próprio Luiz Mendes do Nascimento.

6 Serra, R.I. Hino “Eu tomo esta bebida”, Hinário Cruzeiro, n. 124, 1960-70.

7 Mendonça, Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento, 2016, p. 46. Ver também o ensaio de Albuquerque, “Escutar interpretações e interpretar: memórias do “Povo da Ayahuasca”, 2016.

8 Veayne, Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história, 1998, p. 281 *apud* Albuquerque, Uma certa cidade na Amazônia acreana, 2019.

segundo uma observação colonizadora ou sistema taxinômico científico pretensamente universal segundo a “ordem do discurso”⁹ que controla a produção dos sentidos.

No caso da Ayahuasca um exemplo dos relatos do século XVIII é de 1737, do missionário Maroni que a descreve como “*una bebida intoxicante ingerida con propósitos adivinatorios y otros llamada ayahuasca, la cual priva de los sentidos y, a veces, de la vida*”.¹⁰ O *Banisteriopsis caapi* teria sido identificado pelo botânico inglês Richard Spruce, inicialmente nomeado de que viajou na segunda metade do século XIX pela Amazônia brasileira, venezuelana e equatoriana¹¹. O gênero *Psychotria* foi descrito por Linneaus e nele existem cerca de 1000 espécies entre elas a *Psychotria viridis* descrita em 1779 por Ruiz & Pavón.

Luna identificou 42 nomes indígenas diferentes para a bebida feita a partir do cipó *caapi*, entre eles *cadaná, yagé, kamarampi, nixi pae* ou *huni, natema, uni, nepe, kabi, iyona, pinde, shori*¹². Segundo o antropólogo, entre os povos indígenas ocorrem variações sendo possível o acréscimo de outras plantas e diferentes formas de preparo. Utilizados por indígenas e vegetalistas em ritos xamânicos e de pajelança, no contexto religioso que surge no Brasil nas primeiras décadas do século XX passou a ser chamada Daime, Vegetal, Oasca. Várias palavras para designar uma existência e cada uma tem seu significado próprio seu enfoque, intenção, recorte pois não existe sinonímia perfeita. Cada palavra traz sua carga de significação.

No caso são diferentes nomes para o mesmo preparado que, por sua vez, são diferentes entre si, pois a bebida não está dissociada de seu contexto social de produção, uso e significações específicas de cada cultura. Não são apenas vários nomes para uma mesma realidade. São formas diferentes de produzir esta realidade através da linguagem e da experiência coletiva de preparo e ingestão, deste que é um “copo de cultura”¹³ que se bebe, entendendo cultura como estrutura de sentimentos, modo de vida, de existência, de como se relacionar e significar do mundo.¹⁴ “O Daime é a minha forma de vida, meu professor que vem curar minhas feridas”.¹⁵

A ciência hegemônica conveniou chamar esta bebida de muitos nomes de Ayahuasca (grafada de diferentes formas), que é seu nome na língua quíchua, falada por diversos grupos étnicos ao longo dos Andes. Etimologicamente é formada pelas expressões *aya* isto é *alma, espíritu muerto* e *wasca* que é *cuerda, liana*. Daí a possível tradução “cipó das almas” como apresentada por Luna. Segundo definição de Mendonça a Ayahuasca: “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.”¹⁶

Para Albuquerque, “a ayahuasca é uma beberagem de origem indígena, preparada a partir de três elementos naturais: O cipó (*Banisteriopsis caapi*), a folha (*Psychotria viridis*) e a água”.¹⁷ O daime é “uma ressignificação da milenar bebida indígena de nome Ayahuasca”,¹⁸ enquanto Santo Daime é “uma religião brasileira de caráter híbrido, surgida no interior da floresta amazônica no início do século XX”.¹⁹ Muitos autores adotam esta diferenciação nas definições que usa daime com letra minúscula para se referir a bebida, e Daime ou Santo Daime com letra maiúscula para se referir a Doutrina e/ou religião.

Nas trilhas de Silva penso que “Santo Daime identifica o ritual de consumo e a hierofanização da própria bebida”.²⁰ Estou aqui optando por usar Daime sempre com letra maiúscula, pois procuro

9 Foucault, A ordem do discurso, 1996.

10 Antunes, A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil, 2011, p. 17.

11 Araújo, Richard Spruce e Alfred Russel Wallace, 2000.

12 Luna, Terminologias Nativas sobre a Ayahuasca, 1986.

13 Weber, Um copo de cultura, 2006.

14 Williams, Cultura e Sociedade, 2011.

15 Lopes, J. Hino “Professor”, Hinário, n. 01.

16 Mendonça, Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento, 2016, p. 350.

17 Albuquerque, Epistemologia e saberes da Ayahuasca, 2011, p. 129-130.

18 Albuquerque, Epistemologia e saberes da Ayahuasca, 2011, p. 165.

19 Albuquerque, Epistemologia e saberes da Ayahuasca, 2011, p. 164.

20 Silva, Palácio de Juramidán, 1983, p. 8.

não fazer distinções entre o que é a bebida em sua materialidade, o ser divino encarnado como planta professora, seus contextos de uso religioso. O Daime é “Um ser divino transformado em líquido, vem acordar o nosso espírito”.²¹ O termo “plantas professoras” ou “plantas maestras” são exemplos daquilo que pesquisadores antropólogos chamam “categorias nativas”, usadas por vegetalistas de vários países para se referir as “plantas de poder”. A categoria passou a ser utilizada nos meios acadêmicos como uma alternativa aos termos alucinógenos e psicoativos graças as conceituações de Luna.²² Nos hinos do Daime são muito frequentes as referências ao professor e curador, como aquele que ensina e traz saúde. Mestre Irineu se apresenta como aquele veio “para ser um professor”.²³

Os artigos de jornais e pesquisadores mais antigos, e ainda hoje os mais conservadores, geralmente se referem a bebida como um *alucinógeno* isto é, que tem propriedades de provocar alucinações, enquanto privação do entendimento ou da razão. Alucinar vem do latim *ballucinar* que remetia na língua antiga ao espírito errante, ato de divagar em sonhos ou em palavras. “É no século XV que a palavra *ballucinare* adquiriu o sentido pejorativo de equivocar-se”.²⁴ Se o sentido etimológico antigo fosse ainda usual não haveria grande problema falar em termos de alucinar pois para a doutrina de Irineu Serra “O sonhar é uma verdade igualmente a luz do dia”.²⁵ Foi o sentido social normatizado e os aspectos legais envolvendo a associação do Daime a outros tipos de alucinógenos naturais ou sintéticos que fizeram com que fosse defendido que termo é inadequado. Nomear o que fazemos e escolher bem as palavras não é uma questão de terminologia, não é uma mera troca de palavrório, como destaca Larrosa. É a narrativa nos confere existência, ainda que existamos fora da narrativa.

Vários estudiosos desde a segunda metade do século XX tem proposto conceitos alternativos como psicoativos e enteógenos. Um psicoativo é uma substância que age sobre a mente através da experiência de ingestão. Considera-se psicoativos toda substância química natural ou sintética, geralmente plantas, mas também fungos e animais, que quando utilizadas provocam efeitos sobre a atividade psíquica.

A ayahuasca é uma infusão vegetal psicoativa da Amazônia preparada a partir do cipó de *Banisteriopsis caapi*, que contém alcalóides β -carbólicos inibidores de monoamina oxidase, enzima que degrada o neurotransmissor serotonina. Além disso, essa infusão contém folhas de *Psychotria viridis*, constituída por N, N-dimetiltriptamina (DMT), agonista de receptores de serotonina.²⁶

A folha Rainha no Daime é tida como a presença feminina responsável por trazer a miração e o conforto. O cipó jagube no Daime é a representação masculina responsável pela força e vigor. Muitos significados e discursos foram historicamente produzidos sobre os psicoativos, em diferentes áreas do conhecimento e do poder e com diferentes objetivos, desde as cosmologias antigas até chegarmos nos dias de hoje na “guerra às drogas”, no proibicionismo e na epidemia de psiquiatria alopática.

O Daime é considerado um psicoativo nos contextos jurídicos, médicos e científicos, de onde ecoam os discursos normativos sobre uso da bebida. O discurso é o funcionamento das palavras regulado e ordenado. Nele não vemos nem ouvimos as palavras, ignorando suas formas pois elas estão sendo usadas como instrumentos objetificados. “Em termos farmacológicos, o principal agente psicoativo está presente nas folhas de *Psychotria* e é a N,N-dimetiltriptamina (DMT).

A presença de DMT na ayahuasca torna-a objeto de intenso debate na esfera legal, uma vez que a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas (CSP) das Organizações das Na-

21 Silva, Hinário Daime Sorrindo, Hino “Ser Divino”, n. 45.

22 Luna, Terminologias nativas sobre a Ayahuasca, 1986.

23 Serra, R. I., Hino “Aqui estou dizendo”, Hinário Cruzeiro, n. 111.

24 Albuquerque, Epistemologia e saberes da Ayahuasca, 2011, p. 87, citando Jeremy Narby.

25 Serra, R. I. Hino “Eu convido meus irmãos”, Hinário Cruzeiro, n. 57.

26 Motta, Toxicidade aguda, neurotoxicidade, toxicidade reprodutiva e embriotoxicidade do chá ayahuasca, 2013.

ções Unidas (ONU), de 1971, a coloca entre as substâncias proscritas, considerando-a de nível 1, ao lado do LSD, do *ecstasy* (MDMA) e da mescalina (ONU 1971).²⁷

Em 1982 o Ministério da Justiça anuncia que vai investigar no interior do Acre “uma seita que cultua um alucinógeno”.²⁸ Os sistemas culturais das religiões ayahuasqueiras (Daime, União do Vegetal e “Barquinha”) passaram a ser investigados e estudados ao longo da década de 1980 por equipes ligadas ao antigo Conselho Federal de Entorpecentes (Confen), com representantes da Justiça, Exército, Polícia Federal, e comunidade científica. Durante dois anos de investigação a liberdade de uso da ayahuasca foi suspensa. “Seguindo as recomendações do relatório final, datado de agosto de 1987, a *ayahuasca* foi excluída da lista de produtos proibidos e liberada para uso ritual.”²⁹ Em 2010 o novo Conselho de Políticas sobre Drogas (Conad) publicou uma Resolução sobre o uso religioso da ayahuasca no Brasil (Resolução Nº 1, de 25 de janeiro de 2010). Sobre o assunto Mendonça analisa que

sob o pretexto de avaliar a questão do uso de uma bebida psicoativa, o Estado “democrático”, suspende os direitos civis, no caso o direito à liberdade religiosa; ou indo um pouco mais além, o direito que as pessoas que usam a Ayahuasca (sob seus muitos nomes e usos) entendem que sempre foi seu: “o direito de aprender com base no ensinamento das plantas professoras.” São instituídos grupos de estudo para avaliar, legitimar e legalizar (ou não) as práticas das comunidades, a partir de um discurso médico e uma ciência jurídica moderna ocidental. E o Estado segue, de parecer em parecer, resolução em resolução, ora coibindo, ora autorizando o uso do Daime/Hoasca. Trata-se de uma jurisdição estatal sobre corpos e mentes que mantêm a lógica da colonização, do estranhamento com relação ao diferente, do pensamento abissal, dos discursos estereotipados e hierarquizados sobre o Outro, da subordinação de saberes e fazeres.³⁰

Diversos estudos nas áreas das ciências da saúde tem sido feitos para estudar possíveis efeitos toxicológicos do uso da ayahuasca em ratos e nestes estudos você encontra definições como “uma decoção alucinógena preparada com plantas psicoativas”.³¹ Já nos estudos etnofarmacológicos, destacam-se as pesquisas de Dennis McKenna para quem todas as espécies no planeta estão organizadas como um ser consciente e “Essas plantas estão tentando ensinar nossas espécies sobre a natureza e sobre como nos encaixamos nisso”.³²

O termo enteógeno aparece como uma alternativa a alucinógenos e psicoativos, como forma de respeitar tradições e culturas milenares que fazem uso destas substâncias nas Américas, Áfricas e Oceânias. O termo enteógeno passou a ser usado a partir da década de 1970 quando um grupo de pesquisadores resgatou a expressão do antigo grego. Vem de *éntheos* a expressão “*entheogen*” que significa “inspirado divinamente”³³ traduzido mais livremente como “deus dentro” ou “manifestação interior do divino”. Normalmente de origem vegetal e ligados as tradições de pajelança-xamanismo, os enteógenos produzem estados alterados de consciência para fins espirituais ou religiosos através da ingestão de plantas professoras que partilhavam da essência divina. “Nesse estado ele está sujeito não só a experiências visionárias e auditivas como também a revelações ou intuições de grande profundidade e emoções”.³⁴ A relação com um sagrado, geralmente influencia no uso desta palavra, diferente de psicoativo e psicotrópico, que pode estar associado ao uso recreativo e a substâncias sintéticas.

27 Assis e Labate, *Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico*, 2014.

28 Abreu, *Daime Santa Maria*, 1984.

29 MacRae, *Guiado pela Lua*, 1992, p. 83.

30 Mendonça, *Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento*, 2016, p. 61.

31 Sperandio [et al], *Alterações morfológicas do coração e hematológicas de ratos expostos ao chá de ayahuasca*, 2016; Santos, *Avaliação toxicológica da ayahuasca em ratos Wistar*, 2016.

32 “*These plants are trying to teach our species about nature, and about how we fit into that.*” McKenna in Sirko, s/d, p. 38

33 “*Entheogen*”. En: *Oxford English Dictionary Online* (1989).

34 Bomfim, *O jardim de belas flores*, 2006, p. 79.

Nas reportagens de jornais sobre o Daime achamos definições como “Eoaska, o licor alucinante da selva” “bebida sagrada dos ritos fetichistas amazônicos (...), a seita secreta do cipó (...) de “um povo muito especial”,³⁵ “doutrina do Mestre Irineu” de “tradição de raízes populares”,³⁶ “poção mágica” que dá um “santo barato”, trabalhos espirituais que usam “a bebida ayuasca, um liberador natural do inconsciente”,³⁷ “vinho do êxtase espiritual”³⁸ para citar algumas.

Em textos acadêmicos as definições da Daime também são variadas. Silva fala em “ritual de passagem coletivo”,³⁹ e Fernandes se refere “a bebida e uma série de regras que se constituíram posteriormente nos fundamentos do ritual”.⁴⁰ La Roque define como um “líquido ocre-amargo”⁴¹, um veículo de comunhão entre as pessoas e os seres espirituais.⁴² La Roque refere-se ao Daime como um “ser espiritual” capaz de estabelecer diálogo conosco graças a seus “componentes biodinâmicos”.⁴³ Cita outras definições como a um de um antigo seguidor de Mestre Irineu, que se refere a “bebida como um colírio”⁴⁴ que possibilita vidências. MacRae fala em “beberagem”, “chá de propriedades psicoativas, (...) tecnicamente rotulado como alucinógeno”.⁴⁵ Isso para citar apenas algumas das publicações mais antigas e que se tornaram referências para estudos posteriores.

Nos romances autobiográficos encontramos definições como “bebida superior”,⁴⁶ “uma bebida que tem magia no seu preparo”,⁴⁷ “bebida misteriosa”,⁴⁸ chá sagrado”⁴⁹ segundo as tintas de Mortimer. Nas linhas de Alverga a bebida é descrita como “a chave da fé daimista e propicia acesso aos mistérios do conhecimento sagrado”,⁵⁰ o “vinho das almas”,⁵¹ “não é apenas uma bebida mas um Ser Divino”.⁵² Diferente do argumentado neste verbete em relação as nomeações da bebida, suas especificidades e usos culturais, Alverga considera que “Ahyuasca” é “o mesmo que Santo Daime”: a bebida utilizada em cerimônias místicas pelos Incas para manter contato com entidades e espíritos desencarnados”.⁵³ Alverga aproxima “Daime/ayahuasca” reconhecendo ser a mesma bebida com nomes diferentes, sendo o Daime a “cristianização da ahyuasca”.

Viana narra a ayahuasca como “bebida que os Incas tomavam em busca de auto-conhecimento. É feita de ervas da mata e põe-nos em contato com outras dimensões da realidade. O que há de melhor em matéria de alucinógeno”.⁵⁴ Quando conhece o Daime na Colônia Cinco Mil no início da década de 1970, Viana passa a ver de outra forma, e se refere a um “novo poder”, uma “nova força”, “um mergulho profundo nas entranhas do nosso ser”, o “elixir dos deuses”, “sagrada oferta de Deus”. Viana diferencia os contextos de uso da bebida, suas potências e significados: “Somente assim o Daime tem valor, somente assim ele deixa de ser um alucinógeno, ou bebida de bruxos (...) O Daime só tem valor se quem toma-lo

35 Revista Manchete, 1970-80.

36 Varadouro, 1981, p. 5.

37 Folha de São Paulo, 1994, p. 39.

38 Bomfim, Ayahuasca e religiosidade, 2015.

39 Silva, Palácio de Juramidam – Santo Daime, 1983, p. 18.

40 Fernandes, História do Povo de Juramidam, 1986, p. 22.

41 Couto, Santos e Xamãs, 1989, p. 21.

42 Couto, Santos e Xamãs, 1989, p. 39.

43 Couto, Santos e Xamãs, 1989, p. 28.

44 Couto, Santos e Xamãs, 1989, p. 31-31.

45 MacRae, Guiado pela Lua, 1992, p. 15.

46 Mortimer, Bença Padrinho, 2000, p. 69.

47 Mortimer, Bença Padrinho, 2000, p. 71.

48 Mortimer, Bença Padrinho, 2000, p. 103.

49 Mortimer, Bença Padrinho, 2000, p. 85.

50 Alverga, O evangelho segundo Padrinho Sebastião, 1998, p. 36.

51 Alverga, O evangelho segundo Padrinho Sebastião, 1998, p. 12.

52 Alverga, O evangelho segundo Padrinho Sebastião, 1998, p. 36.

53 Alverga, O evangelho segundo Padrinho Sebastião, 1998, Glossário.

54 Viana, O consagrado defensor, 1997, p. 22.

já trazer este valor ou se quer busca-lo com sinceridade. Caso contrário, torna-se também alimento do ego e da vaidade humana”.⁵⁵

O Daime é um tipo específico de preparo e prática de consumo desta bebida nomeada Ayahuasca. Daime é a bebida rebatizada por Raimundo Irineu Serra numa referência as invocações ou pedidos feitos ao se tomar o chá ao ser divino que ele é: “dai-me força, dai-me amor”.⁵⁶ Existe muita ciência e tecnologia envolvendo o preparo do Daime. Como reconhecer e encontrar as espécies na mata, seus formatos e estágios de amadurecimento para colheita, como fazer dos plantios, da época e horários certos de colheita e cozimento do chá. O rito do feitio é um complexo ritual no Daime, com algumas significativas diferenças entre as diferentes linhas, no que influencia o chamado grau do Daime, isso é, o quanto a bebida foi apurada e os efeitos disso no tipo e intensidade das mirações. “Aqui tem muita ciência que é preciso se estudar, estudo fino, estudo fino que é preciso conhecer”.⁵⁷

As palavras produzem sentidos pois criam realidades. Palavras entendidas como ferramentas de inventar modos de viver e significar o mundo, criam sujeitos e objetos – que por sua vez são naturalizados, subjetivados ou objetificados como coisa dada. Nomear é uma forma de apreender a realidade e exercer controle sobre o que se nomeia. O que é nomeado, passa a existir. Quando o Mestre Irineu renomeou a bebida que ele conheceu nas matas, ele estava iniciando a fundação de uma nova bebida, uma nova forma de uso e consagração que com o tempo, foi constituindo sua doutrina, com seus ritos, valores e conhecimentos partilhados. Colocar conceitos como vencidos é criar novos conceitos. Goulart relata que numa entrevista que realizou com Luís Mendes, o “orador do Mestre Irineu” ele narrou que “antes era ayahuasca. Mas esse era o nome primitivo, ainda sem a doutrina. O nome doutrinado é Daime”.⁵⁸

Nomear de outra forma é construir outros sentidos. Mestre Irineu também ganhou um novo nome ao concluir sua missão de “replantar as Santas Doutrinas”⁵⁹ de Jesus Cristo e da Virgem da Conceição, por ele associada com a Rainha da Floresta e a Rainha do Mar, uma deusa Universal. Ao fazer sua passagem para o mundo espiritual passou a chamar-se Juramidam. Ao final de seu hinário conclui: “Aqui findi, faço a minha narração, para sempre se lembrarem do velho Juramidam”. Desta forma Mestre Irineu se presentificou entre nós pela eternidade “para ser um professor”,⁶⁰ como único chefe e comandante desta doutrina “um Mestre vivo. Um Mestre homem que não nasceu Mestre, mas que se fez passo-a-passo, no seu caminhar”,⁶¹ O Daime é “um mestre encantado na mata” que “esta Santa Doutrina nos deu”.⁶²

A fórmula do Daime Mestre Irineu deixou narrada em seu Hinário: “Chamo cipó, chamo a folha e chamo a água para unir e vir me amostrar”.⁶³ As odes aos ingredientes estão presentes em diversos hinos: “No cipó, folha e a água, se juntam toda a harmonia, para nos levar a presença da Sempre Virgem Maria”.⁶⁴ Acrescente o elemento fogo e a receita está completa: “Eu chamo a força do cipó, na folha a luz da miração, da água a pureza divina, do fogo toda apuração. O Daime ferve no caldeirão, borbulha a força do seu poder, a miração vem se aproximando para mostrar para quem quer ver”.⁶⁵ As mirações são o nome dado na doutrina do Daime para os efeitos do chá, que comportam a ampliação da percepção comum.⁶⁶ O Daime é uma chave que abre portas das percepções e afetos, a “chave da luz do conhecimento onde

55 Viana, O consagrado defensor, 1997, p. 208.

56 Serra, R. I., Verso repetido no hino “Estrela d’água”, n. 41.

57 Serra, R. I., Hino “Sou filho desta verdade”, Hinário Cruzeiro, n. 102.

58 Nascimento, *apud* Goulart, Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica, 2004, p.37.

59 Serra, R. I., Hino “Eu convido meus irmãos”, Hinário Cruzeiro, n. ano.

60 Serra, R. I., Hino “Aqui estou dizendo”, Hinário Cruzeiro, n. 111.

61 Mendonça, Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento, 2016, p. 13.

62 Melo, A. G., Hino “Oh Virgem da Conceição”, Hinário Nova Era, n° 23.

63 Serra, R. I. Hino “Eu balanço”, Hinário Cruzeiro, n° 43.

64 Granjeiro Filho, F. Hino “O jagube está aí” Hinário Apuro, n° 19.

65 César, J. Hino “Revelação”, Hinário “A Chave”, n° 23.

66 Mendonça, Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento, 2016, p. 353.

o eterno é só um momento do poder do criador”.⁶⁷ O Daime é um Mestre professor que “trás do astral e apresenta para nós ver, ele entra no astral e reconhece o poder divino e apresenta em nossas vidas para nós tomar um outro destino”⁶⁸ Granjeiro nestes dois versos remete ao aspecto empírico da experiência de ver com outra consciência que o Daime possibilita, e a necessidade de rever posturas cotidianas, corrigindo nossas atitudes conforme o exame de nossa própria consciência.

As experiências em estados alterados de consciência produzidos pela ingestão da bebida nos rituais de canto, bailado e concentração levam a uma percepção da realidade de forma não habitual. “Se atribui a ela poderes telepáticos adivinhatórios e curativos. Seus efeitos são frequentemente profundos, levando a quem os utiliza a experiências de êxtase e revelação mística”.⁶⁹ Esta experiência associada a um conjunto de valores morais e princípios doutrinários de base cristã torna-se um convite aos adeptos à se afetarem e buscarem uma transformação pessoal. O chá por si só não faz milagre se não houver uma busca pelo auto-conhecimento, transcendência ou cura. Por isso alguns hinos destacam que “Tomar o Daime só não é suficiente é praticar desenvolver a nossa mente, se nós somos um povo diferente damos prova de amor a toda gente”.⁷⁰ Espera-se dos membros da irmandade um “rezar e pôr em prática e entrar em comunhão”,⁷¹ “corrigindo seus defeitos, não devendo a ninguém”,⁷² “e meus irmãos todos abraçar”.⁷³

O Daime é o Mestre, o Mestre Juramidam é o Daime. Para aqueles adeptos da tradução da poética daimista a luz do Cristianismo, a comunhão ritual do Daime pode ser comparada com a eucaristia, a comunhão do vinho, como simbolismo do sangue de Cristo. “O vinho das almas eterno e divino santo professor dos sagrados ensinamentos. O vinho da luz, luz do conhecimento, destrincha o mistério e revela o segredo. Mistério da dor que Jesus suportou o segredo do amor que a tudo perdoou”.⁷⁴

O Daime é a fonte de um conhecimento que materializa na realização de um encontro consigo mesmo no contexto de um ritual religioso de muitas matrizes, que vão do vegetalismo-xamanismo ameríndio e do cristianismo católico passando pelas raízes afro-maranhenses, pelo esoterismo europeu do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, do espiritismo de Kardec. Na medida que o Daime avançou pelos espaços passou a dialogar com matrizes da Umbanda, de orientalismos diversos, com os Rastafaris, e outros movimentos ainda mais híbridos e ecléticos.

O Daime é uma ação performática e para conhece-lo é preciso se perfilar em seu salão e se dispor a um encontro com ele (que por sua vez é um encontro consigo mesmo). “Não estando nesta linha, nunca é de conhecer”.⁷⁵ As sessões são ritos que acontecem no “salão dourado do nosso Pai verdadeiro”,⁷⁶ conforme um “divino calendário”:⁷⁷ dias 15 e 30 trabalhos de concentração, que consiste em aproximadamente 1 hora de meditação silenciosa seguida de alguns cânticos; nas datas de Santos católicos e comemorações cristãs como Semana Santa, São José, São João, Finados, Virgem da Conceição, Natal e dia de Reis, acontecem os Hinários, festejos bailados que duram mais de oito horas de homenagem a devoção do dia. A distribuição dos corpos no salão, cuja arquitetura guarda um conjunto de simbolismo, é harmônica e ordenada, formando uma espécie de “ciranda estática”, que gira para lá e para cá. O Daime acontece no corpo como totalidade indissociável da mente, espírito.

O Daime é uma irmandade que possibilita a seus membros uma experiência de contato com seu Eu-superior, um acontecimento que expande a consciência e as possibilidades de contato com o sagrado.

67 César, J., Hino “Nave do Espírito Santo”, Hinário A Chave, n. 71.

68 Granjeiro Filho, F. Hino Hinário Apuro.

69 Bomfim, O jardim de belas flores do Mestre Raimundo Irineu Serra, 2006, p. 79.

70 Fernandes, Hino Estudo Fino, Hinário Vera Froes, n. 47.

71 Melo, S. M., Hino “Aqui eu vou expor”, Hinário “O Justiceiro”, n. 105.

72 Melo, S. M., Hino “O Livro Está Aberto”, Hinário “O Justiceiro”, n. 124.

73 Serra, R. I., Hino “Meu pai”, Hinário Cruzeiro, n. 112.

74 César, J., Hino “O vinho das almas”, Hinário “A Chave”, n. 77.

75 Serra, R. I., Hino “Flor de Jagube”, Hinário Cruzeiro.

76 Serra, R. I., Hino “Confia”, Hinário Cruzeiro, n. 119.

77 Melo, A. G., Hino “Lua Cheia”, Hinário Nova Dimensão, n. 3.

É uma experiência nas fronteiras entre cidades-florestas, mundos rurais-urbanos, entre a terra e o astral, os planos dos vivos e mortos. Um enteógeno de tradição milenar indígena que dos Andes às Amazônias ou das Amazônias aos Andes, se expandiu pelo Brasil e mundo afora criando possibilidades de êxtases xamânicos a milhares de pessoas no contexto das novas práticas religiosas cristãs e ecléticas.

Nas pistas de Larrosa, por amor a palavra Daime, tentei fazê-la explodir de significações, para desfalecer sua compreensão, e entrar em colapsos seus sentidos. O convite é ser amigo-amante do corpo das palavras, numa relação que passe não apenas pelo conhecimento mas também pelos sentidos, fazendo alterar a normalidade do discurso. Tenho certeza da insuficiência deste texto. Que seja, tão somente, uma possibilidade de diálogo sem nenhuma pretensão de criar uma definição fixa, pois o Daime é um ser vivo, uma consciência inteligente, em constante movimento, mutações, deslocamentos. E diante da impossibilidade, por que narrar o sagrado? Para apontar possibilidades de ressignificação da natureza que sejam contra hegemônicas, uma disposição a aprender com as consciências das plantas. “Oi como vai? Eu sou o Daime, diz aí, quem é você?”⁷⁸

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. Daime Santa Maria: uma antropologia de áudios e imagens. In: MONTE-MÓR, Patrícia. (Org.). Comunicações do ISER, ano 3, n. 10, Rio de Janeiro, RJ: Instituto de estudos da religião, 1984.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Escutar interpretações e interpretar: memórias do “Povo da Ayahuasca”. In: Muiraquitã: Revista de Letras e Humanidades, v.4, n.2, 2016, p. 120-128. Disponível em: <https://bit.ly/3neSRLH>
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Uma certa cidade na Amazônia acreana. Rio Branco: CELA, 2019 [Tese ao cargo de Professor Titular da UFAC]
- ALVERGA, Alex Polari de. O evangelho segundo Padrinho Sebastião. CEFLURIS: Boca do Acre, 1998.
- ANTUNES, Henrique Fernandes. A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v. 3, n. 2, 2011, p.76-103.
- ARAÚJO, Wladimir Sena. Richard Spruce e Alfred Russel Wallace: Naturalistas do século XIX e o Encontro com o Caapi. Apresentado em mesa redonda do evento Brasil 500 anos, organizado pela Biblioteca Central da Unicamp, 2000.
- ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. *Religião e Sociedade*, v. 34, n. 2, 2014, p.11-35.
- BOMFIM, Juarez Duarte. Ayahuasca e religiosidade. *Jornal Grande Bahia*, 10 de julho de 2015. <http://bit.ly/2RUjFm9>.
- BOMFIM, Juarez Duarte. O jardim de belas flores: O hinário Cruzeiro Universal comentado. Salvador, 2006.
- COUTO, Fernando La Roque. Santos e Xamãs – Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime. Brasília: UNB/PPGA, 1989 [Dissertação de Mestrado].
- FERNANDES, Vera Fróes. História do Povo de Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime. Manaus: SUFRAMA, 1986.
- FOLHA DE SÃO PAULO. Da luta armada ao Santo Barato. Sexta feira, 24 de agosto de 1984, p. 39.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- GOULART, Sandra Lucia. Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da Ayahuasca. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Unicamp, 2004.
- GRANJEIRO FILHO, Francisco. Hinário Apuro, n. 19.
- LARROSA, Jorge. Linguagem e educação depois de Babel. Tradução de Cynthia Farina, Belo Horizonte (MG): Autêntica Editora, 2004.
- LIMA, Roni. Mãe acusa Santo Daime de lavagem cerebral. Folha de São Paulo, segunda-feira, 26 de setembro de 1994.
- LUNA, Luís Eduardo. Terminologias nativas sobre a Ayahuasca. In *América Indígena*, XLVI, 01, 1986.
- MACRAE, Edward. Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

78 Neto. D., Hino “Oi como vai?”.

- MARQUES, Carlos. Eoaska, o licor alucinante da selva. *Revista Manchete*. 1960-70, p. 143.
- MELO, Alfredo Gregório de. *Hinários Nova Era, Nova Dimensão*.
- MENDONÇA, Fernanda Cougo. *Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento: o orador do Mestre Irineu*. Rio Branco: UFAC/PPGLI, 2016 [Dissertação de Mestrado].
- MENDONÇA, Fernanda Cougo; NASCIMENTO, Luiz Mendes. *O Orador do Mestre Raimundo Irineu Serra: diálogos, memórias e artes verbais*. 1. ed., Rio Branco: Nepan Editora, 2019.
- MÓRTIMER, Lúcio Bença. São Paulo: Edição Céu de Maria, 2000.
- MOTTA, Luciana Soares Gueiros da. *Toxicidade aguda, neurotoxicidade, toxidade reprodutiva e embriotoxicidade do chá ayahuasca (Banisteriopsis caapi e Psychotria viridis) em ratas Wistar*. Brasília: UNB/PPGCS, 2013 [Dissertação de Mestrado].
- SANTOS, Alana de Fátima Andrade. *Avaliação toxicológica da ayahuasca em ratos Wistar: comportamento e toxicidade reprodutiva em machos*. Brasília: UNB/PPGCS, 2016 [Dissertação de Mestrado].
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. *Revista Novos Estudos*, n. 79, Novembro 2007.
- SILVA, Clodomir Monteiro da. *Palácio de Juramidán – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Recife: UFPE/PPGA, 1983 [Dissertação de Mestrado].
- SOUZA, Juvenil. *A seita secreta do cipó*. *Revista Manchete*, 1970-80, p. 43
- SPERANDIO, Lucas Gabriel; ACHAREZZI, Bruno; TANGERINO, Gabriela Carolina; MALFARÁ, Wilson Roberto. *Alterações morfológicas do coração e hematológicas de ratos expostos ao chá de ayahuasca*. Matão (SP): VII Congresso de Iniciação Científica e Tecnológica do IFSP, 2016.
- VIANA, Túlio Cícero. *O consagrado defensor*. Belo Horizonte: Littera Maciel Ltda, 1997.
- WEBER, Ingrid. *Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco: Edufac, 2006.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade: de Coleridge a Orwell*. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2011.

JULIA LOBATO PINTO DE MOURA
Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016)
Professora da Universidade Federal do Acre
Centro de Filosofia e Ciências Humanas

FAMP

O verbete FAMP corresponde à sigla de Festival Acreano de Música Popular, um conjunto de eventos de música autoral e competitivo realizados no “Acre”, situados no recorte histórico de 1980 a 2012, numa totalidade de 12 edições: 1º (1980), 2º (1981), 3º (1983), 4º (1985), 5º (1986), 6º (1988), 7º (1991), 8º (1992), 9º (1993), 10º (1997), 11º (2003) e 12º (2012). Os cinco primeiros FAMPs foram organizados pela Universidade Federal do Acre - UFAC. O sexto teve como ente organizador a Associação dos Músicos do Acre - AMAC e, os demais, foram organizados pelo Governo do Estado do Acre.¹

O dicionário Michaelis apresenta três definições do termo festival: Festa de grandes proporções; Série de espetáculos que ocorrem durante um período determinado, geralmente de caráter competitivo e grande quantidade ou sucessão de coisas.² O FAMP possui essas três características, mas não se resume a elas. Os FAMPs, além das especificidades ligadas ao caráter festivo, autoral, competitivo e premiativo, também foram movimentos políticos, inseridos em determinados contextos histórico-sociais.

Zuza de Mello destaca duas concepções diferentes de festival:

A primeira é uma forma de reunir exposições artísticas durante um certo período, tendo como denominador comum um gênero musical, como o samba, ou uma determinada área artística predominante, como o teatro. Nesse modelo de festival não existe competitividade, sendo assim mais uma feira de amostras de um setor da arte. Seu objetivo é oferecer, em curto espaço de tempo, a oportunidade de acesso a novas tendências, a novas obras, ao que está em voga, ou ainda, num sentido diametralmente oposto, revisitar a obra de artistas amplamente consagrados. O outro modelo de festival, cujo objetivo também é ir em busca de novas manifestações, é marcado pela competitividade. Essa é a grande diferença. Os festivais de cinema de Cannes e Veneza, que não deixam de ser festivais, são eventos de competição. Por mais que disfarcem, os concorrentes buscam a vitória. Ora, como em música popular novas manifestações geralmente implicam em obras inéditas, quando se fala em festival de música popular no Brasil, a ideia é mesmo de uma competição de canções, a exemplo do que também existe em Vina dei Mar, no Chile, e em San Remo, na Itália.³

Os FAMPs se aproximam mais do segundo modelo apresentado por Zuza de Mello, como o tipo competitivo, o trabalho com músicas inéditas e a busca por novos talentos. Porém, os FAMPs agregam outras funções, como por exemplo as de “protesto” e “denúncia”, principalmente nas primeiras edições, onde os FAMPs não eram organizados pelo Estado. João Veras declara que a função dos festivais aqui no “Acre”, nos seus primórdios, dizia mais respeito ao surgimento de uma criação musical, enquanto conteúdo, um tanto diversa da que se vinha produzindo até então, e de compromisso outro que com o mercado.⁴ João Veras expõe um dos pontos importantes, que diferencia o FAMP de outros festivais, que é o não atrelamento total a um padrão da indústria cultural. Nesse sentido, João Veras diz que:

1 Este verbete foi produzido a partir de texto, originalmente, apresentado na Dissertação de Mestrado “O Festival Acreano de Música Popular – FAMP: entre práticas e representações”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, Universidade Federal do Acre, em 2016, sob a orientação do Professor Dr. Marcello Messina.

2 Michaelis, Moderno dicionário da língua portuguesa, 2009.

3 Mello, A era dos festivais, 2003, p. 10.

4 Souza, A Volta do FAMP, 2012.

Por seu turno, a finalidade dos festivais realizados por aqui não era exatamente aquela da indústria cultural. A produção cultural local nunca foi, para o bem ou para o mal, considerada. [...] A centralidade que o festival local de fato possibilitava estava a serviço da supressão de um estado de invisibilidade que envolvia a criação artística e seus produtores emergentes. Um espaço-evento que possibilitasse legitimidade social e cultural a essa produção e seus criadores era de uma importância capital (mesmo que por meio de um acontecimento anual) frente à ausência de política cultural e também de mercado. A crise dos festivais da indústria não será a mesma crise dos nossos.⁵

Os festivais da indústria a que Veras se refere são todos os festivais produzidos pela mídia televisiva, como os da RECORD, TV Globo, dentre outros. Por esse caminho, o que fica mais evidente é que os FAMPs, apesar de terem sucedido os “festivais da indústria”, têm poucas relações com os mesmos. Um ponto comum entre os FAMPs e os “festivais da indústria” está no formato (disputa/julgamento/premiação). Além do mais, antes do FAMP, já vinham sendo realizados outros festivais de música no “Acre” com essas características.

Partindo do princípio de que as coisas não nascem dadas, que não existem enquanto realidade concreta,⁶ faz-se necessário, como parte introdutória deste ensaio, problematizar alguns termos que compõem a sigla do verbete FAMP, como: “acreano” e “música popular”. Também urge ressaltar que os discursos/narrativas/citações aqui são tomados como monumentos de uma construção discursiva, não como verdades dos fatos. Nessa perspectiva, Gerson Albuquerque discorre sobre o termo “Acre” e consequentemente, “acreano”:

“Acre” é uma palavra produzida pelos homens para designar ou classificar/catalogar um sabor, uma medida de terra, um rio ou uma unidade da federação brasileira. Desta última, uma invenção datada do início do século XX, derivou “acreano”, também utilizado para adjetivar ou classificar/catalogar a pessoa nascida no “estado do Acre” ou que “vive no Acre” ou que “escolheu ser acreana”. A partir desse termo, outros – derivados seus – foram e vêm sendo inventados e reinventados: “falar acreano”, “cultura acreana”, “música acreana”, “culinária acreana”, “mercado acreano”, “hino acreano”, “bandeira acreana”, “governo acreano”, “identidade acreana”, “mulher acreana”, “homem acreano”, “orgulho acreano”, “acreanidade”, “cidades acreanas”, “política acreana”, “economia acreana”, “religião acreana”, “desenvolvimento acreano”, apenas para citar alguns.⁷

Nas palavras de Gerson Albuquerque fica evidente que quando utilizamos os termos “Acre”, “acreano”, “música acreana” e, podemos incluir “festival acreano” e “música popular”, não estamos tratando de dados do mundo real, mas de projeções das inúmeras formas de narrá-los, de categorias elaboradas, ou seja, não são dados naturais, e sim, produtos de narrativas que foram naturalizadas como verdades. Para Maria de Jesus, antes da “Revolução Acreana” não havia acreanos, mas, tão somente, brasileiros do rio Acre.⁸ Observa-se que as construções/invenções são datadas, onde discursos fundam outros discursos, pois “Revolução Acreana” e “brasileiro” também são construções discursivas.

Na concepção de Marcos Napolitano, o que chamamos de “música popular”

emergiu do sistema musical ocidental tal como foi consagrado pela burguesia no início do século XIX, e a dicotomia “popular” e “erudito” nasceu mais em função das próprias tensões sociais e lutas culturais da sociedade burguesa do que por um desenvolvimento “natural” do gosto coletivo, em tomo de formas musicais fixas.⁹

5 Souza, A Volta do FAMP, 2012, p. 2.

6 Albuquerque, Acre, 2016.

7 Albuquerque, Acre, 2016, p.15.

8 Morais, Acreanidade, 2008, p. 65.

9 Napolitano, História & Música, 2002, p. 10.

Napolitano coloca que essa divisão do popular versus erudito diz respeito mais como um ato político do que estético, indicando que essas classificações e dicotomias não brotaram do nada, mas foram tecidas em meio a tensões sociais e lutas culturais. Nos dias de hoje ainda existe uma marcação bem acentuada em torno das categorias “música erudita” e “música popular”, principalmente na academia. Marcos Napolitano afirma que

a música “popular” permaneceu como uma filha bastarda da grande família musical do Ocidente, e só a partir dos anos 60 passou a ser levada a sério, não apenas como veículo de expressão artística, mas também como objeto de reflexão acadêmica. A música popular nasceu bastarda e rejeitada por todos os campos que lhe emprestaram seus elementos formais: para os adeptos da música erudita e seus críticos especializados, a música popular expressava uma dupla decadência: a do compositor, permitindo que qualquer compositor medíocre fizesse sucesso junto ao público, e do próprio ouvinte, que se submetia a fórmulas impostas por interesses comerciais, cada vez mais restritivas à liberdade de criação dos verdadeiros compositores. Além de tudo, conforme os críticos eruditos, a música popular trabalhava com os restos da música erudita e, sobretudo no plano harmônico/melódico, era simplória e repetitiva.¹⁰

Esses estereótipos criados em torno do que foi nomeado como “música popular” não dizem absolutamente nada sobre essa música dita “popular”, já que a denominação “popular” não tem referente no mundo real, é uma rotulação criada na/pela linguagem, a partir de inúmeras concepções. A proposição almejada aqui não é trabalhar com a dicotomia “popular” em oposição ao “erudito”, mas sim fazer com que elas desapareçam e ao mesmo tempo se preservem, como na metáfora do “alto e baixo” analisada por Stuart Hall,¹¹ onde o “alto e o baixo” formam um todo. Isso rompe com o binarismo e o essencialismo. A própria noção de popular desaparece, podendo ser altamente erudita ou até mesmo inclassificável.

Analisar os FAMPs passa pelo entendimento do momento político, social e cultural em que vivia o Acre no período em que foram realizados esses festivais. Nesse sentido, não há como isolar o FAMP de seus respectivos contextos históricos, pois os sujeitos históricos constroem relações de acordo com as convenções do lugar onde vivem.¹² As décadas de 1970-90

foram marcadas por transformações e drásticas mudanças no panorama das florestas, cidades e, principalmente, da capital do estado do Acre. Em meio a toda uma política de expansão dos grandes projetos econômicos para a região norte, tendo como referência os empreendimentos e aberturas de rodovias e incentivos às grandes empresas ou grupos de empresários das regiões sul e sudeste, o governo federal, dirigido pelos militares e civis do pós-1964, almejava não apenas a “integração” da Amazônia ao restante do território nacional, mas inserir um projeto de “modernização” que colocasse termo ao seu “atraso” e “subdesenvolvimento”.¹³

Esse momento histórico afeta diretamente a concepção do FAMP, inserindo-o no rol de grupos que já vinham lutando nos embates políticos. Na concepção de Airton Rocha “a reação aos sulistas também ocorreu através do teatro, das artes plásticas, do cinema, como ocorreu através da música, com a criação do grupo musical “Raízes”, do “FAMP”, com músicas de valorização da cultura acreana”.¹⁴ É nesse contexto de tensão e de necessidade, que surge o FAMP, onde muitos movimentos culturais, como teatro, cinema, artes plásticas, dança, literatura, etc., estão produzindo espaços outros, em várias partes do Acre.¹⁵

10 Napolitano, *História & Música*, 2002, p. 11.

11 Hall, *Da diáspora*, 2003.

12 Certeau, *A invenção do cotidiano*, 1998.

13 Albuquerque; Ishii, *Cultura e Natureza, Arte e Política na Amazônia Acreana*, 2014, p. 197.

14 Rocha, *A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco – Acre (1971-1996)*, 2006, p. 190.

15 Barbosa, *O Festival Acreano de Música Popular – FAMP*, 2016.

Os FAMPs não foram a continuação um do outro, cada uma das edições teve suas particularidades, bem como seus diferentes sujeitos e contextos históricos específicos. Entretanto, como forma metodológica de análise, optou-se por dividi-los em três fases: os da década de 80; os da década de 90 e os de 2003 e 2012. Os FAMPs da década de 1980 (1980, 1981, 1983, 1985, 1986 e 1988), representam a fase mais produtiva dos festivais, com maior número de edições. Essa fase está inserida em um histórico social, cultural e político de lutas pela terra (expulsão e morte de seringueiros, brigas com fazendeiros), criação de sindicatos, projetos “expansionistas” e “desenvolvimentistas”, grandes queimadas, lutas pela cidade (ocupações de áreas urbanas, expulsão e reocupação, criação de bairros, os ocupantes significando e ressignificando áreas e sendo empurrados para as margens, para as bordas da cidade) e lutas contra a ditadura e pelas diretas já (“protesto” através de vários movimentos culturais, música, teatro, pintura, cinema, etc.). Importante colocar que os FAMPs que fazem parte dessa fase, os de 1986 e 1988 são os únicos que não estavam mais sob a Ditadura Militar. Com exceção do FAMP de 1988, os festivais dessa fase foram institucionalmente realizados por grupos ligados à UFAC. Pessoas com mentalidades discordantes com o sistema político, que, embora estivessem dentro de uma instituição federal, “controlada” pela ditadura, queriam externar suas indignações. As músicas dos festivais nesse contexto histórico falam muito sobre as queimadas, as grandes derrubadas para criação de gado e a expulsão de “seringueiros”. Nos FAMPs dessa fase a censura imposta pelo Regime Militar atuou severamente, vetando muitas canções. Porém isso não impediu totalmente a veiculação de “protestos” nas músicas, pois alguns compositores acharam uma brecha e burlaram a censura. Michel de Certeau denomina de “tática”, as maneiras que o homem encontra para transgredir as regras instituídas. Para o autor “a tática depende do tempo, vigiando para “captar no vôo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões”.¹⁶ A música “Estrela Cadente” de Pia Vila é um exemplo de burlagem, como tática de transgressão. Foi apresentada no FAMP de 1981, em pleno regime ditatorial, onde uma das frases da canção diz: “desafinar o coro dos contentes, lá se foi pra desafinar”, ou seja, discordar do sistema, se contrapor às normas impostas. Posteriormente Pia Vila mudou o título da música, ficando “Pra desafinar”.

Os FAMPs da década de 1990 (1991, 1992, 1993 e 1997), foram organizados e realizados pela Fundação Cultural, ou seja, pelo Governo do Estado, onde os festivais, de certa maneira, são mais instituídos e governamentais. Apresentam menos produtividade que a primeira fase, sendo realizadas apenas quatro edições no período de dez anos. Nesse contexto não se vive mais sob a égide do regime militar, vive-se a “democracia”, com o PMDB e PDS no poder. Com isso se vão umas lutas, surgem outras e algumas permanecem.

Os FAMPs de 2003 e 2012 representam a fase menos produtiva, com apenas duas edições. Nessa fase o PT está no poder e, esse poder também se estende aos festivais. Governador Jorge Viana com o “Governo da Floresta” e Tião Viana com o “Governo do Povo, Servindo de Todo o Coração”. Essa fase é marcada por projetos como “Desenvolvimento Sustentável”, “Florestania”, “Remanejamento Florestal”, “Reservas Extrativistas”, “Revitalização da cidade”, etc.¹⁷

De acordo com Maria de Jesus, o segundo mandato de Jorge Viana (2003 a 2006), destacou-se pela adoção do Programa de Desenvolvimento Sustentável do Acre e construção de novos símbolos identitários, principalmente, os relacionados aos povos da floresta.¹⁸ João Veras analisa o desenvolvimento sustentável e florestania como dispositivos básicos da seringalidade, o regime pelo qual a colonialidade tem se manifestado no acre. Nessa direção, João veras diz:

16 Certeau, A invenção do cotidiano, 1998, p. 47.

17 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016.

18 Morais, Acreanidade, 2008; Morais, A questão fronteiriça como mito fundador do Acre e dos acreanos, 2015.

a seringalidade – como ideia – começou na definição - pelo movimento dos povos da floresta - da concepção de reserva extrativista, ali já influenciada pela de desenvolvimento sustentável. Considero, assim, que a expressão da colonialidade local só veio a se firmar institucionalmente com a ideia de florestania como modelo de governo e sua substância vinculada às condicionalidades dos prepostos do sistema mundo moderno colonial, o que veio acontecer com a chegada ao governo, em 1999, da frente popular do Acre-FPA que, sob a condução do Partido dos Trabalhadores-PT, passou a governar o estado.¹⁹

Compreender todo esse contexto histórico é de fundamental importância para uma análise mais crítica sobre os FAMPs, entendendo que eles estão diluídos em meio a um macro conjunto de práticas culturais, sociais e políticas, não podendo ser vistos/analizados de maneira isolada. No FAMP de 2003 a música “Tempo Bom” de José Kleuber e Leonardo Noronha, que fala do indígena na aldeia, ficou em 1º lugar. A música “João do seringal” de Paulo Arantes, que fala de um seringueiro que vai para a cidade, não tem o que fazer e tem saudades do seringal, ficou em 2º lugar. A música “Linda Amazônia” de José Kleuber, que enaltece as belezas da “Amazônia”, ficou em terceiro lugar. As mensagens dessas canções reforçam a ideia de “florestania”, “reserva extrativista” e “desenvolvimento sustentável”. As falas de Gerson Albuquerque e Raquel Ishii corroboram para um melhor entendimento desses ideais do “governo da floresta”.

Nos tempos atuais, estado, tutela, progresso e servidão ganharam novos significados, ocultando violentas formas de mercantilização da natureza e tentativas de pasteurização de diferentes culturas amazônicas pela imposição da razão e do pensamento único, em torno fantasias do tipo “florestania” e do “melhor lugar para se viver”.²⁰

Nesse diapasão, uma análise das músicas dos FAMPs não pode se esquivar dessa percepção, de que muitas canções são permeadas por certas influências “florestânicas”.

Na busca de uma definição que não enclausure, mas que evidencie a importância do material composicional musical desses festivais, as canções dos FAMPs são conjuntos de documentos históricos, onde boa parte da “história do Acre” é cantada através de suas narrativas, envolvendo temas como a ocupação do Acre, a chegada dos “nordestinos”, o cotidiano do “seringueiro”, a chegada dos chamados “sulistas”, a expulsão de “seringueiros”, a formação de favelas na cidade, os animais e plantas presentes na “Amazônia acriana”, a vida na mata, religião, indígenas, rios, destruição da floresta, morte e luta de Chico Mendes, o mundo tecnológico, dentre outros²¹. Adson Barbosa, fazendo referência às músicas dos FAMPs argumenta que “estudar essas letras também trará informações sobre o que estava acontecendo com o Acre naquele período. Conhecer essas letras é, portanto, conhecer também o Acre através da música e da poesia”.²² Segundo Adson Barbosa,

Retratar a História do Festival Acreano de Música Popular - FAMP é também retratar as características de uma geração do Acre. Mostrando as músicas que foram compostas estamos mostrando a inquietude desses artistas, quais seus pensamentos sobre o momento em que estavam vivendo. Dessa forma, podemos retratar o momento que o Acre passava, os problemas que se tinham nas cidades, os temas que repercutiram no período em que estavam acontecendo os festivais. O momento musical em que vivia o restante do país também foi representado pelos cantores, compositores, a luta contra a censura, a busca de uma consciência político-social de acordo com a realidade da região também foi buscada pelos artistas acreanos, e os festivais eram os meios pelos quais os artistas conseguiam divulgar esses protestos.²³

19 Souza, Seringalidade, 2017, p.207.

20 Albuquerque; Ishii, Cultura e Natureza, Arte e Política na Amazônia Acreana, 2014, p. 207.

21 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016.

22 Barbosa, FAMP, 2010, p.14.

23 Barbosa, FAMP, 2010, p.13.

As músicas dos FAMPs carregam percepções de espaços/tempos vividos/experenciados por diferentes sujeitos em meio a múltiplas estratégias e práticas socioculturais. Stuart Hall afirma que as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros, produzem estratégias e práticas, sociais, escolares e políticas.²⁴ Muitas práticas do lugar aparecem nas letras de músicas dos FAMPs, as comidas, nomes de animais, plantas, utensílios, etnias indígenas, práticas de coivara, de caçar, jeito de falar, cortar seringa, entre outras coisas.²⁵ Podemos observar que

o sentido das obras musicais é o produto de convenções socioculturais, ou seja, não são “efeitos naturais” e intrínsecos à obra musical. Mas estas convenções são tão enraizadas socialmente que tendem a informar a apropriação dos diversos grupos sociais que formam a estrutura de audiência musical em sociedades complexas.²⁶

As canções do FAMP são produtos de invenções produzidas em tempos/espacos datados que carregam toda uma carga histórica do lugar, ou seja, trazem marcas da intencionalidade da ação humana. Assim, ao analisar a narrativa verbal de uma canção do FAMP, é importante que se entenda que ela não está fora do mundo da linguagem, que é produto da invenção de alguém, em determinado lugar, circunstâncias e por diferentes razões. Nessa direção, Albuquerque Júnior pondera que “toda imagem, enunciado ou forma que surgem espontaneamente são repetição de alguém”.²⁷ Outro fator relevante, é que além de a música representar o lugar, também pode estar reproduzindo discursos naturalizados. Por exemplo, a música “João Seringueiro”, campeã do FAMP de 1988, reproduz em sua letra, o mesmo “seringueiro” da literatura, da história oficial, dos jornais, etc., ou seja, essencializa um grupo de sujeitos com a categoria “seringueiro”, figurando como sujeito sofrido, endividado, expulso do seringal e morando nas favelas.

Uma questão que necessita ser pontuada é o uso do termo “protesto” nos FAMPs, pois quando se cataloga/classifica uma música como sendo “música de protesto”, algumas questões não podem ser deixadas de lado. Adson Barbosa falando das letras das canções do FAMP, declara que

A música, “Terra de um sonhador”, de Tufic Mizael Saad Filho, autor do município de Brasília, volta a retratar o Acre de uma forma mais romântica, com frases como “Grande orquestra, grande floresta, mãe de todos nós”. Porém, o que pude perceber é que a maior temática desse período era o protesto contra as grandes queimadas, o que pude notar em entrevista com o cantor e compositor Pia Vila, que ao cantar trechos de suas músicas, sempre citava a floresta em chamas, colocando algum protesto sobre o desmatamento desmedido através das queimadas.²⁸

Apesar da ocorrência de práticas de “protesto” nos FAMPs, não se pode tomar o “protesto” como algo fechado ou de finalidade única. É preciso mergulhar em sua gênese e fazer uma análise mais crítica em relação a isto, pois foram 12 edições, cada uma com suas especificidades. O FAMP de 1988 foi tematizado como “O canto em defesa da floresta”, onde a maioria das canções trouxeram em suas letras o debate sobre as “florestas acreanas”, o “seringueiro” e as “queimadas”. Percebe-se pelo próprio título das canções, onde as três primeiras colocadas foram: 1º lugar: “João Seringueiro”, 2º lugar: “Vida Seringueira” e 3º lugar: “Floresta”. A própria capa do disco tipo LP do FAMP de 1988, gravado ao vivo, traz uma imagem representando a floresta pegando fogo, as árvores caídas e troncos de carvão.²⁹ Observa-se que “ao definir uma temática, o campo composicional dos artistas, de certa forma, pode ser balizado e direcionado ao tema. O compositor pode ser levado a falar de coisas que não têm nenhuma relação con-

24 Hall, Da diáspora, 2003.

25 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016, p. 130.

26 Napolitano, História & Música, 2002, p. 22.

27 Albuquerque Júnior, A invenção do Nordeste e Outras Artes, 2011, p. 286.

28 Albuquerque Júnior, A invenção do Nordeste e Outras Artes, 2011, p.20.

29 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016.

siglo, tendo que se deslocar para um imaginário desconhecido”.³⁰ No FAMP de 2012, que teve como tema “Pela nossa natureza” as vencedoras foram: “Amazônia terra que meu pai sonhou”, “Verde no Cinza” e “Amazônia”. Nesse caso, a temática também impulsionou a abordagem nas letras sobre a natureza ou um possível mundo amazônico. Nesse sentido, “a temática adotada nos festivais “convidam” os participantes a repetirem os mesmos enunciados e imagens, massificando ainda mais o que estava posto como legítimo e natural”.³¹ Assim, com o que foi colocado, infere-se que os “protestos” nos FAMPs são heterogêneos, assumindo assim, funções e objetivos diferentes. O protesto pode ter o objetivo final de protestar (atividade fim), mas também pode ser utilizado como estratégia ou por imposição temática para ganhar o festival, colocando o protesto como atividade meio. O que se defende aqui é que os protestos e denúncias nos primeiros FAMPs parecem que foram atividades fins e os protestos, principalmente a partir de 1988, quando o festival foi tematizado, passaram a ser atividades meio. Isso não quer dizer que os primeiros FAMPs são mais legítimos que os demais, pois também podem ter ocorrido a prática de protestos como atividade meio nessas primeiras edições, e vice-versa. O que se coloca é uma possibilidade de análise, dentre muitas outras possíveis.

O FAMP, apesar de ser denominado como um “festival acreano”, pode não ter contemplado o “Acre” como um todo, pois ficou mais restrito à cidade de Rio Branco. Somente as edições de 1993 e 2012 é que tiveram uma mobilização no sentido de envolver outros municípios do interior do Estado. Percebe-se isso na fala de Adson Barbosa, quando diz que, em 1993 o festival envolveu outros municípios, dizendo-se um festival do Estado do Acre, o que se constituiu como uma grande contradição, pois os municípios de Mâncio Lima, Porto Walter, Marechal Thaumaturgo e Cruzeiro do Sul só vieram ter representantes na nona edição.³²

A maioria das finais dos FAMPs foi marcada por atritos, (in)satisfação e (des)gostos, principalmente no que diz respeito ao julgamento. Mas isso não é peculiaridade dos FAMPs, pois todos os festivais onde há disputa e julgamento, também há discórdias. Porém, o que precisa ficar como reflexão crítica, é que

o julgamento não diz o que a música realmente é na sua essência. É uma percepção momentânea e datada. Percepções baseados em padrões estéticos preestabelecidos, experiências, gostos musicais e parâmetros superficiais elaborados discursivamente pelo homem, e que já se tornaram “naturais”, ou seja, foram naturalizados por meio de representações das práticas de julgar, pois não nascemos sabendo “o que é música”, o que sabemos aprendemos com a convivência social. Os sentidos são educados socialmente. A criança ao nascer não sabe dizer o que ver, ver e não ver, ver algo e não sabe o que é. Nesse sentido, os sons são aprendidos. Os nossos sentidos são trabalhados culturalmente e simbolicamente. Nós ouvimos, mas a nossa escuta é socialmente produzida e educada. Os sons repercutem nos nossos ouvidos, mas a decodificação do som não é a orelha que faz, ela não diz que o som é agradável ou desagradável, não diz se a música é boa ou ruim, mas levam em conta os valores adquiridos socialmente por meio de inúmeras práticas.³³

Voltando-se para aspectos ligados à importância dos festivais, os FAMPs foram importantes para a difusão de todo um fazer musical no “Acre”, assim como para a inserção de artistas no meio musical e criação de música autoral,³⁴ destacando que antes e durante aos FAMPs as práticas musicais transitavam e aconteciam em vários espaços, inclusive em outros festivais. João Veras pontua que

Certamente que antes e paralelo à fase dos festivais sempre existiu vida na música popular, bem como espaços e eventos de semelhante monta. Tanto por lá, quanto por cá.

30 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016, p. 103.

31 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016, p. 103.

32 Barbosa, FAMP, 2010.

33 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016, p. 134-135.

34 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016.

Vale citar, por exemplo, os programas de calouros das rádios Difusora e Andirá e, ainda, os shows de calouros dos cines Acre e Rio Branco, na década de 70, na cidade de Rio Branco. Mas não há dúvida de que o capítulo dos festivais merece um destaque especial na história.³⁵

Um ponto importante a destacar na fala de João Veras é o papel das rádios, que durante muito tempo, precisamente desde 1944, foram responsáveis pela massificação e formatação de gostos musicais na sociedade “acreana”. Jorge Nazaré, Silvio Margarido, Danilo de S’Acre e Marcos Neves falam de músicos que despontaram a partir dos festivais, segundo os autores:

Com efeito, foi nos festivais que toda uma nova geração de músicos acreanos despontou no cenário cultural acreano. Àqueles músicos que desde os anos 60 e 70 vinham produzindo e divulgando a música no Acre, como Crescêncio Santana, Da Costa, os irmão Gallo, os irmãos Mansour, Geraldo Leite, juntaram-se inúmeros jovens que como Pia Vila, Felipe Jardim, Damião Hamilton, Sérgio Taboada, Antônio Manoel, Narciso Augusto, Beto Brasilence, João Veras, Maués, Jorge Carlos, Grupo Capu, Bacurau, Tião Natureza e tantos outros que poderia resultar injusto tentar enumerá-los aqui.³⁶

Em uma entrevista à jornalista Giselle Lucena, “o músico Clenilson Batista lembra a importância do FAMP na criação de uma música regional, pois convidava as pessoas para criar e falar do que era nosso, tecendo a preocupação com uma linguagem local”.³⁷ Clenilson Batista participou praticamente de todos os FAMPs.

Os lugares onde aconteceram os FAMPs (ensaios, eliminatórias e finais), como, clube do Vasco da Gama, sede do Atlético Clube Juventus, Ginásio Coberto Álvaro Dantas, Nosso Clube, Teatrão, Concha Acústica, Associação Atlético Banacre, dentre outros, foram ressignificados pelas pessoas que participaram desses festivais. A maioria desses lugares já não existe mais, foram demolidos e em seus lugares foram levantadas outras edificações, existindo somente na memória dos “fampistas”. Esses lugares, além de servirem de espaços para múltiplas performances, também foram espaços de educação e apreciação musical, onde a experiência prática se justapôs à teoria. Uma experiência, como pontua Jorge Larrosa, como o que nos acontece ou nos toca, e não somente o que nos passa.³⁸ Esses lugares foram transformados em espaços, como resultado de efeitos produzidos pelas operações que os orientam, os circunstanciam, os temporalizam e os levam a funcionar em unidades polivalentes de programas conflituais.³⁹

As torcidas desempenharam um papel crucial nos FAMPs, onde crianças, mulheres e homens se juntavam e aplaudiam suas músicas preferidas e viajavam as concorrentes. A música, nesse sentido, perpassa a ideia de um simples instrumento de “entretenimento”, passando a ser também um instrumento de constituição de sentidos. As pessoas presenciaram o nascimento das músicas através da performance nos palcos. A performance é um elemento fundamental para que a obra exista objetivamente, pois a música enquanto escritura encerra uma prescrição rígida para orientar a performance. Mas a experiência musical só ocorre quando a música é interpretada.⁴⁰ Ou seja, as músicas ganham existência por meio da performance. Nesse pensamento, Hannah Arendt afirma que “nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Nada do que é, à medida que aparece, existe no singular, tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. A pluralidade é a lei da terra”.⁴¹ Isso aponta para o fato de que os FAMPs não teriam existência se não tivesse um público para presenciar suas performances.

35 Souza, A volta do FAMP, 2012.

36 Nazaré [et al], Registro musical, 1998, p. 58.

37 Lucena, Do Chico ao Pop, 2013, p. 48.

38 Larrosa, Linguagem e Educação depois de Babel, 2004.

39 Certeau, A invenção do cotidiano, 1998.

40 Napolitano, História & Música, 2002.

41 Arendt, A vida do espírito, 2000, p. 17.

Falar sobre/analisar o FAMP são tarefas complexas, pois “qualquer fonte documental que for mobilizada para qualquer tipo de história nunca terá uma relação imediata e transparente com as práticas que designa”.⁴² A realidade é sempre mediada pela representação, mas o problema é como descrever a realidade, pois na descrição existe uma escolha de palavras, de ângulos e de ideias. Por esse viés, não existe uma narrativa mais adequada, e sim, possibilidades de outras interpretações.⁴³ Analisar o FAMP é percorrer por toda uma multiplicidade de saberes vividos/produzidos em determinados contextos históricos. É pensar numa complexidade de fazeres e acontecimentos nos quais músicos, compositores, jornalistas, teatrólogos, radialistas, professores, advogados, poetas, dentre outros, se juntaram e produziram música, uma trilha sonora social transpassada por inúmeras práticas sociais, culturais e políticas. É impossível descrever os olhares, gestos, tensões, tristezas e alegrias, sonoridades, performances, encontros, trocas, vitórias, derrotas, ensaios, acordos, coisas que estão na memória daqueles que experienciaram esses eventos, sem de alguma forma esvaziá-los.⁴⁴ Analisar os FAMPs é interpretar/traduzir as canções nos seus diversos aspectos discursivos, como os discursos da letra, da melodia, harmonia, do ritmo, da tonalidade, das cadências, da forma, dentre outros. Todos esses aspectos dizem alguma coisa.

Mas o que são os FAMPs? De maneira imprecisa, escorregadia e aberta, adotando a “noção do inclassificável como ponto de apoio para a interrogação e desconstrução dos sentidos e subjetividades que aliena o cultural e o político como coisa natural”,⁴⁵ os FAMPs são todos os artistas que participaram, sonham, que se inscreveram, são todas as músicas classificadas, desclassificadas, vetadas, vencedoras, perdedoras, são todas as músicas tocadas e cantadas, são as gravações, os ensaios, são as premiações, são as torcidas, as vaías, os aplausos, são os músicos, as performances, os jurados, os compositores, os arranjadores, os intérpretes, patrocinadores, produtores musicais, os técnicos de som, iluminadores, apresentadores, são as discórdias, as alegrias de quem ganhou e as tristezas de quem perdeu, são os fotógrafos, os jornais e outros veículos da imprensa que cobriram os festivais, são os lugares onde os festivais foram realizados, são os ingressos cobrados, os cartazes, enfim, são uma gama de coisas, propósitos, ideologias, sensações, percepções, (des)gostos, sabores, saberes, sonoridades, objetos e pessoas, que se entrelaçaram em vários espaços/tempos e produziram arte em um lugar do/no mundo chamado “Acre”.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Acre. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; SARRAF-PACHECO, Agenor (Orgs.). *Uwa'kürü: Dicionário Analítico*. Rio Branco: Nepan Editora, 2016, p. 13-28. Disponível em <http://bit.ly/36jYmzj>.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; ISHII, Raquel Alves. Cultura e Natureza, Arte e Política na Amazônia Acreana. In: *Fragments de Cultura, Goiânia*, v. 24, n. 2, 2014, p. 195-210. Disponível em: <http://bit.ly/38Gjn8X>. Acesso em: 21/09/2019.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR. *A invenção do Nordeste e Outras Artes*. 5. ed., São Paulo: Editora Cortez, 2011.
- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução: Antônio Abranches; Cesar Augusto R. de Menezes; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- BARBOSA, Ráildo Brito. *O festival acreano de música popular – FAMP: entre práticas e representações*. Rio Branco: UFAC/PPGLI, 2016 [Dissertação de Mestrado].
- BARBOSA, Adson de Souza. *FAMP: histórias e temas de um festival*. Rio Branco: UFAC, 2010 [TCC Licenciatura Plena em História].
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Tradução. Ephraim Ferreira Alves. 3. ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

42 Chartier, À beira da falésia. 2002, p. 200.

43 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016.

44 Barbosa, O Festival Acreano de Música Popular – FAMP, 2016.

45 Albuquerque, Acre, 2016, p. 11.

HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

LARROSA, Jorge. Linguagem e educação depois de Babel. Tradução de Cynthia Farina. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUCENA, Giselle. Do Chico ao Pop: jornalismo e cultura no Acre. Rio Branco: Observatório da Diversidade Cultural, 2013.

MELLO, Zuza Homem de. A era dos festivais: uma parábola. São Paulo: Editora 34, 2003.

MICHAELIS: Moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/2muAGYt>. Acesso em 18/09/2019.

MORAIS, Maria de Jesus. “Acreanidade”: invenção e reinvenção da identidade acreana. Rio Branco: Edufac, 2016.

MORAIS, Maria de Jesus. A questão fronteiriça como mito fundador do Acre e dos acreanos. In: Muiraquitã: Revista de Letras e Humanidades, v.3, n.1, 2015, p. 105-120. Disponível em: <https://bit.ly/3mdbe2k>

NAPOLITANO, Marcos. História & Música: história cultural da música popular. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

NAZARÉ, Jorge [et al]. Registro Musical: Livro de Músicas. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 1998.

ROCHA, Airton Chaves da. A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco – Acre (1971 – 1996). São Paulo: PUC-SP, 2006 [Tese de doutorado].

SOUZA, João José Veras de. Seringalidade: o estado da colonialidade na Amazônia e os condenados da floresta. Manaus: Valer, 2017.

SOUZA, João José Veras de. A Volta do FAMP. In: Blog do Altino Machado. Publicado terça feira, 17 de abril de 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2m18HPO>. Acesso em: 15/09/2019.

SOUZA, José Dourado de. Entre lutas, porongas e letras: a escola vai ao seringal (re)colocações do Projeto Seringueiro (Xapuri/Acre - 1981/1990). Belo Horizonte: UFMG/FAE, 2011 [Tese de Doutorado]. Disponível em: <http://bit.ly/2tIWJ1a>. Acesso em: 10/04/2019.

RAILDO BRITO BARBOSA
Mestre em Letras, Linguagem e Identidade (UFAC-AC, 2016)
Professor da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes

FRONTEIRA POLÍTICA

Em termos gerais a palavra fronteira se refere a uma linha divisória, concreta e/ou imaginária, entre algo que conhecemos e que, em certo sentido, nos pertence e algo que desconhecemos. O termo fronteira é usualmente confundido com a ideia de limite, de uma linha divisória. Fronteiras e limites usualmente estão associados à mesma coisa, mas não são. O limite é o “sinal de contato entre dois ou mais territórios” e a fronteira é o “sinal de contato e da integração”.¹

O termo fronteira é derivado do latim *fronteria* ou *frontaria* e indicava inicialmente a parte do território situado *in fronte*, isto é, nas margens, nas bordas do mundo conhecido. A fronteira traz em sua origem, portanto uma forte conotação militar, pois deriva de *front*, da *ligne de front*, empregada no período medieval para designar uma ordem de batalha, dada aqueles que se encontravam na vanguarda das tropas combatentes.² Fronteira é um termo que designa um limite de domínio, ou seja, das fronteiras políticas que possuem além das “funções estratégicas ou geo-militares (defensiva/ofensiva) e diplomáticas, a de servirem como barreira alfandegária, migratória ou sanitária”.³

O principal expoente da discussão sobre fronteiras políticas, na geografia, é o geógrafo alemão Friedrich Ratzel (1844-1904). Ratzel discutiu fronteira a partir da formação do estado alemão, naquela discussão, instituiu a ideia de fronteira como órgão periférico do corpo do Estado, sendo esta, as zonas de expressões do movimento dos povos.⁴ Nesta perspectiva a fronteira é concebida como o invólucro do Estado que pode ser alterada, já que é considerada como a “pele” do corpo territorial do Estado, dilatável de acordo com sua vontade e poder.

O território e suas fronteiras eram concebidos como um espaço qualificado pelo domínio de um grupo humano, sendo definido pelo controle político do Estado de um dado âmbito espacial, configurando-se como uma característica do mundo moderno a delimitação de “áreas de dominação ‘estatal’ e, mais recentemente, ‘estatal nacional’”. Neste sentido o território teria em sua “gênese um movimento de expansão e conquista de espaços”.⁵

A identificação entre o Estado e o território forneceu, segundo Ratzel, o material para a elaboração do conceito de ‘espaço vital’, onde o ‘ideal nacional’ ou a ‘política nacional’ eram fenômenos que deveriam expressar, mais do que a raça e a língua comuns, um território comum. Neste sentido, o território é o espaço geográfico no qual se exerce o poder do Estado.⁶

A noção de fronteira política está associada às “estruturas espaciais elementares que correspondem ao invólucro contínuo de um conjunto espacial e, mais especificamente, de um Estado-nação”.⁷ A fronteira ressalta Foucher é uma descontinuidade geopolítica que possui uma função real de limitação de soberania; possui uma função simbólica de designar pertencimento a uma comunidade política inscrita em um território próprio e uma função imaginária que conota uma relação com o outro, o vizinho, com

1 Hissa, A mobilidade das fronteiras, 2002, p. 34.

2 Lévy e Lussault, Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés, 2003. Foucher, *Fronts et frontières*, 1991.

3 Foucher, *Fronts et frontières*, 1991, p. 39.

4 Moraes, Ratzel, 1990.

5 Moraes, Ratzel, 1990, p. 19

6 Costa, Geografia Política e Geopolítica, 1992.

7 Foucher, *Fronts et frontières*, p. 38-39.

sua própria história e mitos fundadores. A fronteira política é, portanto, concebida como traço definidor de poderes territorialmente instituído, ou seja, das divisões político-administrativas entre Estados, mas também, como zona de interação, como parte constitutiva da vida regional transfronteiriça.

A delimitação de limites e fronteiras faz parte de jogos de interesses e de manipulação. As fronteiras são definidas “como instrumento para comunicar uma ideologia”. Ideologia e poder de fiscalização, de controle e legislação. Fronteiras e limites são criados para estabelecer domínios e demarcar territórios. Neste caso, os territórios que são quadriculas de poder são “ao mesmo tempo a expressão de um projeto social”. Neste sentido, o limite “aparece como uma informação que estrutura o território (...) é convencional, mas desde o momento que foi pensado, colocado no lugar (...) ele não é mais arbitrário, pois facilita o enquadramento de um projeto social”. Os limites e fronteiras “não são nem inocentes, nem naturais, muito menos arbitrários”.⁸

A demarcação das fronteiras políticas se confronta com “outras lógicas, através das quais a fronteira se transforma em fronteiras, que assinalam diferentes formas de vivenciá-las”. Para a população fronteiriça, os “outros” são o estrangeiro, que são ao mesmo tempo o “vizinho, o parente e, em determinados contextos, estes se transformam em um nós”.⁹ A linha fronteiriça, nesse caso, delimita o princípio da identidade nacional e a separação entre os “nacionais” e os “não-nacionais” através de impedimentos jurídicos, políticos e ideológicos.¹⁰

As fronteiras são as estruturas espaciais elementares, de forma linear, com função de descontinuidade geopolítica, com significados simbólicos e imaginários. A descontinuidade geopolítica diz respeito ao limite espacial do exercício de uma soberania em suas modalidades próprias: linha aberta, entreaberta ou fechada. O simbólico remete ao pertencimento a uma comunidade política inscrita num território que lhe pertence; ele diz respeito à identidade. O imaginário conota a relação ao Outro, vizinho, amigo ou inimigo, portanto a relação consigo mesmo, a sua própria história e a de seus mitos fundadores, ou destruidores.¹¹

Na perspectiva de Foucher, as fronteiras são inicialmente o invólucro contínuo de um conjunto espacial, de um Estado, que atingiu suficientemente coesão política interna e homogeneidade econômica para que as clivagens principais não atravessassem mais o interior do território e a coletividade humana, mas tenha sido reportado, por mudança de escala, em posição limite. É ao mesmo tempo um plano de separação-contacto ou, melhor, de diferenciação das relações de contiguidade com outros sistemas políticos, que não são forçosamente da mesma natureza nem do mesmo grau de elaboração.

A questão fronteiriça, como nos lembra Raffestin,¹² deve ser compreendida a partir de sua historicidade, uma vez que o sentido de fronteira muda ao longo do tempo. E essa mudança é detrimento das modificações sociopolíticas e socioeconômicas.

Uma reflexão sobre fronteiras é, portanto, também uma reflexão sobre o poder. É preciso realizar partições territoriais para reinar, pois “sem partições o poder não tem nenhuma referência, nenhuma estrutura, pois não saberia mais como se exercer”. O que significa dizer, que:

o exercício do poder implica a manipulação constante da oposição continuidade versus descontinuidade. O jogo estrutural do poder conduz a assegurar ora a continuidade, deslocando os limites, ora a provocar a descontinuidade, criando novos limites.¹³

8 Raffestin, *Por uma geografia do poder* 1993, p. 165.

9 Cárdua, *Etnografia das fronteiras políticas e sociais na Amazônia ocidental*, 2009, p. 23.

10 Raffestin, *A ordem e a desordem ou os paradoxos da fronteira*, 2005.

11 Foucher, *L'Invention des frontières*, 1986; Foucher, *Fronts et frontières*, 1991.

12 Raffestin, *Por uma geografia do poder*, 1993.

13 Raffestin, *Por uma geografia do poder*, 1993, p. 169.

A fronteira linear é recente e, é uma “invenção dos cartógrafos”. Ela data do final do século XVIII e início do XIX, e resulta da evolução: da noção sagrada na antiguidade, zona na Idade Média e, por último, linha-limite.¹⁴

Foucher,¹⁵ referindo-se à técnica que possibilitou a linearidade das fronteiras, diz que as mesmas quase não existiam antes do aparecimento dos mapas topográficos, exceto em alguns casos excepcionais, onde um curso de água, por exemplo, servia de limite tradicional entre duas províncias ou dois Estados.

Raffestin corrobora essa posição quando afirma que, durante muito tempo “as fronteiras foram mal definidas, raramente bem delimitadas e (...) ainda menos demarcadas”.¹⁶ Tratava-se da chamada fronteira zonal que caracterizou o período medieval e que diz respeito muito mais a uma zona de defesa do que a um traçado linear.

As fronteiras políticas possuem diferentes termos para diferenciá-las: fronteiras naturais, fronteiras artificiais, fronteiras lineares, zonais, convencionais. Essas tipologias tem o intuito de determinar a superioridade de um determinado traçado sobre outros, mas as fronteiras são construções políticas, sociais e discursivas, os seus traçados refletem as conveniências e/ou as correlações de forças e interesses. Os “limites não são nem inocentes, nem naturais, muito menos arbitrários”.¹⁷

Uma fronteira seria natural quando seu traçado é apoiado, em grande escala, sobre uma configuração física linear, fluvial, divisor de água as fronteiras “naturais” são, portanto opostas às fronteiras ditas “artificiais”, para as quais se constata, na escala da demarcação, a ausência de referências físicas. Mas, por definição, todas as fronteiras são artificiais, porque quem traçou escolheu entre vários rios, várias cristas possíveis. Arbitrárias, quando se julga que os povos “são cortados” em duas partes por decisões tomadas, de longe.¹⁸

No que diz respeito à qualidade de uma fronteira, Foucher alerta que não há uma boa ou má fronteira, discordando ainda da ideia de que fronteira boa é fronteira morta. Na sua aceção “a principal qualidade de uma fronteira está no fato de esta ser reconhecida como legítima por ambos os lados”.¹⁹

A doutrina das fronteiras naturais foi inicialmente utilizada no final do século XVIII num sentido mais político e filosófico, em referência à noção de “direito natural” (noção construída em oposição à doutrina do poder do direito divino).

As fronteiras “naturais” da França, que seriam colocadas sobre os limites topo-hidrográficos escolhidos, entre outros, definia um espaço sobre o qual “os representantes dos povos franceses estimavam que o povo francês tinha direito natural”. Esta noção, oriunda do direito romano, está presente também no princípio da República una e indivisível, substituindo o princípio do direito divino.²⁰

O debate que surgiu entre franceses e alemães sobre a soberania francesa na Alsácia e no vale do Reno (que seria a ‘fronteira natural’ francesa), deu margem ao aparecimento do conceito de fronteira baseado no princípio de que a base territorial do Estado deveria ser linguística ou racial, posição essa defendida pelos alemães no século XIX.

A fronteira então passava a ser defendida pelo princípio da nacionalidade, pela autodeterminação dos povos. Esta nova doutrina de fronteira-limite, vinculada à identidade nacional foi uma reação alemã à doutrina das fronteiras naturais dos franceses²¹.

14 Foucher, *Fronts et frontières*, 1991.

15 Foucher, *Fronts et frontières*, 1991.

16 Raffestin, *Por uma geografia do poder*, 1993, p. 165.

17 Steiman, *A Geografia das cidades de fronteira*, 2002, p. 138.

18 Foucher, *Fronts et frontières*, 1991, p. 41-43.

19 Foucher, *Fronts et frontières*, 1991, p. 43.

20 Foucher, *Fronts et frontières*, 1991, p. 94.

21 Magnoli, *O corpo da pátria*, 1997.

Unir ou separar é o que fazem fronteiras e limites. Unem ou separam territórios. E a formação de um território, por conseguinte, assim como as fronteiras é parte das relações de poder. Não é natural e faz parte de disputas de poderes.

REFERÊNCIAS

- CÁRDIA, Lais Mareti. Etnografia das fronteiras políticas e sociais na Amazônia ocidental: Brasil, Peru e Bolívia. In: *Revista Eletrônica de Geografia y Ciências Sociais. Barcelona, Universidad de Barcelona*, 2009, v. XIII, n. 292.
- COSTA, Wanderley Messias da. *Geografia Política e Geopolítica. São Paulo, EDUSP, 1992.*
- FOUCHER, Michel. *L'Invention des frontières. Paris, Fondation pour les études de Défense Nationale*, 1986.
- FOUCHER, Michel. *Fronts et frontières: un tour du monde géopolitique. Paris, Fayard*, 1991.
- HISSA, Cássio Eduardo Viana. A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade. Belo Horizonte, Humanitas/UFMG, 2002.
- LÉVY, Jacques; LUSSAULT, Michel. *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés. Tours, Berlin*, 2003.
- MAGNOLI, Demétrio. O corpo da pátria - imaginação geográfica e política externa no Brasil (1808-1912). São Paulo: Moderna, 1997.
- MORAES, Antônio Carlos Robert de. Ratzel. São Paulo, Ática, 1990.
- RAFFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo, Ática, 1993.
- RAFFESTIN, Claude. A ordem e a desordem ou os paradoxos da fronteira. In: OLIVEIRA, Tito Carlos Machado de. Territórios sem limites: estudos sobre fronteiras. Campo Grande, UFMS, 2005.
- STEIMAN, Rebeca. A Geografia das cidades de fronteira: um estudo de caso de Tabatinga (Brasil) e Letícia (Colômbia). Rio de Janeiro: UFRJ, 2002 [Dissertação de Mestrado].

MARIA DE JESUS MORAIS
Doutora em Geografia (UFF, 2008)
Professora da Universidade Federal do Acre
Centro de Filosofia e Ciências Humanas

LÍNGUA DE SINAIS

O termo 'língua de sinais' “se refere às línguas que usam a modalidade visual-espacial. Esse termo é usado genericamente em alusão a qualquer língua de sinais específica”.¹ Essas línguas, entretanto, por muito tempo, mais precisamente até a segunda metade do século passado, não tiveram seu status linguístico reconhecido, não sendo seu uso permitido e castigados aqueles que eram vistos sinalizando. Buscava-se “normalizar” os surdos, “curar seu defeito” para que fossem como os ouvintes:

Exemplificam esse fato a perfuração de ouvidos, a criação de instrumentos mirabolantes que pretendiam interligar o ouvido às cordas vocais, a confissão e a remissão dos pecados permitidos apenas pela oralidade e, sobretudo, a proibição de qualquer forma de comunicação gestual, chegando a ocorrer a amarração ou a mutilação das mãos.²

Dessa forma, o grande foco da educação dos surdos foi, por muitos anos, a oralização, ou seja, tinham que aprender a falar: enfatizava-se que o uso dos sinais deixaria os surdos preguiçosos, atrapalhando a aprendizagem da oralidade e o “desenvolvimento” de seus resquícios de audição. A diferença linguística dos surdos não era reconhecida, muito menos respeitada.³ Ou seja, por décadas, os ouvintes tomaram frente a educação dos surdos, decidindo por eles o que julgavam ser o mais adequado, silenciando-os, desconsiderando sua (s) forma (s) de ver o mundo, suas escolhas.

Percebe-se neste breve trecho que, por muitos anos, o surdo e a língua de sinais, eram vistos como inferiores, respectivamente, aos ouvintes e às línguas orais. O discurso reproduzido era de que essas pessoas precisavam ser reabilitadas e aprender a língua oral de seu país, pois, caso isso não ocorresse, viveriam isoladas, sem comunicação. Importante se faz esclarecer que o termo discurso leva em consideração “o uso da linguagem como forma de prática social”.⁴

Apenas na década de 60, com os estudos do norte-americano Willian Stokoe, essa visão começa a mudar, pois, em suas pesquisas voltadas para a análise estrutural da Língua Americana de Sinais (ASL) ele apresentou as características linguísticas das línguas visuais, mostrando que são possuidoras de componentes fonéticos/fonológicos e de especificidades comuns às outras línguas naturais.⁵

Assim como as línguas orais, as de sinais também surgem devido à necessidade inerente aos seres humanos à comunicação, emergindo naturalmente do contato entre os surdos, dentro de suas comunidades. Necessário se faz esclarecer que a (s) comunidade (s) surda (s) é/são composta (s) não apenas por surdos, mas também por seus familiares e amigos, tradutores/intérpretes, usuários da língua de sinais, ou seja, pessoas envolvidas nas lutas diárias dos surdos em busca do respeito e aceitação à sua língua e à acessibilidade linguística.⁶

A voz dos surdos são as mãos e os corpos que pensam, sonham e expressam. As línguas de sinais envolvem movimentos que podem parecer sem sentido para muitos, mas que significam a possibilidade de organizar as ideias, estruturar o pensamento e manifestar o

1 Quadros, *Linguística para o Ensino Superior 5: Libras*, 2019, p. 33.

2 Fernandes, *Educação de Surdos*, 2011, p. 27.

3 Strobel, *História da Educação de Surdos*, 2009.

4 Fairclough, *Discurso e mudança social*, 2001, p. 90.

5 Stokoe, *Sign and Culture*, 1960.

6 Strobel, *História da educação de surdos*, 2009.

significado da vida para os surdos. Pensar sobre a surdez requer penetrar no mundo dos surdos e ouvir as mãos que, com alguns movimentos, nos dizem que para tornar possível o contato entre os mundos envolvidos se faz necessário conhecer a língua de sinais.⁷

Após as pesquisas iniciais de Stokoe, muitos outros trabalhos vêm sendo direcionados a essas línguas. Na década de 80, o neurologista Oliver Sacks afirmou em suas publicações que as línguas de sinais podem ser comparadas às línguas faladas, no que diz respeito a questões fonológicas, temporais, sequencialidade e fluxo das informações. Porém, enfatizou que “com faculdades únicas, adicionais, de um tipo espacial e cinemático – uma expressão e transformação do pensamento ao mesmo tempo muito complexa e, no entanto, transparente”.⁸

Diferentemente da língua portuguesa, cuja modalidade é oral auditiva, as línguas de sinais são línguas na modalidade visual espacial, ou seja, a informação que para os ouvintes chega, principalmente, pelos ouvidos e é transmitida oralmente, para os surdos faz-se, respectivamente, pela visão, sendo transmitida através das mãos, associada às expressões faciais e corporais.

[...] o jeito de o sujeito surdo entender o mundo e de modificá-lo a fim de torná-lo acessível e habitável ajustando-o com as suas percepções visuais, que contribuem para a definição das identidades surdas e das “almas” das comunidades surdas. Isto significa que abrange a língua, as ideias, as crenças, os costumes e os hábitos de povo surdo.⁹

A Língua Brasileira de Sinais começou a se consolidar como língua nacional, na segunda metade do século XIX, com a fundação, em 1857, da primeira escola de surdos do país, no Rio de Janeiro, à época chamada de Imperial Instituto de Surdos Mudos. Este instituto, atualmente chamado de Instituto Nacional de Educação de Surdos (INES) foi fundado por Dom Pedro II com o apoio de um professor surdo francês, Ernest Huet, seu primeiro diretor. Com a criação do INES, surdos de todo o Brasil se dirigiam ao Rio de Janeiro para estudar, em regime de internado, colocando em contato suas formas de sinalizar, que passaram a ser significativamente influenciadas pela língua de sinais francesa, utilizada por Huet. No período de férias, retornavam para seus locais de origem, disseminando a língua de sinais ali estudada. Dessa forma, pode-se dizer que a língua de sinais francesa influenciou fortemente a constituição da Língua de Sinais Brasileira.¹⁰

O reconhecimento legal dessa língua ocorreu recentemente, em 2002, com a aprovação da Lei 10.436, que dispõe sobre essa Língua de Sinais, enfatizando que “Art. 1º - É reconhecida como meio legal de comunicação e expressão a Língua Brasileira de Sinais – Libras e outros recursos de expressão a ela associados”.¹¹

A comunidade surda avalia esse reconhecimento como uma grande vitória, visto, por muito tempo a utilização dessa língua ter sido taxada como prejudicial aos seus usuários, tornado-os negligentes na aprendizagem da língua oral de seu país.

Muitos avanços em relação à educação dos surdos e à sua acessibilidade ocorreram após essa lei ter sido sancionada e regulamentada, três anos depois, em 2005, pelo Decreto 5.626,¹² entre eles questões relacionadas a formação de profissionais para trabalhar com essa língua e o direito à acessibilidade linguística intermediada pelo tradutor/intérprete de Libras, em diversos setores sociais. Mudanças cuja importância é inquestionável.

7 Quadros, Educação de surdos, 2008, p. 119.

8 Sacks, Vendo vozes, 1989, p. 45.

9 Strobel, História da educação de surdos, 2009, p. 24. De acordo com Strobel o “povo surdo” é composto exclusivamente por surdos, diferentemente da “comunidade surda”, que conta com ouvintes.

10 Rocha, O INES e a educação de surdos no Brasil, 2008.

11 Lei 10.436, de 24 de abril de 2002.

12 Decreto 5.626, de 22 de dezembro de 2005.

Porém, algumas questões precisam ser problematizadas, visto termos internalizado o discurso de ser a Libras a única língua de sinais utilizada no Brasil, reflexo do pensamento, principalmente por parte daqueles que têm pouca familiaridade com as comunidades surdas, de que todos os surdos são iguais.

Isso pode ser percebido, inclusive, no Art. 2º, do Decreto 5.626/05, quando menciona quem é a pessoa surda: “Para os fins deste Decreto, considera-se pessoa surda aquela que, por ter perda auditiva, compreende e interage com o mundo por meio de experiências visuais, manifestando sua cultura principalmente pelo uso da Língua Brasileira de Sinais - Libras”.¹³ Nota-se que é estabelecido um estereótipo de quem é o surdo, passando esse conceito a ser internalizado de forma natural e sem reflexão.

É fundamental a compreensão de que as pessoas surdas não são idênticas, assim como nenhum ser humano. Elas têm em comum a questão relacionada ao fato de não ouvirem, porém, cada uma lida com essa situação de forma específica, visto as experiências, vivências, contexto familiar e social serem diversas. Ocorre que “O discurso como prática ideológica constitui, naturaliza, mantém e transforma os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder”.¹⁴

Há surdos nascidos em família de surdos, surdos nascidos em família de ouvintes, surdos negros, surdos índios, surdos que têm contato com outros surdos e aqueles que não o tem, entre outros, sendo aliadas outras especificidades individuais.¹⁵ Dessa forma, não se pode esperar que a aceitação e a utilização da língua de sinais seja feita de forma idêntica por todos. Assim, pode-se afirmar que nem todos os surdos conhecem, aceitam ou utilizam a Libras.

Logo, pode-se assegurar que a Libras não é a única língua de sinais do Brasil, havendo várias outras. Em recente publicação, a pesquisadora Ronice Quadros apresenta várias línguas de sinais utilizadas no território brasileiro, entre elas línguas de sinais indígenas, como a Língua de Sinais Urubu – Kaapor (utilizada no Maranhão), Língua de Sinais Sateré-Waré (usada pelos índios amazonenses do povo Sateré-Waré), Língua de Sinais Caingangue (em Santa Catarina), Língua de Sinais Terena e Guarani (utilizada por povos indígenas do Mato Grosso do Sul) e Língua de Sinais Pataxó (Bahia); são mencionadas também pela pesquisadora, línguas de sinais utilizadas em pequenas comunidades, como a Língua de Sinais Cena (usada em Várzea Queimada, no Piauí), Língua de Sinais Fortalezinha (Ilha do Marajó, Pará), Língua de Sinais de Porto de Galinhas – Ilha de Soure (Ipojuca, Pernambuco), Língua de Sinais Caiçara (Sítio Caiçaras, Várzea Alegre, Ceará), citando, inclusive, a Língua de Sinais Acenos, usada por surdos de Cruzeiro do Sul (Acre).¹⁶

É possível, dessa maneira, corroborar com Castilho quando esclarece que “há uma correlação entre a região de origem dos falantes e as marcas específicas que eles vão deixando em sua produção linguística”.¹⁷

Quadros esclarece que há as línguas de sinais nacionais, as indígenas e as línguas de sinais locais. “As línguas de sinais nacionais são línguas amplamente usadas em determinado país [...]. No caso do Brasil, a Libras”.¹⁸ As comunidades indígenas também contam com línguas de sinais diferentes da Libras, da mesma forma que pequenas comunidades, nas quais haja surdos, possuem línguas de sinais específicas, como as que foram citadas.

Percebe-se que, apesar dos surdos serem um grupo minorizado, em relação aos ouvintes, usuários de uma língua oral de prestígio social, também é eleita por eles uma língua de sinais majoritária, de referência e vista como “superior” às demais línguas de sinais utilizadas por surdos de contextos vários. Mesmo entre os surdos percebe-se o discurso de superioridade de um grupo, visto como “elitizado”, que

13 Decreto 5.626, de 22 de dezembro de 2005.

14 Fairclough, Discurso e mudança social, 2001, p. 94.

15 Gesser, Libras, que língua é essa? 2009.

16 Quadros, linguística para o ensino superior, 2019, p. 39-40.

17 Castilho, Nova gramática do português brasileiro, 2010, p. 204.

18 Quadros, Linguística para o ensino superior, 2019, p. 33.

mora nos grandes centros, nomeados como áreas urbanas – nos quais a Libras é a língua de sinais predominantemente utilizada e ensinada, ainda que de forma insuficiente, nas escolas, universidades (inclusive, em sua maioria, com um curso de graduação chamado Letras: Libras) cursos, meios de comunicação, sobre aqueles surdos que vivem em locais mais isolados, cujo contato com seus pares linguísticos é mais restrito, e que, devido à necessidade natural dos seres humanos pela comunicação, acabam estabelecendo outras formas de fazê-la.

Os estudos linguísticos são muito claros ao enfatizarem que não há língua superior a outra, independente de serem elas orais ou de sinais. Não há forma de medir a complexidade de uma língua nem de estabelecer hierarquias entre duas ou mais línguas. Muitos discursos equivocados são socialmente gerados, entre eles os de superioridade e inferioridade de uma língua sobre a outra. As pesquisas linguísticas vêm demonstrar a inconsistência dessas afirmações:

não há língua mais ‘lógica’, melhor ou pior, rica ou pobre. Todas as línguas naturais possuem os recursos necessários para a comunicação entre seus falantes”. Importante também destacar que o léxico de cada língua é ampliado/modificado de acordo com a necessidade de seus usuários, criando novos termos ou tomando-os emprestados de outras línguas [...]. Todas as línguas até hoje estudadas constituem um sistema de comunicação estruturado, complexo e altamente desenvolvido.¹⁹

Quadros esclarece que a Libras é uma língua de sinais urbana, utilizada nos grandes centros, visto como a língua de sinais de prestígio, porém não a única.²⁰ A pesquisadora enfatiza ainda que os surdos usuários das variedades de línguas de sinais, ao adentrarem o ambiente escolar e terem contato com a Libras, retornam para suas comunidades e tendem a querer “ensinar” a língua de sinais “correta”, “corrigindo” seus familiares e pessoas próximas.²¹ Percebe-se a força da escola como difusora de uma cultura letrada e dominante, muitas vezes em detrimento a diversas variedades.

Nota-se que discursos de superioridade e inferioridade encontram-se presentes em todos os setores sociais e, mesmo em grupos minorizados, são disseminados. “O discurso como prática política estabelece, mantém e transforma as relações de poder e as entidades coletivas (classes, blocos, comunidades, grupos) entre os quais existem relações de poder”.²²

A partir deste termo, procurou-se problematizar a tendência de nos deixarmos levar por posicionamentos naturalizados, com intenções ditas como “nobres” de padronizar os diferentes em função de uma sociedade “evoluída”, mesmo entre grupos minorizados. Tenciona-se enfatizar que a Libras não é a única língua de sinais brasileira, havendo várias outras, cujo valor e estrutura não são inferiores à língua de sinais nacional reconhecida legalmente, mas atende às necessidades e especificidades de seus usuários.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Decreto n. 5626, de 22 de dezembro de 2005. Regulamenta a Lei no 10.436, de 24 de abril de 2002, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais – Libras. Disponível em: <http://bit.ly/36PH2Ua>. Acesso em: 10 set. 2019.
- BRASIL. Lei n. 10.436, de 24 de abril de 2002. Dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras e dá outras providências. Disponível em: <http://bit.ly/37vRU9Q>. Acesso em: 30 agosto 2019.
- CASTILHO, Ataliba. Nova gramática do português brasileiro. São Paulo: Contexto, 2010.
- FERNANDES, Sueli. Educação de Surdos. 2. ed., Curitiba: IBPEX, 2011.
- GESSER, Audrei. Libras: que língua é essa? São Paulo: Parábola, 2009.

19 Peter, Linguagem, língua e linguística, 2018, p. 20.

20 Importante se faz esclarecer que a diferença entre o “urbano” e o “rural” não é algo natural, visto não se ter uma separação natural entre esses espaços. Pode-se inferir que Quadros utiliza o termo “urbano” para nomear determinados espaços onde há maior concentração de pessoas.

21 Quadros, Linguística para o ensino superior, 2019.

22 Fairclough, Discursos e mudança social, 2001, p. 94.

- PETER, Margarida. Linguagem, língua, linguística. In: FIORIN, Jose Luiz. Introdução à linguística: objetos teóricos. 6. ed., São Paulo: Contexto, 2018, p. 11-24.
- QUADROS, Ronice Müller de. Educação de Surdos: a aquisição da linguagem. Porto Alegre: Art-Med, 2008.
- QUADROS, Ronice Müller de. Libras. Linguística para o ensino superior; 5. São Paulo: Ed. Parábola, 2019.
- ROCHA, Solange Maria da. O INES e a Educação de Surdos no Brasil: Aspectos da trajetória do Instituto Nacional de Educação de Surdos em seu percurso de 150 anos. INES: Rio de Janeiro, 2008.
- SACKS, Oliver. Vendo vozes: uma viagem ao mundo dos surdos. São Paulo: Ed. Companhia de Bolso, 1989.
- STOKOE, William. *Sign and Culture: A Reader for Students of American Sign Language*. Listok Press, Silver Spring, MD, 1960.
- STROBEL, Karin. História da educação dos surdos. UFSC: Florianópolis, 2009.

VIVIAN GONÇALVES LOURO VARGAS
Mestre em Letras (UFAC, 2017)
Professora da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes

MANOEL URBANO

Passamos por vários pequenos rios, que deixei sem nome, pois atribuir nomes incorretamente, dados pelos índios, poderia somente levar a confusão depois. Para um grande, de aproximadamente metade do tamanho do Purus, dei o nome de Manoel Urbano (por falta de um melhor).¹

A referência ao batismo de um rio “grande” com o nome de Manoel Urbano soa como um elogio ou homenagem às avessas aos leitores de hoje. E o é. Afinal, batizar um rio com um nome na falta de um melhor, não nos parece a melhor maneira encontrada pelo viajante inglês William Chandless² de registrar a importância do prático, do sertanista, do guia, do diretor (ou amansador) de índios, do seringalista, do tradutor e tantos outros “atributos” conferidos ao também explorador e viajante Manoel Urbano da Encarnação e que constam em uma variedade de documentos e referenciais bibliográficos, datados especialmente do século XIX, acerca da assim denominada região Amazônica³.

De tradutor das populações indígenas, conhecedor dos furos entre rios e das melhores condições para navegação, o prático Manoel Urbano foi também “traduzido” a partir de diversos olhares de viajantes e agentes oficiais, em narrativas que se pretendem científicas, em relatórios que intenciam diagnosticar a situação de uma região ou mesmo requerem comprovação de informações fornecidas por indígenas, por locais e pelo próprio Manoel Urbano. Em que pese seu reconhecimento oficial e contribuição para o alargamento de fronteiras, aldeamento de populações indígenas e levantamento de informações relevantes do ponto de vista político e econômico, reportados ao Ministério da Agricultura, Manoel Urbano configura-se como personagem coadjuvante na história dos rios da Amazônia, cujas narrativas possuem a marca da racialização do saber.

Aníbal Quijano, em artigo que trata da relação entre colonialidade, eurocentrismo e América Latina, articula a racialização de povos não europeus com a própria estruturação das relações sociais hierárquicas no mundo colonial, definindo não apenas identidades, mas lugares sociais:

As relações sociais fundadas na categoria raça produziram novas identidades sociais históricas na América - índios, negros e mestiços - e redefiniram outras. Termos como espanhol e português e muito mais tarde europeu, que até então indicavam apenas origem geográfica ou país de origem, adquiriram a partir de então uma conotação racial em referência às novas identidades. Na medida em que as relações sociais que estavam sendo configuradas eram relações de dominação, essas identidades eram consideradas constitutivas das hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes e, conseqüentemente, do modelo de dominação colonial que estava sendo imposto. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica.⁴

É curioso pensar como a visibilidade dada a Manoel Urbano nos registros documentais se manifesta ao mesmo tempo como invisibilidade ou silenciamento, pois as palavras escolhidas para descrevê-lo

1 Chandless, *Ascent of the River Purus*, 1866.

2 William Chandless foi um viajante inglês que navegou rios amazônicos em meados do século XIX. Mais detalhes de sua vida e obra podem ser consultados no verbete “William Chandless”, de minha autoria, no volume I deste dicionário, disponível em <https://goo.gl/jVDv30>.

3 Para uma reflexão sobre o termo Amazônia como um conceito construído discursivamente, ver o verbete “Amazonialismo” de Gerson Albuquerque, no volume I deste Dicionário Analítico, disponível em <https://goo.gl/jVDv30>.

4 Quijano, *Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America*, 2000, p. 534. Minha tradução.

constituem-se de “elogios desqualificadores” que marcam sua posição racializada. Nota-se em relatórios de viagem e de governo de província, além de registros documentais, a insistente necessidade de pontuar a cor da pele de Manoel Urbano, seus traços indígenas e sua ausência de formação acadêmica, tornando-os ambíguos e contraditórios por entenderem-no como digno de nota, de registro, de homenagem e, ao mesmo tempo, marcarem sua identidade racial e saber menor, seu não pertencimento a uma determinada classe social.

Já atuante enquanto prático de navios e embarcações, nos idos de 1860, Manoel Urbano foi encarregado por Manuel Clementino Carneiro da Cunha, Presidente da Província do Amazonas, de explorar o Alto Rio Purus para identificar uma comunicação com o Rio Madeira, além de familiarizar-se com indígenas da região com vistas a diagnosticar suas inclinações para a “vida civilizada”, entendida como disposição para o trabalho e para a conversão religiosa.⁵ A partir dessas missões oficiais, aliado a vivência na região, Urbano produz saberes sobre navegabilidade, sobre a floresta e sobre as populações locais que serão muito bem vindas ao império brasileiro. O contato com grupos indígenas e a verificação de suas “inclinações para a vida civilizada” são vistas como estratégicas no processo de controle dessas populações e de seus territórios e Manoel Urbano se torna agente especialmente caracterizado para tal empreendimento.

Em relatório sobre viagem ao Rio Purus, João Martins da Silva Coutinho⁶ reconhece que Manoel Urbano era a ponte essencial entre os saberes locais, os indígenas e os interesses nacionais. Em suas próprias palavras:

O pratico Manoel Urbano prestou relevantes serviços, quer ministrando-me valiosas informações, pois é o maior conhecedor do Purús, quer facilitando a viagem, pela grande influencia de que goza entre os indios.

Manoel Urbano não se limitou a mandar fazer lenha; elle, apezar da idade avançada, era o primeiro trabalhador. Além de muito discernimento para tratar com indios, tem uma grande virtude, que é o amor da patria. O seu maior desejo é aldear os indios que errão nas cabeceiras dos rios e seus affluentes. Esta idéa, de grande alcance politico, como V. Ex. bem avalia, convêm ser realizada quanto antes.⁷

As palavras de Coutinho denotam a confluência de visões oficiais que estavam em jogo nas expedições encomendadas pelos presidentes de província na Amazônia. De igual modo, Coutinho nos apresenta um Manoel Urbano virtuoso dado seu amor à pátria e disposição ao trabalho pesado, duas qualidades que viajantes de toda sorte, estrangeiros ou não, apreciavam muito e não costumavam registrar em seus escritos por não as “encontrarem” nas populações locais. Dessa específica “ausência” de “traços civilizatórios”, Manoel Urbano não padecia e, por isso mesmo, gozava de boa reputação entre viajantes e governadores.

Um interessante indicativo de quão próximo Manoel Urbano esteve de grupos indígenas pode ser lido em Carta sobre costumes e crenças dos índios do Purús, dirigida a D. S. Ferreira Penna, em que registra – ou dita – um conjunto de práticas culturais de populações do Rio Purus, publicada em 1882. “Festa de anos”, “Diluvio”, “Casamento”, “Baptismo” e “Enterro” são os temas que aborda referindo-se a grupos indígenas sem denominação específica, exceto o grupo Paumary. Em se tratando de relatos de festas e cerimônias, grande parte das atividades realizadas constituem-se de narrativas míticas nas quais “os antigos” transmitem ensinamentos da memória coletiva grupo:

5 Ishii, William Chandless, 2019, p. 98-99.

6 Para mais informações sobre o engenheiro João Martins da Silva Coutinho, ver o artigo “Silva Coutinho: uma trajetória profissional e sua contribuição às coleções geológicas do Museu Nacional”, de Marina Jardim e Silva, Antonio Carlos Sequeira Fernandes e Vera Maria Medina da Fonseca.

7 Coutinho, Offício dirigido ao Presidente da Provincia, 1862, p. 2.

[o]s antigos reparavam no gavião real quando ia procurar a preza: primeiramente arranhava a arvore da hervadura, elles então vendo isto tambem esfregavam lá a ponta das flexas na ocasião de irem para as caçadas. Reparavam que as caças que flexavam ficavam repentinamente enfreqüecidas; reconhecendo, que faziam grande vantagem tratavam de engrossar mais, raspando e cosinhando a casca da hervadura. Vendo que matavam com mais rapidez, engrossavam ainda mais e d'esta forma descobriram meio de preparar.⁸

Vale ressaltar que as infinitas possibilidades de trocas de saberes entre populações indígenas a que Urbano vivenciou não mereceram destaque na historiografia amazônica. Seres humanos e não humanos convivendo e se harmonizando em comunidade não estavam na ordem do dia ou mesmo entre as incumbências comissionadas a viajantes da região: registrar localidades; existência em abundância de algum produto de valor econômico; grupos indígenas dispostos ao trabalho, à agricultura e a colaborar com os interesses oficiais; expandir as fronteiras nacionais e identificar navegabilidade de rios e comunicação entre eles é que definiam, dentre tantas outras, a necessidade de existência de práticos e o interesse oficial na presença de “estrangeiros” na região.

De igual modo, em que pese o valor atribuído ao ofício e aos saberes de Manoel Urbano, os registros que a ele se referem caracterizam-se pela ambigüidade que considera-desconsiderando o saber do prático, denotando a hierarquia existente entre o conhecimento tácito e legitimado e o que merece ser verificado. É o que registra Manuel Clementino Carneiro da Cunha, presidente da província do Amazonas entre os anos de 1860 a 1863:

[i]ncumbi ao cidadão Manoel Urbano da Encarnação de fazer uma exploração no rio Purús sob o ponto de vista de descobrir passagem para o rio Madeira á salvo de suas cachoeiras. Feita a provisão dos generos, que pedio, (o que importou em despeza de pouco vulto) partio desta cidade em fevereiro do anno passado. A' 19 de novembro do mesmo anno chegou de volta de sua comissão na qual gastou nove mezes. As informações, que ministrou, forão tiradas á limpo pelo engenheiro João Martins da Silva Coutinho, e constão do annexo sob o n. 3. O fim principal da commissão não foi desempenhado. Não se descobrio passagem livre para o Matto Grosso, mas o trabalho não foi perdido. Ficou reconhecida a navegação do rio Purús até às visinhanças da povoação de Saraiaco, que se suppõe encravada em território do Perú. E' avaliada em 600 leguas a extensão percorrida.⁹

“Tirar à limpo” as informações fornecidas por Manoel Urbano se faziam sempre necessárias. Embora se apropriassem de seus conhecimentos empíricos sobre a região, engenheiros, naturalistas estrangeiros e cônegos eram sempre mais reconhecidos que o guia sem formação acadêmica. Carneiro Cunha segue seu relato:

Estas importantes informações, e outras, que se encontraõ no annexo me resolverãõ á mandar explorar o rio Purús por pessoa competente. Partio com este fim desta cidade o vapor Pirajá á 16 de fevereiro, levando entre outras pessoas á seu bordo o engenheiro Joaõ Martins da Silva Coutinho. A' elle, e ao comandante do vapor dei as precisas instrucções para se tirar da commissão todo o proveito possivel.

Por falta de generos alimenticios, segundo me consta, voltou o vapor sem ter reconhecido todo o rio. Chegou até ás barreiras de Hiutanaan. Até esse ponto a navegação é franca em todo tempo. O espaço percorrido não é inferior á 250 leguas. No resto do rio ainda não explorado competentemente tambem é possivel a navegação ao menos no tempo da enchente.¹⁰

8 Encarnação, Carta sobre costumes e crenças dos índios do Purús, dirigida a D. S. Ferreira Penna. 1882, p. 95.

9 Cunha, Relatório apresentado à Assembléa Legislativa da Província do Amazonas, 1862, p.17. Optou-se por preservar a transcrição literal desse e outros documentos citados no verbete, mantendo a ortografia da época, bem como erros de digitação.

10 Cunha, Relatório apresentado à Assembléa Legislativa da Província do Amazonas, 1862, p.17-18.

Um comandante competente, acompanhado de um engenheiro, certamente, nas palavras de Carneiro Cunha, dariam conta de realizar um levantamento preciso sobre o rio Purús e desvendar a possibilidade de comunicação com o Madeira, driblando suas cachoeiras. Ironicamente, ou não, a segunda expedição enviada pelo então presidente da província do Amazonas a bordo do vapor Pirajá, embora se valesse de informações já obtidas por Manoel Urbano, conforme indica o já mencionado relatório de Silva Coutinho, não atingiu metade do caminho por ele percorrido e retornou por motivo primário: falta de provisões. Mesmo com resultados contrastantes entre as expedições, o termo “competente”, no sentido de “capaz”, “qualificado”, não é nunca atribuído a Manoel Urbano, que parece fornecer informações sujeitas a verificação permanente.

Nesse sentido, relata novamente Silva Coutinho, ao analisar a expedição que lhe antecedeu:

Referio M. Urbano ter encontrado dois índios no termo da viagem do Purús que dizião vir de Sarayaco, povoação que não ficava muito distante.

Como é sabido, a missão de Sarayaco demora na margem esquerda do Ucayale, 60 leguas proximamente, acima da sua junção com o Maramon.

No Purús não consta que haja outra povoação com este nome, nem também na Bolívia.

A informação dos índios é, pois, duvidosa.

Quando tirámos a limpo as informações verbaes e escriptas de M. Urbano avaliamos em 120 a 130 leguas a distancia da foz do Purús ao seu afluente Ituxi, segundo a comparação que fez o pratico das distancias percorridas allí com outros conhecidos no Solimões e no Negro. Esta distancia, porém, é de 578 milhas, proximamente, havendo portanto uma differença de 30 leguas. Sobre a extensão total da viagem, que avaliámos em 620 leguas, acreditamos, posto que não verificássemos, haver alguma differença para menos, pela comparação do caminho feito pelo vapor com o tempo gasto em canoa, na parte que percorremos. As informações de Urbano divergem em muitos pontos das que deu Serafim, não só quanto aos affluentes, como também relativamente aos índios. E' preciso notar que os praticos não prestão atenção a certas particularidades, e, desconhecendo o valor de algumas circumstancias, só accidentalmente referem-as, provindo d'ahi talvez a divergencia notada.¹¹

O engenheiro passa, pois, a duvidar das informações que Urbano recebeu dos indígenas, mas também a duvidar das informações dadas pelo próprio Manoel Urbano, posto que “os praticos não prestão atenção a certas particularidades”. A validação das informações passa pelo filtro do engenheiro que precisa “tirar a limpo”, não apenas as informações verbais, mas também as escritas do práctico. O que diz e escreve Manoel Urbano possui menor valor ou menor status de verdade exatamente pela ausência de instrução formal, de utilização de aparatos “científicos”, de lógica matemática, observação sistemática sendo, portanto, o conhecimento de Manoel Urbano “natural”, de natureza instintiva, irrefletida, espontânea e sem capacidade de abstração, tal como se definem as reações de animais quando se pretende delimitar a diferença e “superioridade” dos seres humanos. Por isso mesmo, a exaltação de seus feitos é sempre acompanhada de muita surpresa e admiração, não apenas porque o feito em si era admirável, mas porque de um mulato ou cafuzo, de fortes traços indígenas e sem escolaridade alguma, não se poderia esperar raciocínio lógico.

Para Chandless, Manoel Urbano foi “um mulato de educação insignificante, mas de grande inteligência natural”¹² e foi exatamente graças a esse sujeito de educação insignificante, no sentido de instrução formal, que o viajante inglês obteve a maior parte das informações a respeito do Rio Purus, a quem serviu de guia e tradutor. Pode-se dizer que

11 Coutinho, Relatório da Exploração, 1862, p. 6.

12 Chandless, *Ascent of the River Purús*, 1866, p. 86.

[r]eside nessa “alquimia” da linguagem – e do discurso – um extraordinário mecanismo de expropriação da palavra de um afroindígena, cujos saberes e conhecimentos foram produzidos com base na forte tradição de oralidade das populações amazônicas. Coutinho ouviu o relato oral de Manoel Urbano e o traduziu para o português dos relatórios oficiais. Assinando-o, no ato de entrega ao Presidente da Província do Amazonas; Chandless leu o relatório oral de Manoel Urbano, escrito e assinado por Coutinho, traduzindo-o para a fundante linguagem dos relatos de viagem. (...)

Seja através do relato de Coutinho, seja através do relato de Chandless, o prático negro, Manoel Urbano da Encarnação, somente tem sua voz “ouvida” por meio de homens “letrados”, ou seja, é apenas através da escrita – que inscreve o corpo, a voz e o lugar do “outro” – que o “mulato” de “grande inteligência natural” tem seu saber reconhecido.¹³

O Manoel Urbano que nos chega é, então, o já traduzido pela pena Manuel Clementino da Cunha, por João Martins da Silva Coutinho, por William Chandless, que partem dele para produzir conhecimentos sobre rios e populações amazônicas, mas, que o silenciam no ato mesmo de incorporá-lo em seus relatos que, por sua vez, nos chegam por meio da prática escriturária de que nos fala Michel de Certeau em *A escrita da História*.

Em Euclides da Cunha, no relatório sobre expedição no Rio Purus, Manoel Urbano também ganha personalidade e homenagem, além de, é claro, descrições de qualidades físicas:

Manoel Urbano, um cafuz destemeroso e sagaz, tinha, a par do animo resoluto e sobranceiro aos perigos, uma vivacidade intellectual, “a great natural intelligence”, no dizer de Chandless, que muito contribuiu para o ascendente que teve sobre todas as tribus ribeirinhas, e para que se abrisse naquellas bandas um dos melhores capitulos da nossa historia geographica.

Os serviços que prestou foram extraordinarios e merecem outras paginas além das rapidas linhas desta resenha.

Obdiente ás instrucções do Governo provincial do Amazonas, a primeira de suas dilatadas viagens levava o objectivo de verificar a existencia, ha longo tempo propalada, de uma comunicação entre o Purús e o Madeira, a montante da zona encachoeirada deste ultimo.

Manoel Urbano, effectuando-a, traçou quasi todo o itinerario das explorações ulteriores. Como effeito immediato desta expedição firmou-se definitivamente a ausencia da citada comunicação, naquelles pontos, e ternaram-se conhecidos novos tributarios entre o Acre e o Curinahá (hoje Santa Rosa.) Além disto, descobriu-se um igarapé conduzindo a um varadouro para o Juruá (por intermedio do Jurupary e do Tarahuacá) – e como a travessia se operara acima das cabeceiras do Teffé e do Coary, essa simples circumstancia bastou a corrigir-se os cursos destes ultimos, até então exaggeradamente avaliados.

(...)

Effectuadas por um homem inculto, apenas aparelhado de um tino admiravel, essas viagens, entretanto, forneceram os primeiros dados seguros a respeito do Purús e de tres dos seus maiores afftuentes, assim como elas tribos que os povoavam.¹⁴

Um cafuz ou cafuzo destemeroso e sagaz, de vivacidade intellectual, obediente e ao mesmo tempo inculto, aparelhado com um tino, ou seja, com uma “percepção intuitiva, independente de análise ou raciocínio; intuição, sentido, tato”¹⁵ admirável. Euclides da Cunha repete Chandless quando elabora o elogio ambíguo que ao mesmo tempo reconhece e desconhece – ou desmerece – Manoel Urbano, não pelo que fez, mas por ter conseguido fazê-lo sendo quem era: um cafuz inculto de grande tino.

13 Ishii, William Chandless, 2019, p. 100.

14 Cunha, Relatório da Comissão Mixta Brasileiro-Peruana, 1906, p. 6-7.

15 Michaelis, Dicionário Eletrônico Brasileiro da Língua Portuguesa, 2020.

Nesses termos, diante de um Manoel Urbano de grande inteligência natural, corajoso e obediente, inculto e sagaz, cafuzo, mulato e protetor de índios, pouco sentido faria objetivar apreender dessas narrativas algo como a real trajetória ou a conduta ética ou as intenções morais ou a subjetividade desse sujeito, admitindo então ser possível definir quem foi e o que fez realmente Manoel Urbano, por meio de relatos historiográficos e de ciência, que pretensamente reportam fatos e verdades, ideologicamente caracterizados por uma percepção positivista sobre o real e a realidade.

A despeito da pretensão de verdade contida nos relatos, somente nos é possível analisar um Manoel Urbano traduzido, narrado por outros em práticas de escritas atravessadas pela dimensão axiológica que é inerente à qualquer produção de linguagem. Lendo Barthes, Michel de Certeau lembra que o historiador parece contar fatos, quando na verdade enuncia sentidos:

O significado do discurso historiográfico são estruturas ideológicas ou imaginárias; mas elas são afetadas por um referente exterior ao discurso, por si mesmo inacessível: R. Barthes chama esse artifício próprio do discurso historiográfico, “efeito do real” que consiste em esconder sob a ficção de um “realismo” uma maneira necessariamente interna à linguagem, de propor um sentido.¹⁶

Assim, a aspiração de retratar quem foi e o que fez Manoel Urbano, um sujeito vivido, somente se constitui como “objetivo possível de ser atingido por meio de uma fantasia objetivista”, como nos lembra Raymond Williams, ou seja, a fantasia “de que todo o ‘processo de vida real’ pode ser conhecido independentemente da linguagem (‘o que os homens dizem’) e de seus registros (‘o homem como narrado’).¹⁷

A figura de Manoel Urbano passa a ganhar contornos ainda mais peculiares quando a narrativa de ciência passa a ser narrativa de literatura. Em nota constante no *The Monthly Record da The Geographical Journal*, um periódico da *Royal Geographical Society de Londres*, datado de 1897, há um registro da morte de Manoel Urbano dando conta de seu pioneirismo e contribuição à geografia:

Morte do prático amazônico, Capitão Manoel Urbano di Monte – Fomos noticiados pelo esboço de 22 de setembro que o famoso pioneiro do Amazonas e seus tributários, Capitão Manoel Urbano, morreu recentemente em sua fazenda perto de Manaus, na junção entre o Rio Negro com o Amazonas com idade, estima-se, em mais de cem anos. Os serviços de Urbano à causa da geografia não foram poucos, tendo servido como prático ou guia à maior parte dos chefes de expedições à partes desconhecidas da bacia Amazônica, à exemplo da expedição de William Chandless ao Rio Purus entre 1864 e 1865. Ele é descrito como um mulato baixo, escuro e magro, com muitos traços indígenas. Um retrato retirado do esboço nos mostra tanto a forma intelectual de sua cabeça quanto a expressão de uma natureza gentil e amável. Urbano esteve permanentemente empenhado ao longo de sua vida em defender os índios aborígenes da Amazonia, com os quais transitava livremente, protegendo-os das agressões de mercadores e coletores de borracha. A estória de aventura de autoria do Sr. J. W. Wells, intitulada “*The Voice of Urbano*,” baseia-se em grande parte na história de vida do venerável pioneiro.¹⁸

Novamente, nota-se a recorrência nos registros sobre Manoel Urbano de insistentes descrições dedicadas ao seu aspecto físico. Um “mulato baixo, escuro e magro, com muitos traços indígenas” e, ao mesmo tempo, possuidor “de uma natureza gentil e amável”, protetor de indígenas, cuja vida inspirou o romance *The voice of Urbano: a romance of adventure on the Amazons*, publicado pelo viajante inglês James W. Wells, em 1886.

Curiosamente, na obra, que trata do interesse de estrangeiros em busca de borracha e de vingança, Manoel Urbano da **Encarnação** é, Manoel Urbano **di Monte**, assim como consta na referida nota

16 Certeau, A escrita da história, 1982, p. 52.

17 Williams, Marxismo de literatura, 1979, p. 65.

18 *The Geographic Journal*, 1897, p. 544-545. Minha tradução.

publicada na *The Geographical Journal*, quando da ocasião de seu falecimento. Desnecessário dizer que a personagem do romance se fez mais “real” que a inspiração, a ponto de uma revista científica confundir seus sobrenomes ou mesmo desconhecê-los. É apenas no romance, todavia, que podemos encontrar um discurso direto de Urbano e não um discurso reportado em relatórios e cartas dítadas. Ironicamente, é o romance, com suas não pretensões de verdade, que permite a agência de Manoel Urbano que utiliza sua voz em primeira pessoa. Embora não seja de interesse desse verbete analisar a obra em questão, um trecho da fala da personagem merece destaque:

Assim que todos os seus visitantes acomodaram-se confortavelmente, Urbano virou-se para Matsom e perguntou:

“O que é que te traz aqui dessa maneira, senhor Doutor, com tantos compatriotas? É um prazer inesperado para mim. Espero que você não tenha pressa de sair. Ah! Vocês estrangeiros... vocês são um grande povo. Gostaria que tivéssemos mais de vocês entre nós, gente ignorante!”¹⁹

James Wells, engenheiro e viajante, esteve em visita ao Brasil para construir estradas de ferro, no ano 1875.²⁰ Além de publicar os relatos de sua viagem por Minas Gerais e Rio de Janeiro, de sua passagem pela Amazônia e do contato com suas narrativas, publicou tal romance sobre aventuras na região. De pouca repercussão, inclusive na Inglaterra, a obra não possui tradução no Brasil, contudo constitui-se de valioso registro da percepção de Wells sobre os sujeitos locais amazônidas. É através de Wells, portanto, que lemos e conhecemos um Manoel Urbano acolhedor, humilde e que é “inteligente” o suficiente para perceber sua ignorância – e de sua gente, diante de uma “natural civilização” inglesa. Interessante observar que é esse Manoel Urbano, o Di Monte, personagem de romance, que se materializa aos leitores ingleses da *Royal Geographical Society*, em um jogo de fronteiras porosas entre narrativas de ciência e de literatura.

O Urbano de James Wells, embora ensaie protagonizar uma narrativa ainda que literária, termina por reproduzir a mesma estrutura de relações sociais hierarquizadas ao compartilhar da legitimidade da “missão civilizatória”, entenda-se, imperialista, que era destinada aos brancos europeus – e ingleses. Seu personagem, conseqüentemente, somente poderia nos render discursos que refletissem tal missão, deixando claro seu posicionamento de subalternidade diante de europeus.

O rio batizado de Manoel Urbano por William Chandless, na falta de um nome melhor, localizava-se em território peruano onde era conhecido como Río Shambuyacu, conforme consta nos registros Euclides da Cunha do início do século XX. Atualmente, não mais é assim denominado e o nome prático empresta batismo hoje ao município de Manoel Urbano localizado no Vale do Purús, no Estado do Acre, na parte mais ocidental da Amazônia brasileira.

A figura de Manoel Urbano que, em documentação historiográfica nos é falado, em escritos literários nos fala diretamente. De igual modo, em ambas as narrativas, a mediação da linguagem nos permite apenas obter indícios não sobre a sua real vivência, mas sobre que tipo de relações sociais estavam instituídas e quais discursos se mantinham e mantêm hegemônicos por meio da injunção da escrita ambígua que revela ao tempo que encobre e silencia.

REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHANDLESS, William. *Ascent of the River Purús. Journal of Royal Geographical Society of London*. v. 36, 1866, p. 86-118.

COUTINHO, João Martins da Silva. Offício dirigido ao Presidente da Província pelo engenheiro, logo depois de ter regressado do Purús. In: BRASIL. Ministério da agricultura (Ministro Jesuíno Marcondes de Oliveira Sá).

19 Wells, *The Voice of Urbano*, 1888, p. 112. Minha tradução.

20 Ver Wells, *Três mil milhas através do Brasil*, 1995.

Relatório do anno de 1864 apresentado a Assembleia Geral Legislativa na 3. Sessão da 12. Legislatura publicado em 1865. Disponível em <http://bit.ly/2rOnAYt> – Acesso em 02 jan. 2020.

COUTINHO, João Martins da Silva. Relatório da Exploração: primeiras viagens. In: BRASIL. Ministério da agricultura (Ministro Jesuíno Marcondes de Oliveira Sá). Relatório do anno de 1864 apresentado a Assembleia Geral Legislativa na 3. Sessão da 12. Legislatura publicado em 1865. Disponível em <http://bit.ly/2rOnAYt> – Acesso em 02 jan. 2020.

CUNHA, Euclides da. Relatório da Comissão Mixta Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purús: notas complementares do commissario brasileiro: 1904-1905. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1906. Disponível em: <http://bit.ly/2O0w86G> – Acesso em 26 jan. 2020.

CUNHA, Manuel Clementino Carneiro da. Relatório apresentado à Assembléia Legislativa da Província do Amazonas. Sessão ordinária de 3 de maio de 1862. Manaus: Typografia de Frederico Carlos Rhossard, 1862. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/71/> – Acesso em: 19 jan. 2020.

ENCARNAÇÃO, Manoel Urbano da. Carta sobre costumes e crenças dos índios do Purús, dirigida a D. S. Ferreira Penna (1882). Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, Belém: Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, v.3, n.1, p. 94-7, 1900. Disponível em: <http://bit.ly/2IDMLIV> Acesso 10 out 2019.

ISHII, Raquel Alves. William Chandless: arte e ofício em literatura de viagem pelas Amazônias. Rio Branco: Nepan, 2019.

MICHAELIS – Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Editora Melhoramentos. 2020. Disponível em: <http://bit.ly/37zSQKn> – Acesso em 26 jan. 2020.

QUIJANO, Anibal. *Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. Nepantla: Views from South*, v. 1 n. 3, 2000, p. 533-580. Disponível em: <http://bit.ly/36xpKtR> – Acesso em 01 jan 2020.

SILVA, Marina Jardim; FERNANDES, Antonio Carlos Sequeira; FONSECA, Vera Maria Medina da. Silva Coutinho: uma trajetória profissional e sua contribuição às coleções geológicas do Museu Nacional. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 457-479, Junho 2013. Disponível em <http://bit.ly/2SPWqvp> – Acesso em 02 jan. 2020.

THE MONTHLY RECORD. *The Geographical Journal*, v. 10, n. 5, p. 535-545, 1897. Disponível em <http://bit.ly/3aP2jQg> – Acesso em 08 jan. 2020.

WELLS, James William. *The Voice of Urbano: a romance of adventure on the Amazons*. Londres: W. H. Allen & Co, 1888. Disponível em: <http://bit.ly/3088wBU> – Acesso em 08 jan. 2020.

WELLS, James William. Três mil milhas através do Brasil. Trad. Myriam Ávila. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1995.

WILLIAMS, Raymond. Marxismo de literatura. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

RAQUEL ALVES ISHII
Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2011)
Professora da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes

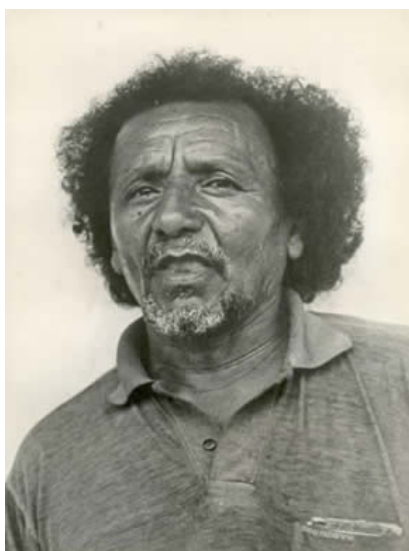
MATIAS

Neste verbete¹ apresento o teatrólogo, ator e escritor acreano, José Marques de Souza – Matias, por intermédio de três diferentes abordagens: “Buscando Matias e o direito à memória”, “Matias sob a mediação de meus filtros teóricos” e “Os outros e Matias”. O que pretendo um Matias múltiplo, visto por diferentes ângulos e abordagens. Chegar à verdade, essa pequena rapariga que nos escorre pelas mãos da mesma forma que pequenas bolas de gude se espalham pelos nossos dedos, é uma pretensão que logo se desmancha, ao compreender que verdades são narrativas que se trançam e destrançam a partir de tempos, espaços e pontos de vista. Pretendo, portanto, apresentar Matias a partir de uma multiplicidade de olhares, bem como da multiplicidade de papéis exercidos por ele, como homem de teatro e literatura, que através de seu trabalho e ações transitou entre a cidade e a floresta, reelaborando signos e ressignificando falas, percursos e memórias.

BUSCANDO MATIAS E O DIREITO À MEMÓRIA

O esquecimento é o emblema de quão vulnerável é nossa condição histórica.²

Ao refletir sobre o nome de Matias, e o sentido da palavra memória, duas imagens puídas e embaçadas, em tom sépia, como aqueles filtros de programas de celular, me vem à cabeça: o nome de um restaurante popular na entrada da Baixada do Sol, onde se encontra uma pequena placa resumindo sua biografia, e uma fotografia com uma frase sua no painel da entrada do Teatro Barracão Matias, espaço público que abrigou a ele e sua família durante alguns anos. Estas são as referências palpáveis e com fácil acesso que encontro de Matias. Converso sobre ele na universidade e nos espaços por onde circulo, mas poucos são os que sabem sobre a sua existência, mesmo entre aquelas e aqueles que se dizem referência em história negra no Acre. Conto nos dedos de uma das minhas mãos quem pode me falar um pouco mais sobre esse homem.



José Marques de Souza – Matias (Fonte: www.celpycro.org.br)

¹ Texto originalmente apresentado como primeiro capítulo da Dissertação de Mestrado “Matias: linguagem e teatro popular no Acre”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, no ano de 2019, sob a orientação do Prof. Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque.

² Ricoeur, A Memória, a história, o esquecimento, 2007, p. 300.

A base documental que deu suporte a esse estudo está centrada em “Varadouros de uma vida – Matias por ele mesmo”, entrevista concedida a Carlos Alberto Alves de Souza; em escritos do próprio Matias, dentre eles peças, poesias, contos e textos reflexivos; em atas de reuniões do Grupo de Teatro De Olho na Coisa; e em certificados e cartas do acervo do Departamento Estadual de Patrimônio Histórico. Além desse material, utilizo o livro *A cidade encena a floresta*, de Maria do Perpétuo Socorro Marques, que na sua análise classifica o trabalho de Matias como pré-estético, e Tese de Doutorado de Airton Rocha, “A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco, Acre (1971-1996)”.

É importante ressaltar que, no momento da pesquisa, o pequeno acervo físico, pertencente à FE-TAC, e aos cuidados do Patrimônio Histórico, se encontrava em pastas guardadas dentro de uma caixa de papelão na Biblioteca da Floresta, sem a devida catalogação e organização. Não há um centro de memória organizado para preservá-lo. O material que está no Patrimônio está se decompondo. Poderia arriscar a dizer que a memória de Matias está guardada, além desse material, no nome e na placa à frente do restaurante popular José Marques de Souza, Matias, e nas placas/fotos do Teatro Barracão, porém, ao ler o livro de Marques, constatei que a pesquisadora encontrou 14 peças escritas por Matias. No entanto, ela não revela onde está esse material. Considerando sua importância e sua articulação nos espaços, não somente os artísticos da cidade de Rio Branco, avalio que não há um equilíbrio entre a importância do legado desse homem e o devido cuidado com a preservação de sua memória.

Essa circunstância me levou a formular algumas perguntas muito simples: qual o sentido do apagamento ou da falta de manutenção da memória de Matias? O que faz com que sua trajetória seja menos lembrada do que a de outros tantos homens e mulheres acreanos? O que tem sido feito para que histórias como a de Matias sejam lembradas pela população? Qual o sentido do apagamento de sua memória ou o qual o lugar da memória em tempos como os de hoje? Qual o sentido de contar a história de Matias em um momento como o de agora?

Em *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, Orlandi traz algumas reflexões relacionadas ao sentido do silêncio, entre elas a possibilidade de horizonte. Sendo assim, pode-se pensar o silêncio não como um fato encerrado em si, que nos imobiliza, mas como um elemento a ser utilizado ou repensado no processo de intervenção.³

Nesse sentido, há a possibilidade da ação, alcançando estágios além da constatação do silenciamento dessas vozes, dessa lacuna na narrativa. Ao refletir sobre os mecanismos que inviabilizam as pessoas, suas lutas e necessidades, pode-se perguntar: quais as ações reparatórias que podemos tomar diante da história? Acredito que uma dessas formas pode ser incentivar pesquisas que apresentem o trabalho de Matias e de outros como ele, analisando as trajetórias e técnicas utilizadas, tratando-os como sujeitos e não como objetos, valorizando esses saberes e os de suas comunidades, problematizando essas lacunas e esquecimentos.

Talvez, a resposta esteja no fato de Matias mexer com as bases daquilo que as elites, governos e mídias hegemônicas tentam impor a todo momento como verdade; talvez porque essa mesma iniciativa trazia para o meio das ruas aquilo que as classes elitizadas desde sempre teimam em fingir não ver; talvez porque Matias e sua iniciativa de Teatro Popular, feito pelo povo e para o povo, com forte apelo pedagógico e ideológico, afirmem que há vida, cultura e inteligência na periferia e na floresta, regiões que cinicamente, por motivos do capital, governos, instituições e a classe mais elitizada, detentora dos meios de produção e mídia, fingem não existir; talvez porque reconhecer o protagonismo de um homem negro, vindo do seringal do interior do Acre, repetido inúmeras vezes por alguns como semianalfabeto, faz cair por terra todo o pensamento cientificista que naturaliza o racismo e o preconceito de classe e desquali-

3 Orlandi, *As formas do silêncio*, 2010.

fica os povos dessa região. Como argumenta Fanon, “aquele que hesita em não me reconhecer se opõe a mim”.⁴

Rocha traz uma reflexão acerca das bases sobre as quais foram criadas as relações de poder no estado do Acre, o que nos dá pistas sobre esse silenciamento em torno do trabalho e da trajetória de Matias não só no estado, mas também na cidade de Rio Branco:

Pode-se notar que no Acre, por muito tempo, a luta pela hegemonia não se efetivou apenas no plano econômico, nas tensões surdas entre seringalistas e seringueiros, ou das elites das cidades compostas pelos representantes dos proprietários de seringais. Mas a luta pela consolidação da hegemonia, materializou-se no plano da cultura e do saber, consistindo na desqualificação das pessoas que não tiveram o saber formal, no caso do seringueiro, que estava na base da produção material. Nessa perspectiva foi construída a ideia de que cultura era privilégio apenas dos que tiveram a educação formal.⁵

Matias já percebia o preconceito com o qual o seu saber era recebido nas instituições e em outras esferas sociais, e versou sobre isso em alguns de seus textos, onde defendia os saberes dos analfabetos, expressão que utiliza talvez para ironizar e problematizar sobre como os seringueiros e outros populares eram tratados pelas elites, enquanto questionava o fato de os intelectuais serem os donos de tudo. Porém, seus textos não encerravam a questão da diferença entre os analfabetos e os intelectuais em uma percepção relacionada à diferença de tratamento pelas elites. Matias, em um movimento de inversão epistemológica, também tratou o intelectual como ignorante, chamando a atenção dele sobre a natureza, lembrando que ele também faz parte da natureza. Mandando um recado para o intelectual acerca de seu papel junto à natureza diz: “Oh, intelectual, veja você é obra da natureza. Não contribua para a ruína dessa obra bonita que Deus fez. [...] Faça uma análise pessoal e não acabe com o mundo. [...] Você está contribuindo com o câncer que está invadindo o mundo”.⁶

Matias traz em sua origem o traço daqueles secularmente silenciados pela história oficial, contada a partir do olhar do vencedor, dos letrados, dos donos das terras e dos meios de produção, daqueles que encastelaram a verdade para justificar a exploração e a exclusão dos mais pobres. Ele inverte a lógica hegemônica da figura do herói, apropriando-se da linguagem teatral, utilizando-a como instrumento de luta e trabalho, e não o faz de forma aleatória. Em entrevista à revista *TempOral*, Matias explica que resolveu utilizar o teatro como meio de expressão por perceber que não havia lugar para ele e sua comunidade nos meios de comunicação: “Nesse tempo que me abriu uma ideia pra trabalhar com teatro, porque o rádio não anunciava o que a gente queria dizer, jornal não colocava o que a gente queria dizer. Aí, eu então achei que poderia trabalhar em teatro”.⁷

Pesquisar e analisar os textos e o trabalho teatral de Matias significa também ir além da superfície de suas narrativas e encontrar um universo de homens e mulheres violentamente silenciados, secularmente massacrados pela história oficial. Significa virar pelo avesso as narrativas oficiais, fazendo-se ouvir as vozes dos vencidos, das vítimas dos processos históricos. É colorir com tintas carregadas de vermelho, sangue dos vencidos e esquecidos, e admitir que a história brasileira e acreana é repleta de violências e dívidas, abafadas ou escondidas, porque a versão oficial é construída e narrada a partir do ponto de vista dos vencedores. Logo, palavras e expressões ganham novos sentidos e homicidas viram desbravadores, estupros viram miscigenação, terras usurpadas são terras conquistadas e a modernidade, o progresso e o desenvolvimento viram desculpa para desapropriação, matanças, perseguições, apagamento de culturas e toda forma de violência com aqueles que lá estavam antes dos defensores da “modernidade” chegarem.

4 Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 2008, p. 182.

5 Rocha, *A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco, Acre (1971-1996)*, 2006.

6 *Crônica* (s/d). Texto de Matias encontrado no acervo da FETAC, localizado no Patrimônio Histórico da cidade de Rio Branco.

7 Souza, *Varadouros de uma vida*, 1997, p. 95.

Ao apresentar este estudo, tenho clareza que trazer para o ambiente acadêmico a produção intelectual e artística de um homem participante do grupo dos vencidos e silenciados pode funcionar como um acerto de contas com o passado, pois “a história nunca pode esquecer os direitos de uma memória que é a insurgência contra a falsificação ou negação do que foi”.⁸

Mesmo fazendo parte do grupo dos vencidos, daqueles que desterritorializados foram obrigados a deixar suas terras e raízes, rumando para o desconhecido da cidade, que também não os queria e não os acolheu, ao olharmos para a região da Baixada do Sol e sua imensa extensão de terras ocupadas por famílias de seringueiros desterritorializados, percebemos o resultado dos esforços de Matias e de sua in-submissa existência, bem como a de seus contemporâneos, amigos de luta. Apropriando-se da linguagem daqueles que buscavam extingui-lo, como assim o fizeram com o tatu canastra, perseguido como o veado, duas de suas personagens, percebendo e absorvendo suas estratégias, em uma atitude de bricolagem,⁹ Matias fez a justaposição das peças as quais ele teve acesso e reinventou o espaço à sua volta.

Assim sendo, o homem que andava pelas “ruas dos bairros e muitas vezes pelo centro da cidade sem camisa ou de camisa aberta no peito”, segundo Gregório Filho, realizava uma caminhada estética e política, onde seu corpo e seu modo de ser também eram discursos, também eram ideologias. Nessa direção, creio ser necessário destacar com Certeau que,

em primeiro lugar, se é verdade que existe uma ordem espacial que organiza um conjunto de possibilidades (por exemplo, por um local onde é permitido circular) e proibições (por exemplo, por um muro que impede prosseguir), o caminhante atualiza algumas delas. Deste modo, ele tanto as faz ser como aparecer. Mas também as desloca e inventa outras, pois as idas e vindas, as variações ou as improvisações da caminhada privilegiam, mudam ou deixam de lado elementos espaciais.¹⁰

Nesse sentido, onde está Matias ou qual é o lugar que ele ocupa nesse processo de preservação da memória enquanto direito à história? Matias se encontra em cada homem, mulher ou criança que habita a Baixada do Sol, cada homem, mulher ou criança que resistiu na floresta, cada artista que sobrevive mesmo sem qualquer política pública para o desenvolvimento de sua arte, mesmo que não seja lembrado como Matias, mesmo que não tenha um busto ou um nome de avenida, mesmo que não tenha sua trajetória narrada em um livro didático de História.

Desenhemos agora o curso das palavras para construir essa narrativa do homem “forte, falante, com expressão larga” que “demonstrava uma luta cotidiana para conseguir o ‘feijão com arroz’ para alimentar os filhos”, como já descrevia Gregório Filho.

Segundo entrevista para a revista *TempOral*, Matias nasceu no dia 21 de janeiro de 1937, no Seringal Restauração, às margens do igarapé Penedo, em Tarauacá, onde viveu parte de sua infância e vida adulta, tendo decidido vir para a capital em busca de melhor escolarização para os seus filhos. Ao chegar à capital, Matias se depara com a condição marginalizada a qual estão submetidas às famílias de seringueiros e seringueiras provenientes do interior do estado e percebe que o seringueiro e sua família não são bem quistos nem em Rio Branco e nem nas áreas dos antigos seringais, vendidas para pecuaristas do Sul e Sudeste do Brasil a partir do plano de pecuarização das terras do Acre, impulsionado pelo governo Médici. Matias entende que ele e seus iguais são seres desterritorializados, empecilhos para os planos desenvolvimentistas e modernizadores que juravam retirar o Acre da situação de atraso em que as elites e governos da época afirmavam estar.¹¹ Sob esta condição, Matias fará parte do grupo daqueles que irão resistir, reorganizando o espaço urbano, com estratégias de sobrevivência que subvertem aquilo que seria

8 Chartier, *O passado no presente. Ficção, história e memória*, 2013, p. 123.

9 Certeau, *A invenção do cotidiano*, 2017.

10 Certeau, *A invenção do cotidiano*, 2017, p. 165.

11 Souza, *Varadouros de uma vida*, 1997.

a ordem das coisas ditadas pelas elites, e com seu trabalho de homem de teatro e ativista devolverá para a sociedade tudo aquilo que não esperam de um homem como ele, que tinha a “pele queimada do sol e com alguns dentes quebrados e outros já extraídos da boca” e exibia “um pequeno bigode de fiapos de cabelos desalinhados”.¹²

Na cidade, começa a sua trajetória dentro dos movimentos sociais a partir da igreja católica, onde termina seu processo de alfabetização. Será nas Comunidades Eclesiais de Base o lugar onde começará a atuar. Estas Comunidades Eclesiais, conhecidas como CEBs, eram grupos de fiéis, em sua maioria pobres, que se encontravam com regularidade. Esses encontros aconteciam em centros comunitários ou casas de famílias com a intenção de ouvir a palavra de Deus, assumindo o compromisso cristão. São chamadas Comunidades porque se formam a partir do lugar onde moram, vivendo a solidariedade e a ajuda mútua. Eclesiais, por serem seguidores dos exemplos de Jesus e seus apóstolos, em comunhão com a igreja. De Base porque está presente desde o começo da igreja e porque é vivida pelo povo que está na base humana e cristã, gente pobre ou pessoas que se colocam ao lado dos pobres. Essas comunidades eram inspiradas na Teologia da Libertação e se espalharam pelo Brasil e América Latina nas décadas de 1970 e 80. Nesses encontros, tentava-se articular as leituras sobre o evangelho e as questões sociais nas quais os integrantes estavam inseridos.¹³

Matias se deparou com as amplas e distintas dificuldades que pessoas de sua origem enfrentavam na capital. Entendendo que, na conjuntura a qual estava submetido, ele e seus semelhantes não tinham voz e nem lugar, e percebendo a linguagem teatral como instrumento potente de intervenção, Matias encontrou no teatro o lugar onde poderia dar conta da sua necessidade de expressão, não como algo pessoal, mas a partir da luta coletiva que cotidianamente empenhava.

Matias iniciou seu trabalho com teatro a partir da evangelização. Segundo ele, no dia 21 de janeiro de 1971, data de seu aniversário, quando o padre Pacífico bate à sua porta cantando parabéns e pedindo para que ele faça uma dramatização sobre o seringal. No relato à revista *TempOral*, rapidamente Matias faz a passagem da data do pedido do padre até o momento em que começou a falar de temas sociais, não nos apresentando o momento da ruptura entre uma fase e outra de seu teatro.

Fazer teatro foi mais do que uma necessidade de dizer aquilo que a gente precisava, soltar aquilo que a gente tinha necessidade. Que ninguém tinha meio de comunicação e a gente fazia teatro só pra denunciar, pra mostrar a situação que a gente vivia, da sociedade.¹⁴

O homem que “demonstrava uma luta cotidiana para conseguir o ‘feijão com arroz’ para alimentar os filhos”,¹⁵ circulou pelo Acre e fora do estado com seu trabalho teatral, que podemos considerar de caráter pedagógico e popular, tendo em vista as suas próprias palavras: “Eu procuro mais temas sociais. Politicamente é conscientização que eu quero fazer”.¹⁶ Nesse sentido, o teatro de Matias classifica-se como um teatro popular (do povo para o povo) didático, onde se pretende “didatizar certos temas, certas ideias, preceitos”.¹⁷

Não eram somente espetáculos de entretenimento, eram esquetes ou peças teatrais que tratavam de situações vividas pela sua comunidade, tanto na floresta quanto na capital. O acervo temático de onde lançava mão para escrever suas peças vinha desse cotidiano, além disso, eram produzidas para levantar discussões sobre assuntos que ele considerava relevante para aquele grupo social. Assim, ora tratando do governo e das formas de opressão de sua comunidade, ora criticando a própria comunidade, surgiram peças como *As matanças de Antonio Biló*, que tratava das relações de poder no seringal, *A chegada da*

12 Gregório Filho, Matias, o seringueiro poeta, 2010.

13 Informação disponível em: <https://bit.ly/2EoJlmq>. Acesso em 04 dez 2018.

14 Souza, Varadouros de uma vida, 1997, p. 102.

15 Gregório Filho, Matias, o seringueiro poeta, 2010.

16 Souza, Varadouros de uma vida, 1997, p. 103.

17 Boal, Técnicas latino-americanas de teatro popular, 1979.

televisão ao Acre, escrita logo após a decepção de não ter quórum em uma reunião com o governador, por conta de as pessoas terem preferido assistir televisão ao invés de comparecer à reunião, e a história de um policial que oprimia os moradores da região contando que já havia matado dezessete pessoas, entre outras peças.

O fato de Matias ser um homem negro, proveniente do seringal, e utilizar as histórias de sua comunidade como tema de seus trabalhos pode ser um fator utilizado por alguns estudiosos e críticos como desculpa para desqualificar o seu trabalho, como é o caso de Marques, como veremos adiante, ou, talvez porque a premissa canônica da pesquisadora seja a do teatro de base aristotélica. No entanto, no que se refere às características do Teatro Popular, trazer à dramaturgia temas ligados às demandas do povo, e aqui considero povo as pessoas pertencentes às classes mais baixas, aqueles que não estão nos postos de comando.

Não encontrei registro de Matias classificando seu teatro como popular, o que me leva a tratá-lo a partir desse prisma são as características que ele apresenta, como didático e político, sendo produzido por e para pessoas do povo, com temas ligados a essa categoria social, hibridismo no que se refere à utilização de técnicas teatrais, apresentar-se na rua e ter como público alvo pessoas do povo e ter surgido de demandas de uma classe popular. Como Matias afirma em entrevista à revista *TempOral*, ele encontrou no teatro o espaço para falar das necessidades de sua comunidade. Em sites pesquisados, como *Fala Baixada*, seu teatro também é tratado como popular, em outros lugares, é lembrado como artista popular.

Durante a elaboração do projeto e também durante a pesquisa sempre tratei o teatro de Matias como teatro popular, com forte apelo político e ideológico, pois o próprio afirma exercê-lo com o intuito de conscientizar as pessoas. Eu o fiz com base na documentação levantada a através da leitura do pouco material encontrado sobre ele. Encontrei documentos que me fizeram ter a ideia de que assim o poderia chamar, tais como certificados de participação em festivais de teatro popular e teatro amador, no entanto, não localizei nenhuma fala do próprio artista quanto a isso, denotando não haver esse tipo de preocupação. Logo, defino seu teatro como popular, tanto a partir da documentação quanto a partir da pesquisa a respeito da conceituação acerca dessa categoria teatral.

O que me leva a trata-lo a partir desse viés é o fato de encontrar em seu trabalho características relacionadas ao teatro popular, como o fato de ser um teatro feito pelo e para o povo, utilizando como referencial estético e ideológico as perspectivas de pessoas dessa classe social.

Para não permanecer na superfície, envidei esforços no sentido de aprofundar meus estudos também em categorias teatrais que se assemelhassem à abordagem de Matias, como o Teatro Engajado e o Teatro Político no capítulo três desse trabalho.

No que diz respeito à conscientização coletiva através de um teatro de forte apelo pedagógico e à inserção de demandas coletivas como temas de suas peças, também aproximo o trabalho teatral de Matias ao trabalho realizado e sistematizado por Boal sobre o Teatro do Oprimido, tendo cada um, características bastante específicas.

O trabalho de Boal, que circulou o mundo formando grupos de Teatro do Oprimido nos cinco continentes, guardando muitas diferenças no que diz respeito à sistematização do trabalho e as diversas técnicas empregadas, também se utiliza dos temas cotidianos de um determinado grupo ou comunidade para debater no coletivo, durante ou após a apresentação do espetáculo, temas emergentes daquele grupo social. Trabalhos com dinâmicas diferentes, porém com objetivos que convergem.

Não encontrei relatos de encontro entre os dois diretores teatrais, mesmo Boal tendo trabalhado com teatro no Peru na mesma época em que Matias trabalhava no Acre. O que se sabe é que Matias participou de oficinas com o grupo Testa, que, segundo Marques, tinha no seu trabalho uma base nos exercícios de Boal. O Acre também recebeu a visita de importantes diretores de teatro, mas não consegui levantar documentação que fizesse referência a alguma visita de Boal. Marques inclusive levanta a

hipótese de Matias utilizar algum formato de construção de cenas semelhante ao de Boal, como a criação coletiva. O que considero importante é notar como homens tão distantes, espacialmente e socialmente, utilizam de forma semelhante a potência teatral para “gritar” a demanda de grupos de oprimidos.

Com visões que se assemelham, Boal afirma em seu livro *Teatro do oprimido* e outras poéticas políticas que o teatro é uma “arma de liberação” e todo teatro é político, assim como Matias afirma na entrevista à revista *TempOral* que o teatro seria o veículo por onde ele iria expressar tudo aquilo que queria e que fazer teatro era uma necessidade. É possível que haja diferenças e semelhanças na metodologia de ambos. As dramatizações que se utilizam do método do Teatro do Oprimido são concebidas de forma coletiva, com a contribuição de todos os atores e atrizes em torno de um tema, já as peças de Matias, pelo menos as que encontrei, levam somente a sua assinatura ou de seu filho, e tratavam de temas que o inquietavam, o que faz deduzir que os textos eram escritos pelo próprio. Marques, no entanto, chega a afirmar que havia a contribuição de um coletivo na concepção dramaturgica. É possível, tendo em vista que ele trabalhava com teatro de grupo e seu objetivo era levar à cena questões comunitárias.

Além disso, ambos os diretores também atuaram na área da Educação e realizaram oficinas, onde utilizavam técnicas de Teatro Popular. Boal, inclusive, criou um método, uma escola teatral, virando referência mundial, com técnicas bem definidas e vários desdobramentos, como o teatro fórum, a presença do coringa, o teatro jornal, o teatro imagem, o teatro invisível, entre outros. Se Matias empregava algum tipo de treinamento, ou seguia uma metodologia de ensaio e criação, não posso negar e nem afirmar, pois não encontrei material que falasse a respeito.

O que me chama a atenção é notar a diferença no alcance do trabalho de Boal e Matias, afinal, a memória de Boal se expande a cada ano, enquanto a de Matias parece encurtar. É fato que a questão do espaço é algo crucial, no que diz respeito a esta situação. O Teatro do Oprimido tem sua sede no bairro da Lapa, no Rio de Janeiro, uma empresa teatral, coordenada por um grupo de artistas que seguem e divulgam o seu método e cuidam para que a sua memória persista. Matias, ao contrário, viveu parte de sua vida e trabalho no Teatro Barracão, um espaço do governo estadual.

Questiono o tratamento dispensado a cada um dos artistas no que se refere à estética de seus trabalhos, ambas a serviço de uma temática que envolve questões sociais e políticas. Enquanto o trabalho de Boal é aplaudido em escala mundial, inclusive no Acre, o trabalho de Matias é classificado pela pesquisadora Marques como garatuja e de senso pré-estético. Ambos os trabalhos têm as suas bases na cultura e na participação popular no processo, logo, a questão estética deveria ser tratada a partir de outro viés que não o do teatro de palco, ou daquele que ainda se utiliza da quarta parede, nem do teatro de vanguarda. Como argumenta Boal, com a participação de todos, sem as barreiras criadas pela aristocracia, todos podem fazer teatro, logo, prevê-se uma outra estética. Para Boal “as condições em que um espetáculo é feito e para quem o é, determinam os valores estéticos”.¹⁸

Surge, então, a pergunta: por que o trabalho de Matias não agradava esteticamente e qual era o modelo canônico no qual Marques se orientava para utilizar essa descrição para o trabalho de Matias? Seria por conta de sua classe social? Seria a cor? Haveria algum problema da ordem da formação de Matias?

Além da questão de estarem situados em regiões completamente distintas, um no Norte e outro no Sudeste, tendo o segundo passado por diversos países da América Latina e Europa, reflito também sobre o quesito cor e origem. É possível que Matias, tendo em vista a sua cor, sua origem, seu jeito de falar e vestir, enfim, sua imagem, descrita por Gregório Filho, tenha encontrado uma série de julgamentos e interdições. É sabido que no Brasil, a cor da pele é a primeira chancela para ter seu espaço de atuação reduzido, e somando outros fatores como classe social, escolaridade e formação, o problema vai se agravando. Matias era um homem negro, e mesmo que ele não tenha levado para o seu trabalho a questão da sua cor, é a sua pele que se apresenta primeiramente diante dos olhos daqueles e daquelas que o recebem.

18 Boal, *Técnicas latino-americanas de teatro popular*, 1979, p. 28.

Antes de ser homem, antes de ser artista, antes de ser seringueiro, Matias era, aos olhos de fora, um homem negro. Um negro que circulava pela cidade, um negro que se apresentava nas ruas e festivais, um negro que fazia teatro, um negro que consumia e produzia cultura. Uma figura que, mesmo diante de olhos de pessoas não racistas, era, antes de tudo, um negro, como o descreveu a professora Maria Helena ao conhecer Matias:

Por último, apresenta-se um negro, com cabelos esbranquiçados, sacola de pano atravessada no peito: “Professora, eu mal sei ler e escrever, mas sei fazer poesias. Sou ex-seringueiro, gosto de folclore, estou aqui por isso”. Timidamente demonstra dois folhetos de cordel. Peço-lhe para iniciarmos, ele lê um de seus poemas. Dispensando o texto, levanta-se, vai para o centro da sala e balbucia. Mas aos poucos se encorpa a voz, ele também não é mais a pessoa encolhida que eu vira sentada. Todos parecem ligados à sua figura, à sua fala. O significado de muitas palavras me escapa. São nomes de plantas, bichos, percebo. É o universo amazônico ameaçado transbordando pela boca daquele homem – agora possante, voz modulada. O que se mexe e gesticula em posição teatral.¹⁹

Após essa apresentação, a professora, fascinada pela performance de Matias, busca informações sobre ele com o contador de histórias Gregório Filho, que acaba por escrever uma carta apresentando-o à ela. Esse é um relato interessante sobre a identidade de Matias, que revela como ele se apresentava e como era visto.

É interessante perceber que, ao invés de a professora utilizar a palavra homem antes de negro, ela opta por utilizar somente “um negro”. Parece que ela percebe, antes do homem, um negro vindo na sua direção. A cor de Matias chama a atenção da professora antes de qualquer outra informação visual e sua perspectiva sobre ele se modifica a partir da performance dele. Talvez, se não houvesse a possibilidade da apresentação, ele seria somente um negro de cabelos esbranquiçados. Afirmar ver um homem negro é uma observação proveniente de um olhar que primeiro vê a cor e, a partir daí percebe o indivíduo. Talvez, somado à imagem do homem de dentes quebrados, bolsa de pano e chinelos, como descreve Gregório, a figura do seringueiro negro que adentrava o ambiente causasse estranhamento em alguns olhos mais adaptados à presença de pessoas brancas e com outras vestimentas nos recintos.

A professora afirma a identidade negra de Matias; o próprio se define apenas como seringueiro; Gregório, ao falar de sua cor, diz que ele tem a pele queimada pelo sol. São inúmeras as definições acerca da identidade de Matias, que parecem se desenhar de acordo com os olhos de quem o vê, bem como o tempo e o espaço em de onde vem ou onde estão. Gregório e Matias, homens da Amazônia Ocidental, não utilizam a palavra negro, Maria Helena, uma mulher branca do sul do país, utiliza essa única palavra para apresentá-lo.

A identidade que Matias afirma, ou que percebi afirmar diante todo esse processo e diante a documentação recolhida, é a de seringueiro acreano, o homem da mata que resiste tanto na floresta quanto na cidade. No entanto, mesmo que ele não diga, mesmo que ele não veja, mesmo até que ele negue, a sua identidade étnica também está submetida ao olhar de fora, que o percebe não somente como seringueiro, mas também como um homem negro, ou somente um negro, ou ainda, como alguém de pele escura. A cor de sua pele, não passa despercebida, e mesmo que o seu interlocutor não a nomeie, ela está lá e está sendo percebida. No Rio de Janeiro, há uma frase repetida por jovens e adultos participantes do movimento negro quando surge a questão “Como saber quem é negro no Brasil?” A resposta para quem tem dúvidas é a seguinte: “Você pode não saber quem é branco e quem é negro no Brasil, mas o polícia militar sabe”.

Quando Matias adentrava um teatro, quando buscava pauta ou financiamento para o seu trabalho, quando caminhava na rua, quando subia ao palco, não era somente um artista, era também um seringuei-

19 Marques, *A cidade encena a floresta*, 2005, p. 114.

ro, um seringueiro negro, ou um negro, que também era seringueiro, e que também trabalhava com arte. A ordem das palavras nessa sentença faz toda a diferença e demonstram como as questões relacionadas à raça atravessavam os caminhos de Matias.

Nesse sentido, reconhecer a contribuição artística do trabalho de Matias torna-se mais do que reconhecer o trabalho de um artista popular acreano, significa, além de reconhecer e guardar o trabalho de um seringueiro, é também reconhecer valor no trabalho de um homem negro.

Nos anos 70, o discurso construído e que circulava era o de um Acre atrasado e do seringueiro como o analfabeto sem cultura. Matias em seus textos já apontava para as limitações impostas a ele e questionava-as afirmando que os analfabetos também tinham cultura. Em um dos textos encontrados no arquivo da FETAC, afirma que “os universitários procuram destruir o pensamento sério dos analfabetos”. Em dois outros textos, aborda o assunto da Abolição. Não se sabe se Matias estava falando como um homem negro, mas o fato é que os textos nos dão pistas que mostram que o preconceito racial e a condição dos negros também eram questões que o atravessavam.

Logo após falar da condição do negro em cem anos de Abolição, Matias fala, por exemplo, da situação do seringueiro, unindo um ao outro, talvez pelo fato de ele ser negro e seringueiro, e questiona o tratamento dispensado àqueles que são entendidos como analfabetos, afirmando que eles também têm cultura e sabedoria. No final, a partir de artifícios comumente usados pelos latifundiários e pelo Estado, que chegavam no seringal, ou nos espaços da cidade ocupados por famílias de seringueiros, de posse da escritura das terras, alegando o poder de retirar as famílias dali, Matias questiona em seu texto quem são os donos da terra desde o “descobrimento do Brasil”. Reivindicando, assim, um documento por escrito que comprove a propriedade daquelas terras, anteriormente ocupada pelos índios, de quem ele reconhece a propriedade.

Por quê? Será que tem muito bonzinho intelectual? Será que vale os 100 anos de abolição? Será que para você o povo tem o direito de vender terras? Será que alguém tem o direito de dizer que a floresta é sua? Será que os grandes latifundiários são analfabetos? Já contamos com mais de 500 anos de descoberta do Brasil. Naquele tempo já havia terra, água e floresta. Será que alguém tem os documentos de compra? Só não existe (não dá para identificar o que está escrito) de compras. Para você existe direito de vendas da terra. Quem existia aqui? Será que não tinha xxxx. Pra mim já existiam pessoas como você. Sabe, os índios eram e são os donos do país, que puseram o nome de Brasil. Quem perguntou qual era o nome que os índios chamaram seu país. Para mim essa terra não foi vendida e não pode ser feito nada sem consultar os índios. A menos que alguém tem os documentos de compras e vendas. E você universitário o que diz disso?²⁰

Nos textos de Matias, o tempo passado é reelaborado na cena, apresentando-se como que no presente. O passado não se apresenta a partir de vestígios, ele se presentifica no momento da cena. Matias trabalha com o tempo presente, mesmo quando suas cenas rememoram um passado. Pode-se perceber isso no texto analisado mais a frente, como em *As Matanças de Antonio Biló*, quando a época do seringal é representada ou como nos textos do *Tatu* ou *viado*. Não há uma menção ao passado nas cenas elaboradas por Matias, há a presentificação dele a partir das cenas e histórias.

A partir do material levantado e textos lidos, percebi que Matias teve contato com João das Neves, com as técnicas do Teatro do Oprimido, participou de festivais de teatro em diferentes localidades do país, onde entrou em contato com outras linguagens teatrais, porém não há registro de nenhum encontro dele com alguma forma de expressão com o teatro negro, não encontrei no material levantado nenhuma afirmação dele sobre o seu teatro ser negro, nem mesmo qualquer afirmação sua sobre a sua cor. Matias,

20 Texto de Matias, sem título ou identificação e data, encontrado no acervo da FETAC, com algumas partes ininteligíveis que foram substituídas por “xxxxx”.

como ele mesmo diz em entrevista à *TempOral*, preocupava-se com questões relacionadas à ecologia e à sua comunidade. Na documentação encontrada, o teatro de Matias é classificado como Popular ou amador. Encontrei em seu repertório de peças e textos somente um texto versando sobre esse assunto. A escolha de Matias é falar sobre seu grupo social, os seringueiros, sobre o lugar de onde veio e dos seres viventes na floresta, como ele mesmo diz à revista *TempOral*: “Eu não tenho nenhum trabalho que não fale de ecologia, dos seringueiros... da vida da floresta. Eu procuro mais problemas sociais. Politicamente é conscientização que eu quero fazer”.²¹

Por intermédio dos relatos do artista, em entrevista à revista *TempOral*, percebi um homem que se movimentava sempre na direção das lutas coletivas, seja na questão da divisão do pagamento de uma diária em uma obra da construção civil, seja relacionado à organização das ocupações. Percebo um homem que buscava construir diálogos e pontes com o poder estabelecido.

Sobre as referências teatrais que alimentavam esteticamente Matias, encontro no acervo da FETAC algumas pistas dos lugares por onde ele caminhou, com quem trabalhou e se formou. Percebo um homem que circula em ambientes nacionais e internacionais, experienciando sua arte em espaços e veículos diversos, aberto também ao aprendizado. Em 1989, Matias participou como ator no filme *Marcas*, cujo diretor não consegui identificar, pois o nome no certificado, emitido pela ACIMUT – Arte de Cinema, Música e Teatro, apagou-se pela ação do tempo. Há também outros certificados que atestam a conclusão de um curso profissionalizante de teatro no SESC/Acre em 1991, a participação em Oficina de Interpretação com Betho Rocha em 1984, além da participação em festivais de teatro pelo Brasil. Ademais, trabalhou também com o diretor carioca João das Neves, na peça *Tributo a Chico Mendes*, e viajou para festivais internacionais.

Há uma carta muito interessante de Matias descrevendo a participação em um festival, onde ele narra a sua experiência, em especial durante a apresentação de um espetáculo teatral em língua estrangeira, onde ele, se colocando na posição daquele que está disposto a aprender a partir da fruição, descreve sua experiência enquanto artista e público. Em entrevista à *TempOral*, o artista afirma que estuda muito, porém não tem vontade de montar peças de outras pessoas, por mais que respeite o trabalho de outros artistas. Segundo o mesmo, “temos tantas coisas, tantos meios de trabalhar que não tem necessidade de nós montar uma peça de um companheiro de fora”.²²

No dia 05 de junho de 1988, tomou posse a primeira diretoria do grupo *De olho na Coisa*, estando como diretor-presidente José Marques de Souza, Matias. Com um estatuto que regulamentava o seu funcionamento, o grupo, cujos participantes organizavam-se nas funções de presidente, secretário, tesoureiro, diretor de finanças, diretor jurídico, divulgação, diretor cultural, diretor de coordenação e diretor de relações públicas, tinha as suas reuniões em atas devidamente registradas em cartório. Nestas, eram discutidas questões relacionadas ao cotidiano do grupo, à disponibilidade dos integrantes, às estratégias de sobrevivência, bem como sobre os trabalhos e temas que seriam desenvolvidos. As atas apresentam um grupo de teatro com uma divisão de trabalhos estruturada, onde cada integrante tem uma função estabelecida.

Nas atas é possível perceber o esforço do grupo em permanecer em atividade, os eventos que promoviam e participavam, bem como as questões financeiras comumente enfrentadas por grupos teatrais, em especial os periféricos. Chama-me a atenção a ata do dia 22 de dezembro de 1992, intitulada “Seminário do grupo”, quando parecem discutir questões relacionadas a dinheiro. Em um dos pontos, discute-se “a situação de miséria em que vivi”, quando Matias propõe, então, “sobreviver do Teatro Barracão em cima de leitura de cordéis, máscaras, etc. que é isso que o grupo sabe fazer”. Percebo aqui não somente

21 Souza, *Varadouros de uma vida*, 1997, p. 103.

22 Souza, *Varadouros de uma vida*, 1997, p. 103.

um ativista ou “um homem que fazia teatro”, mas um artista em busca da sobrevivência a partir de seu ofício teatral.

Em sua narrativa sobre a vida no seringal, Matias enfatiza a vida em família, a herança de seu pai, as festas, os costumes. Percebe-se uma vida baseada no coletivo e uma leve nostalgia, o sentimento de quem não queria ter deixado a floresta, porém, por motivo de busca de escolaridade para os filhos, o fez. Matias e sua família não tiveram escolha. Ele também era consciente da sua condição de desterritorializado, do seu não lugar. Sem espaço na cidade, e sem ter como voltar para o seringal, era o sujeito que não cabia em lugar nenhum. Esse poderia ser o relato de uma só pessoa, porém, no que se refere à experiência de famílias de seringueiros, era uma experiência coletiva de determinada classe social.

Como eu te falei, foi por causa da educação dos meus filhos, né? Esse objetivo, eu acho que deu certo. Valeu à pena. Por mim eu voltaria para o seringal. Minha nossa senhora! Por mim eu ia me embora para o seringal. Agora só que tem umas coisas que impede de eu ir me embora pra lá, porque primeiramente a minha família, por azar, tenho um filhinho muito pequeno ainda, apesar de separado da mulher, mas eu preciso ajudar a família e não dá pra mim ir porque eu não tenho, mas se tivesse recurso ganho, eu deixava e ia me embora, deixava e sustentava meus filhos aqui, pra eles estudarem os dois mais pequenos, que não tem salário. A mãe deles, coitada, também não pode criar, e eu ia, não posso ir, não, não é só eu. É centenas de companheiros que tão aqui que queriam embora. Voltar para os seringais. Não vão porque não podem. Outros não vão porque não pode. Quando chega aqui é mesmo que chegar numa cadeia. Não pode mais voltar. Ele, de lá pra cá, arrumou dinheiro pra pagar passagem ou arranjou um político pra trazer. Mas daqui não leva. Não arranja mais. Rapaz, chegou aqui, fudeu-se, não pode mais voltar não.²³

MATIAS SOB A MEDIAÇÃO DE MEUS FILTROS TEÓRICOS

Falar de Matias e sua trajetória artística e política é falar sobre um sujeito que, no embate cotidiano com a cidade, moradores, regras e desafios, escolheu a área da linguagem como campo de luta e seus elementos como instrumentos. Matias, esse homem da floresta vivendo na cidade, conjugando os valores da primeira com a estética da segunda, traça seu percurso na cidade de Rio Branco em um movimento de constante reinvenção, apreendendo e reelaborando os signos de acordo com os desafios que encontra e com a ordem que lhe interessa estabelecer. Sua abordagem parte do cotidiano, da observação da cidade e da necessidade urgente de preservar sua existência. Ele estabelece uma relação de ação e reação com a cidade e suas instituições, em um movimento que muito lembra o que Certeau define como tática e estratégia.

Nesse percurso, Matias lança mão de táticas que possibilitam transitar no não lugar, repleto de estratégias que disciplinam os espaços. Nesse sentido, recorreremos a Certeau para nos ajudar a pensar esse percurso:

A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de visão do inimigo”, como dizia von Bullow, e no espaço por ele controlado. Ela não tem, portanto, a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as

23 Souza, Varadouros de uma vida, 1997, p. 63.

conjunturas particulares vão abrindo onde ninguém espera. É astúcia. Em suma, a tática é a arte do fraco.²⁴

Assim, acompanhamos o trajeto de Matias na cidade, que se configura como espaço do outro, onde para garantir a sua existência – entendendo como existência tudo o que ele carrega, seus valores, crenças e cultura – opera “golpe por golpe, lance por lance”. Parecido com o “homem ordinário” de Certeau, que cria percursos a partir do que se tem disponível, se apropriando e reaproveitando tudo aquilo à sua volta, reelaborando seu percurso de sobrevivência diante do poder estabelecido, ou seja, do lugar do outro, mas diferente do “homem ordinário” que trabalha ao acaso, Matias tem suas convicções que o impulsionam a agir, por isso, apesar de utilizar de táticas, também planeja e se circunscreve, assim como a estratégia. Dessa forma,

Uma distinção entre estratégia e tática parece apresentar um esquema inicial mais adequado. Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como próprio a ser base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa, etc.). Como na administração de empresas, toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um “ambiente” um “próprio”, isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro.²⁵

Contudo, a tática se destaca nesse percurso. Percebendo os espaços negados e reservados a ele, Matias encontra na linguagem um veículo para distribuir o seu pensamento, e vai se apropriando e utilizando da engenharia dos códigos da linguagem escrita e teatral, para se comunicar e estabelecer seu espaço, intervindo no espaço urbano, apresentando não somente o embate dos homens e mulheres das florestas com as políticas e os poderes que se articulam tanto na cidade quanto na floresta, com os seres humanos e com os animais, mas também o impacto sobre suas culturas e tradições, e a relação entre o saber popular e o saber acadêmico.

Muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer compras ou preparar as refeições etc.) são do tipo tática. E também, de modo mais geral, uma grande parte das “maneiras de fazer”: vitórias do “fraco” sobre o mais “forte” (os poderosos, a doença, a violência das coisas ou de uma ordem, etc.), pequenos sucessos, artes de dar golpes, astúcias de “caçadores”, mobilidades da mão de obra, simulações polimorfas, achados que provocam euforia, tanto poéticos quanto bélicos. Essas performances operacionais dependem de saberes muito antigos. Os gregos as designavam pela *métis*. Mas elas remontam a tempos muito mais recuados, a imemoriais inteligências com as astúcias e simulações de plantas e de peixes. Do fundo dos oceanos até as ruas das megalópoles, as táticas apresentam continuidades permanências. Em nossas sociedades, elas se multiplicam com o esfacelamento das estabilidades locais como se não estando mais fixadas por uma comunidade circunscrita, saíssem de órbita e se tornassem errantes, e assimilassem consumidores a imigrantes em um sistema demasiadamente vasto para que pudessem escapar-lhe. Mas introduzem um movimento browniano neste sistema. Essas táticas manifestam igualmente a que ponto a inteligência é indissociável dos combates e dos prazeres cotidianos que articula, ao passo que as estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que os sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição.²⁶

24 Certeau, *A invenção do cotidiano*, 2017, p. 94.

25 Certeau, *A invenção do cotidiano*, 2017, p. 93.

26 Certeau, *A invenção do cotidiano*, 2017, p. 46.

Esta afirmação de Certeau, em que o mesmo reconhece as táticas no cotidiano como os modos de vida, muito lembra a fala de Marina Silva no texto de Albuquerque e Ishii, onde ela descreve a coletividade como algo inerente ao modo de viver do seringueiro. Esse modo de vida se reflete também nas formas como Matias se relaciona, inclusive na cidade, desdobrando-se em seu trabalho teatral, tanto nos temas como na forma de abordá-los e recriá-los em cena. Afirmar um modo de vida está ligado não somente à reprodução de um cotidiano, mas também à sobrevivência de toda uma comunidade e de sua cultura.

Matias também se inventa e reinventa, na alternância de diversos papéis pelos quais irá viver, em determinados momentos, sejam eles transitórios ou não. Todos, no entanto, são vividos a partir de sua relação com a cidade, sua forma de funcionamento, suas instituições e moradores. Matias chega, em Rio Branco, seringueiro, vira mestre de obras, aluno nas CEBs, depois monitor, líder e articulador comunitário, poeta, ator, dramaturgo, escritor, intelectual e até político. Papéis que ele vai assumindo durante a sua trajetória, reordenando percursos, jogando com as peças que o seu caminhar lhe apresenta. Papéis que não surgem do acaso, mas a partir de seus próprios movimentos e articulação.

Quanto à manipulação dos signos, a apropriação, reelaboração e ressignificação estabelecida por Matias em suas caminhadas, recorro a Bakhtin/Volochínov, entendendo que, ao escolher a linguagem literária e a teatral, Matias fazia com um propósito, ciente do seu lugar de fala e da subalternização imposta pelas elites proprietárias dos meios de comunicação. Ele sabia que comunicar ideias era um meio de marcar seu lugar no mundo, e percebia não só a autonomia reservada àqueles que se utilizam do teatro e da literatura, mas também o seu lugar de seringueiro, periférico, em uma cidade que não lhe aceita, o que faz com que escolha essas ferramentas não só para se colocar e se reinventar, mas principalmente para atingir o seu público.

O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico. [...] É seu caráter semiótico que coloca todos os fenômenos ideológicos sob a mesma definição geral. Cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material dessa realidade. Todo fenômeno que funciona como signo ideológico tem uma encarnação material, seja como som, como massa física, como cor, como movimento do corpo ou como outra coisa qualquer. Nesse sentido, a realidade do signo é totalmente objetiva e, portanto, passível de um estudo metodologicamente unitário e objetivo. Um signo é um fenômeno do mundo exterior. O próprio signo e todos os seus efeitos (todas as ações, reações e novos signos que ele gera no meio social circundante) aparecem na experiência exterior. Este é um ponto de suma importância. No entanto, por mais elementar e evidente que ele possa parecer, o estudo das ideologias ainda não tirou todas as consequências que dele decorrem.²⁷

A partir das imposições ideológicas abordadas por Bakhtin/Volochínov, temos representações de poder no campo religioso, científico ou mesmo jurídico, que são responsáveis pela criação de “verdades” incontestáveis. Sendo assim, Matias se depara com os signos produzidos pela cidade, interpreta-os e os ressignifica a partir de sua própria experiência. Ele entende que na cidade, sua cultura e seus saberes não são reconhecidos como tal, sendo desqualificado por sua origem seringueira, sua imagem e sua cor. Além disso, também compreende que, para sobreviver na cidade, outros saberes precisarão ser aprendidos.

No texto dramático *Sentindo na pele* uma família vinda do seringal tenta a vida na cidade, o autor descreve as várias situações de perigo que uma família vinda do seringal pode passar na capital, caso não tenha malícia. As personagens passam por provocações, entre elas o estupro, o vício, o tráfico e o alcoolismo, e, por fim, retornam para o seringal, que a essa altura já foi tomado pelos pastos de boi. O autor

27 Bakhtin/Volochínov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 1981, p. 21.

mostra como os valores da cidade e do seringal diferem, e como os saberes dos seringueiros na cidade não os ajudam a se inserir socialmente. A referida peça ainda está no meio do caminho entre o dramático e o épico, com cenas vividas e narradas, demonstrando que Matias ainda se encontra entre o universo do narrador e do ator. Já em *As matanças de Antonio Biló* percebemos um Matias que já domina a linguagem dramática, sem a necessidade de um narrador para antecipar ou explicar os fatos, com atores vivendo as cenas sem o desdobramento de um narrador.

A imagem do seringueiro como um ser atrasado e ignorante ainda reverbera e pode ser identificada em algumas falas sobre Matias, como a da pesquisadora Marques, que, ao analisar o movimento teatral acreano no período de 1975 a 1985, classifica Matias como pré-estético, ou seja, estabelece uma cronologia eurocêntrica que coloca o autor e teatrólogo como a representação do atraso na linguagem teatral.

No domínio dos signos, isto é, na esfera ideológica, existem diferenças profundas, pois este domínio é, ao mesmo tempo, o da representação, do símbolo religioso, da fórmula científica e da forma jurídica, etc. Cada campo de criatividade ideológica tem seu próprio modo de orientação para a realidade e refrata a realidade à sua própria maneira. Cada campo dispõe de sua própria função no conjunto da vida social.²⁸

Contudo, Bakhtin/Volochínov nos chamam a atenção que:

Nenhum signo cultural, quando compreendido e dotado de um sentido, permanece isolado: torna-se parte da unidade da consciência verbalmente constituída. A consciência tem o poder de abordá-lo verbalmente. Assim, ondas crescentes de ecos e ressonâncias verbais, como as ondulações concêntricas à superfície das águas, moldam, por assim dizer, cada um dos signos ideológicos. Toda refração ideológica do ser em processo de formação, seja qual for a natureza de seu material significativo, é acompanhada de uma refração ideológica verbal, como fenômeno obrigatoriamente concomitante. A palavra está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação.²⁹

Nesse sentido, Matias ao chegar à cidade e se deparar com uma nova realidade, se apropria dos saberes necessários para a sua sobrevivência, como também para a valorização da sua cultura constituída na floresta, ou seja, não cede ao isolamento da própria lógica que o tenta silenciar. Ao mesmo tempo em que reproduz valores, também os ressignifica, e no seu caminhar utiliza-se das ferramentas que encontra, manipulando-as de acordo com a ordem que o interessa, assim, os elementos da linguagem teatral e literária são utilizados para cumprir seus objetivos frente a uma ordem que o alija. Seu objetivo é o da sobrevivência a partir da visibilidade às demandas da sua comunidade, marcando o existir dos seringueiros e suas famílias, bem como de sua cultura, da floresta e dos seres que a habitam. É sobre esse tema que tratam seus textos. Em *A história do tatu* e *O viado*, vemos claramente a preocupação de Matias com a vida dos seres da floresta, sua desterritorialização e seu extermínio, bem como a exclusão tanto na cidade quanto no campo. O viado foge dos cães na floresta, é fugido para a cidade, onde também não encontra espaço e novamente foge de outros cães, que cumprem o mesmo papel daqueles que o estão caçando na floresta:

Eu sempre fui uma pessoa que gostava... eu queria fazer alguma coisa. Quando eu morava no seringal eu enfrentei algumas lutas, mas não obtive êxito. [...] eu acho que a pessoa é aquela que faz alguma coisa em prol da vida dos necessitados [...] Eu não tenho nenhum trabalho que não fale de ecologia, dos seringueiros... da vida da floresta. Eu procuro mais problemas sociais. Politicamente é conscientização que eu quero fazer.³⁰

Matias se coloca em uma responsabilidade política e social, e se utiliza da linguagem teatral e literária como ferramentas pedagógicas. Ele objetiva educar as pessoas, logo, o tratamento daquilo que chega

28 Bakhtin/Volochínov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 1981, p. 21.

29 Bakhtin/Volochínov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 1981, p. 25.

30 Souza, *Varadouros de uma vida*, 1997, p. 83 e103

até a audiência é de extrema importância. O que ele apresenta, seja na fala, nas roupas, na escolha das palavras, nos elementos estéticos da linguagem dos quais lança mão para afetar as pessoas, sejam eles visuais ou sonoros, é manipulado de acordo com os seus objetivos, ou seja, seu foco está na enunciação. A partir deste foco, na mensagem que ele leva para o interlocutor, e sendo seu teatro pedagógico, desempenhando o papel de dramaturgo e também de escritor de poemas, crônicas, prosas e textos reflexivos, o primeiro elemento com o qual terá o máximo de cuidado no que diz respeito ao tratamento será a palavra.

A palavra é o universo escolhido por Matias, seja a palavra ritmada como em seus poemas, seja a palavra traduzida em prosa ou em drama. É sobre a palavra que ele irá se debruçar. A palavra é o objeto que ele manipula e se relaciona, é sua arma, ponto de partida e chegada. A palavra o consome, o enche e esvazia. Como em seus textos reflexivos, onde o autor tece um diálogo com um interlocutor não identificado, colando seu ponto de vista acerca de algum assunto que o aflija. É por onde ele queima, se deixa queimar e esvaziar a cada linha, questionando as bases que subjagam os “analfabetos” aos intelectuais e os animais da floresta aos homens.

As palavras estão impregnadas de sentidos, respeitam convenções e participam de um jogo de caráter ideológico. Cada palavra está a serviço de uma ideia, sendo a escolha semântica uma escolha política. Não se pode pensar no emprego das palavras fora da ordem ideológica, afinal, como afirmam Bakhtin/Volochínov:

As características da palavra enquanto signo ideológico, tais como foram ressaltadas no primeiro capítulo, fazem dela um dos mais adequados materiais para orientar o problema no plano dos princípios. Não é tanto a pureza semiótica da palavra que nos interessa na relação em questão, mas sua ubiquidade social. Tanto é verdade que a palavra penetra literalmente em todas as relações entre indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc. As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. É, portanto, claro que a palavra será sempre o indicador mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram caminho para sistemas ideológicos estruturados e bem formados. A palavra constitui o meio no qual se produzem lentas acumulações quantitativas de mudanças que ainda não tiveram tempo de adquirir uma nova qualidade ideológica, que ainda não tiveram tempo de engendrar uma forma ideológica nova e acabada. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais.³¹

Bakhtin/Volochínov completam seu pensamento, no que se refere à manipulação dos elementos da linguagem frente ao foco da enunciação, no sentido da relação entre o locutor e o receptor, retomando a relação de convenção entre os signos e sua utilização. Nesse sentido, sendo Matias um artista comprometido politicamente e pedagogicamente, os elementos que compõe suas criações recebem de sua parte um tratamento e atenção, de forma que atinjam seu público naquilo que ele pretende abordar: a realidade da comunidade da qual faz parte.

Na realidade, o locutor serve-se da língua para suas necessidades enunciativas concretas (para o locutor, a construção da língua está orientada no sentido da enunciação da fala). Trata-se, para ele, de utilizar as formas normativas (admitamos, por enquanto, a legitimidade destas) num dado contexto concreto. Para ele, o centro de gravidade da língua não reside na conformidade à norma da forma utilizada, mas na nova significação que essa forma adquire no contexto. O que importa não é o aspecto da forma linguística que, em qualquer caso em que esta é utilizada, permanece sempre idêntico. Não; para o locutor o que importa é aquilo que permite que a forma linguística figure num dado contexto,

31 Bakhtin/Volochínov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 1981, p. 28.

aquilo que a torna um signo adequado às condições de uma situação concreta dada. Para o locutor, a forma linguística não tem importância enquanto sinal estável e sempre igual a si mesmo, mas somente enquanto signo sempre variável e flexível. Este é o ponto de vista do locutor.³²

Para Matias, não existe a sacralidade da língua e do texto, os elementos de ambos são utilizados para que ele atinja seus objetivos junto ao público. Nesse sentido, ele não busca se adequar à norma culta da língua e nem aos elementos da linguagem literária e/ou teatral: enquanto sistema de signos, a língua lhe interessa para comunicar, para denunciar, para enfrentar os ordenamentos e imposições contra seu corpo e os corpos de outras pessoas com de sua comunidade.

Observando o texto *O tatu*, por exemplo, um texto narrativo de apenas dois parágrafos, pode-se dizer que o autor não se importou em atender às regras da linguagem literária. Seu texto dilui, nos dois únicos parágrafos, os elementos constitutivos do texto narrativo, logo a apresentação, o desenvolvimento, o clímax e o desfecho estão apresentados nesses dois únicos parágrafos. Em *O viado*, um poema de treze linhas, que apresenta a figura do verso rimado como figura rítmica, não obedecendo a mais nenhuma regra, nem mesmo a grafia da palavra que dá título ao poema é modificada, a palavra *viado* é escrita como se fala e não como se escreve na língua formal. Em ambos os textos, o que parece estar em jogo não são as regras gramaticais ou linguísticas, mas a mensagem para o interlocutor, que pertence ao mesmo universo do autor.

Os interlocutores de Matias são os homens, mulheres e crianças moradores da área da Baixada, por onde ele circula com seu trabalho artístico, são também os artistas que encontra nos festivais por onde passa, além de qualquer outra pessoa interessada naquilo que escolheu contar. Sua intenção é publicizar o cotidiano das famílias de seringueiros na cidade e na floresta, e os seres das matas. Situações como a falta de moradia, a condição de desterritorializados dos homens, mulheres e animais, as derrubadas, e a violência cotidiana, a qual estão expostos tanto na mata quanto na cidade, são temas recorrentes em seu trabalho. Temas que ele pretende dar visibilidade, cumprindo um papel de alguém que faz mais por aqueles que têm menos que ele. Nesse sentido, apropriando-se dos códigos linguísticos pertencentes ao teatro e a literatura, entendendo a convenção a qual estão ligados, lança mão desses elementos e comunica-se com a audiência. Cabe destacar a importância de seu pensamento tanto no que se refere à fala, quanto no que se refere à relação do locutor com o interlocutor. Como locutor, cujo objetivo é a comunicação, a relação com o receptor também terá grande importância, não partindo de um vazio, mas de uma consciência de seu objetivo.

Mas o locutor também deve levar em consideração o ponto de vista do receptor. Seria aqui que a norma linguística entraria em jogo? Não, também não é exatamente assim. É impossível reduzir se o ato de descodificação ao reconhecimento de uma forma linguística utilizada pelo locutor como forma familiar, conhecida - modo como reconhecemos, por exemplo, um sinal ao qual não estamos suficientemente habituados ou uma forma de uma língua que conhecemos mal. Não; o essencial na tarefa de descodificação não consiste em reconhecer a forma utilizada, mas compreendê-la num contexto concreto preciso, compreender sua significação numa enunciação particular. Em suma, trata-se de perceber seu caráter de novidade e não somente sua conformidade à norma. Em outros termos, o receptor, pertencente à mesma comunidade linguística, também considera a forma linguística utilizada como um signo variável e flexível e não como um sinal imutável e sempre idêntico a si mesmo.³³

Matias coaduna a linguagem escrita à tradição oral a qual pertence, lançando mão de todo um repertório e de uma maneira própria de dizer as coisas, presentes antes no seu acervo de seringueiro do que

32 Bakhtin/Volochínov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 1981, p. 66.

33 Bakhtin/Volochínov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 1981, p. 68.

na linguagem formal, um modo de dizer, portanto, próximo dele e do seu principal público. Se olharmos com calma o texto *O tatu*, por exemplo, perceberemos as diversas interferências da linguagem oral. Matias é um homem da oralidade e é assim que ele escreve. Da mesma forma, perceberemos, nas lacunas deste texto, os momentos propícios para o exercício da performance do contador de histórias, uma vez que este é um texto que se completa no encontro do contador de histórias com o seu público.

Matias não fala somente de si, mas de um coletivo, de relações estabelecidas em uma comunidade, de valores e vivências de um corpo social, o grupo de seringueiros ao qual está ligado. Nesse sentido, tudo o que traz em seu trabalho não tem a ver com questões pessoais e nem específicas de determinada família ou pessoa, mas de um grupo social, é a experiência coletiva de um grupo. Assim sendo,

A psicologia do corpo social é justamente o meio ambiente inicial dos atos de fala de toda espécie, e é neste elemento que se acham submersas todas as formas e aspectos da criação ideológica ininterrupta: as conversas de corredor, as trocas de opinião no teatro e, no concerto, nas diferentes reuniões sociais, as trocas puramente fortuitas, o modo de reação verbal face às realidades da vida e aos acontecimentos do dia-a-dia, o discurso interior e a consciência autorreferente, a regulamentação social, etc. A psicologia do corpo social se manifesta essencialmente nos mais diversos aspectos da “enunciação” sob a forma de diferentes modos de discurso, sejam eles interiores ou exteriores.³⁴

No tocante à enunciação, Bakhtin/Volochínov conceituam o ambiente cotidiano onde se constitui as relações sociais como a psicologia do corpo social, sendo este o lugar em que as ideologias transitam, através das opiniões, gostos, opções, etc., que se dão de forma eventual, emergindo daí as enunciações. Nesse sentido, recorreremos ao conceito da psicologia do corpo social para analisarmos a influência dos ambientes sociais nos quais Matias transitou, o que acabou por influenciar suas posições como artista, intelectual, ativista político, cultural e social.

Diante disso, ao analisar o corpo social que compõe a trajetória de Matias, recorro a Chartier, que, ao examinar os sentidos das classificações de cultura popular, fornece pontos importantes que servem de ferramenta para a análise das produções acadêmicas que fizeram referências, ou mesmo uma abordagem focada em Matias. Nesse sentido, recorro a Chartier como uma ajuda para estabelecer um crivo ao analisar a produção acadêmica sobre Matias, o artista “popular”, bem como o resultado da análise das fontes de produções teatrais, poesias, contos, entre outras produções autorais.

As estruturas do mundo social não são um dado objetivo, tal como o não são as categorias intelectuais e psicológicas: todas elas são historicamente produzidas pelas práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas) que constroem as suas figuras. São estas demarcações, e os esquemas que as modelam, que constituem o objeto de uma história cultural levada a repensar completamente a relação tradicionalmente postulada entre o social, identificado com um real bem real, existindo por si próprio, e as representações, supostas como refletindo-o ou dele se desviando.³⁵

Neste contexto, o que me interessa na análise desse material é refletir sobre as abordagens a respeito de Matias, o sujeito e sua produção autoral. Pretendo avaliar o tratamento dado ao autor e teatrólogo, possibilitando reconhecer estruturas de representações de mundos sociais, que acabam por reproduzir visões autoritárias, mesmo que algumas vezes de forma inconsciente. Pode-se identificar, em algumas abordagens, o alinhamento à tradição europeia do século XIX, ao classificar e distinguir o erudito do popular, tendo por base a divisão social e sua hierarquização. Estabelecem-se, conseqüentemente, nestas abordagens, miopias interpretativas, que acabam categorizando o objeto na ânsia de explicar, de forma

34 Bakhtin/Volochínov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 1981, p. 29.

35 Chartier, *A história cultural, entre práticas e representações*, 1990, p. 27.

objetiva, uma dada realidade social, mas que acaba por reforçar preconceitos ao analisar um artista seringueiro, pobre, negro e periférico.

Rompendo com a antiga ideia que dotava os textos e as obras de um sentido intrínseco, absoluto, único – o qual a crítica tinha a obrigação de identificar – dirige-se às práticas que, pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo. Daí a caracterização das práticas discursivas como produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões; daí o reconhecimento das práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação. Uma e outras tem as suas determinações sociais, mas as últimas não se reduzem à sociografia demasiado simples que, durante muito tempo, a história das sociedades ditou à das culturas. Compreender estes enraizamentos exige, na verdade, que se tenha em conta as especificidades do espaço próprio das práticas culturais, que não é de forma nenhuma passível de ser sobreposto ao espaço das hierarquias e divisões sociais.³⁶

Nesse sentido, seguindo o raciocínio de Chartier, não somente o sujeito deve ser investigado, como também o contexto no qual atuou, bem como o contexto daqueles que versaram ou pesquisaram sobre o seu trabalho. No que diz respeito a Matias e a classificação do seu trabalho como popular, é preciso que se tenha cuidado metodológico ao abordá-lo sob este viés, tendo em vista que a classificação de popular em diversas vezes é feita em oposição ao classificado como erudito. Uma abordagem repleta de significados e, por vezes, reducionista, que trata o sujeito Matias como objeto.

Mais recentemente, a crítica dirigida à história social das ideias visou um outro alvo e denunciou uma outra forma de reducionismo, a saber, não já a redução de uma ideia ou de uma ideologia às suas condições de produção ou de recepção, mas a assimilação, que é uma coisificação, dos conteúdos do pensamento a objetos culturais. A história serial do terceiro nível é portadora no seu próprio projeto de tal redução, uma vez que o seu empreendimento contável supõe ou que os fatos culturais e intelectuais analisados sejam logo à partida conjunto de objetos (por exemplo, livro, cujos títulos podem ser tratados estatisticamente ou imagens cujos motivos podem ser inventariados) ou então que os pensamentos coletivos, tomado nas suas expressões mais repetitivas e menos pessoais, sejam “objetivados”, isto é, reconduzidos a um conjunto mínimo de fórmulas onde só há o que estudar a frequência diferencial no seio dos vários grupos de uma população. A tentação sociológica consiste, aqui em então considerar as palavras, as ideias, os pensamentos e as representações como simples objetos a enumerar, a fim de reconstituir a sua distribuição desigual. O que significa privar o sujeito (individual ou coletivo) da análise e negar qualquer importância à relação (pessoal ou social) que mantém os agentes sociais com os objetos culturais ou os conteúdos do pensamento.³⁷

Enfim, Chartier além de chamar a atenção quanto às práticas reducionistas, aponta também para a possibilidade de reconhecer a dinâmica e a complexidade de um corpo social, e que o entendimento disso não seja tratado como problema epistemológico, mas sim como possibilidade de ruptura com uma forma de análise estereotipada das manifestações culturais, seja de um indivíduo ou de um grupo social. Este tipo de análise oculta as lacunas dos horizontes sociais com comparações e distinções opositoras entre popular e erudito, que vão servir para estabelecer outras divisões à pluralidade das práticas culturais.

O que é necessário reconhecer são as circulações fluidas, as práticas partilhadas que atravessam os horizontes sociais. Numerosos são exemplos de empregos populares de objetos, de ideias, de códigos não considerados como tais, pensemos nas leituras de Menocchio, o moleiro friulano - e tardia é a rejeição, pelos dominantes, das formas enraizadas da cultura comum. Por outro lado, também não parece ser possível identificar absoluta

36 Chartier, A história cultural, entre práticas e representações, 1990, p. 27.

37 Chartier, A história cultural, entre práticas e representações, 1990, p. 50.

diferença e a radical especificidade da cultura popular a partir de textos crenças, de códigos que lhe seriam próprios. Todos os materiais portadores das práticas e dos pensamentos da maioria são sempre mistos, combinando formas e motivos, invenção e tradições, cultura letrada e base folclórica. Por fim, a oposição macroscópica entre popular e letrado perdeu a sua pertinência. A essa divisão massiva- que muitas vezes definia o povo, por defeito, como o conjunto daqueles que se situavam fora do modelo das elites- prefere-se o inventário das divisões múltiplas que fragmentam o corpo social. O seu ordenamento obedece a vários princípios que manifestam as distâncias ou as oposições entre homens e mulheres, cidadãos e rurais, protestantes e católicos, e também entre as gerações, profissões, bairros. A história sociocultural aceitou durante muito tempo (pelo menos na França) uma definição redutora do social, confundido exclusivamente com a hierarquia das fortunas e das condições, esquecendo que outras diferenças das fundadas nas pertenças sexuais, territoriais ou religiosas eram também plenamente sociais e suscetíveis de explicar tanto ou melhor do que a oposição entre dominantes e dominados, a pluralidade das práticas culturais. Por ignorar empréstimos, a pluralidade das práticas culturais. Por ignorar empréstimos e intercâmbios, por mascarar a multiplicidade das diferenças, por determinar a priori a validade de uma delimitação que está precisamente por estabelecer, o conceito de cultura popular- que esteve na base dos primeiros e pioneiros estudos sobre o livro de venda ambulante- deve ser agora posto em dúvida.³⁸

Trago essas referências de forma a colaborar para o redimensionamento da figura de Matias, sem suprimi-lo do corpo social em que está inserido, e nem submetê-lo a um corpo social do qual não faz parte.

OS OUTROS E MATIAS

Uma fala mansa, macia, mas quando precisava, projetava-a de forma vigorosa. Conheci Matias numa sessão do Cineclube Aquiry, com o Programa Circuito nos bairros, projetando o filme *Vidas Secas*, de Nelson Pereira dos Santos, baseado no livro de Graciliano Ramos. Durante o debate ouvi a voz contundente daquele homem que parecia personagem de filme. Fiquei comovido com aquela imagem e aquele discurso vibrante, duro e esperançoso. Um homem pós-alfabetizado e leitor de mundos (dos humanos e suas lutas sociais, políticas e culturais).³⁹

“Pós-alfabetizado e leitor de mundos”, é desta forma que Gregório Filho, contador de histórias acreano, entre outros predicados, descreve Matias, em breve carta endereçada à professora Maria Helena Martins, em fevereiro de 2010. Gregório Filho, que afirma ter acompanhado o trabalho do autor durante parte significativa de sua vida, apresenta Matias como quem apresenta uma personalidade a uma audiência, começando pelo seu físico “forte, falante, com expressão larga, pele queimada do sol”, e terminando com a sua capacidade de intervir no mundo, “leitor de mundos (dos humanos e suas lutas)”.

Considero importante trazer a carta pelo fato de ser uma apresentação que surge de dentro de uma relação entre artistas, que se conheceram e se visitaram em seus trabalhos, atuando juntos em alguns momentos, sendo, portanto, um relato de quem conviveu com Matias e assistiu a seus espetáculos. Um relato sem referencial teórico, mas com o referencial prático da fruição, que pode nos guiar e nos contar algo sobre o autor. Um relato de artista, que surge do tablado do teatro, do momento entre-cortinas, mesmo que não haja cortinas, mesmo que o tablado seja o canteiro de uma praça.

A carta do contador de histórias narra um Matias em constante movimento, um homem que busca por capacitação, participa de debates e dialoga com os artistas de seu tempo. É um artista popular, cujo trabalho, talvez por conta de sua essência e tema, é capaz de comover a audiência, seja a plateia um grupo

38 Chartier, *A história cultural, entre práticas e representações*, 1990, p. 133.

39 Gregório Filho, *Matias, o seringueiro poeta*, 2010.

de seringueiros, uma dona de casa ou um professor de teatro do Sudeste, que nada sabe ou não se relaciona com as histórias das periferias de Rio Branco ou com os seringais.

Nada escapa para Gregório Filho, seja a origem de Matias e a sua necessidade de falar sobre as demandas de sua comunidade, seja sua investida em capacitações. Para o contador de histórias, é importante que se entenda sobre o que falava Matias, mostrá-lo em ação, importando o lugar de onde ele fala, para quem e o que. Por fim, Gregório Filho o classifica como pós-alfabetizado, leitor de mundos, o que entendo como um artista sensível, talvez mais alfabetizado do que aqueles que dominam plenamente o código linguístico, e que é capaz de perceber mundos e pessoas diversas, mundos e pessoas que vão além do que se sabe e se imagina sobre seringueiros e seringais. Gregório Filho o apresenta como um artista sensível e perspicaz, trazendo o seu olhar de artista ao trabalho de Matias.

Não conheço quem não se encante com Francisco Gregório Filho, o contador de histórias acreano. Tive o prazer de participar de uma oficina sua, e toda vez que o olhava me sentia como quem entra em um livro de histórias. Gregório Filho, tratando dos mais diversos assuntos, traz em sua fala cotidiana um modo de expressão poético que nos aproxima da fábula e da magia. Essa poesia ele empresta para a figura de Matias quando o descreve, demonstrando afeto, respeito e admiração. Haverá quem descreva as mesmas características de outra forma, expondo talvez um ponto de vista não muito agradável, pois, se para Gregório Filho o homem negro de cabelos desgrenhados, chinelos, faltando alguns dentes na boca, inspira admiração, para outros exercerá exatamente o contrário, por não ter o physique apropriado. Conforme já dissemos, a moldura do olhar muda de acordo com os olhos de quem vê.

Nesse sentido, confronto o olhar de Gregório Filho com o de Marques, que analisa, como já destacado, o movimento teatral acreano entre 1975 e 1985. O livro é o resultado da tese de doutorado da pesquisadora, tendo como fontes: textos dramaturgicos, artigos de periódicos, entrevistas, entre outros documentos. Ao fazer sua análise sobre os grupos de teatro elencados, sendo essa uma década de intensos embates tanto na cidade quanto na floresta, Marques reflete sobre como a situação de todos estava de alguma forma ligada aos movimentos e questões sociais da época, sendo o teatro um importante meio de denúncia e reflexão; apontando, assim, ser fundamental o conhecimento sobre os processos históricos da época.

Enquanto Gregório Filho classifica o seringueiro poeta de “pós-alfabetizado, leitor de mundos”, Socorro Calixto Marques insiste em classificá-lo como semianalfabeto e em várias passagens do seu texto subordina o trabalho de Matias às suas experiências nas CEBs, além de minimizar sua formação, como nos trechos:

apenas fazendo os cursos promovidos por outros grupos e participando da montagem Tributo a Chico Mendes, dirigido por João das Neves (...). Semianalfabeto, esse contador de histórias populares encontrou na religião o respaldo e o apoio para liderar alguns movimentos. Nos encontros religiosos, pedia sempre a alguém que lia melhor para fazer a leitura em voz alta.⁴⁰

Marques faz considerações mais positivas sobre Matias, reconhecendo inclusive que seu grupo foi um dos mais fortes das CEBs. No entanto, parece que os erros e dificuldades do poeta referentes à Língua Portuguesa são tão importantes quanto a sua contribuição cultural.

Ao mesmo tempo em que parece subordinar o trabalho de Matias às CEBs, a pesquisadora também classifica o grupo como “um dos mais fortes grupos nascidos através das iniciativas das comunidades eclesiais de base” e ainda afirma que Matias foi o único diretor/ator/autor que permaneceu com seu grupo até o fim de sua vida.⁴¹ Apesar disso, em pequenas inserções de seu texto, percebo uma tentativa de diminuir a capacidade de produção do artista.

⁴⁰ Marques, *A cidade encena a floresta*, 2005, p. 65-67.

⁴¹ Marques, *A cidade encena a floresta*, 2005.

Em seu estudo, Marques dedica duas partes à trajetória de Matias, o nome de “Uma planta nativa: Matias e o teatro Barracão”, o que indica desde o título uma inferiorização do artista. Na primeira, a pesquisadora apresenta o trabalho do autor, na seguinte, analisa a primeira peça escrita por Matias, intitulada *Sentindo na pele*. Diante da escassez de material que alimentasse sua pesquisa, a pesquisadora coloca seu trabalho como uma importante fonte de produção de sentidos e discursos acerca da história do teatro acreano, mostrando-se bastante ciente quanto ao documento produzido por sua pesquisa e do possível eco causado por esta na comunidade teatral e científica, principalmente no que se refere à produção de um discurso ideológico.

Chamo atenção ao tratamento dispensado por Marques à passagem de Matias, ao mesmo tempo em que entendo a linguagem e a palavra como instrumentos ideológicos, produtores de ideias, imagens e sentidos. Elenco, para isso, algumas palavras utilizadas pela pesquisadora quando se refere ao artista, como “planta nativa”, “pré-estético”, “semianalfabeto” e “garatujas”. Palavras que, definitivamente, contrastam com a descrição de Gregório Filho e que muito se assemelham não só ao imaginário construído pelas elites e governos sobre o estado do Acre e de outros estados do Norte do país, mas também à própria figura do seringueiro, como sinônimos de atraso.

Ao mesmo tempo em que Marques pontua a formação de Matias a partir de oficinas com o grupo Testa e do trabalho com João das Neves em *Tributo a Chico Mendes*, e que percebe a diferenciação dos seus textos ao longo dos anos, a pesquisadora, no entanto, ainda classifica tanto o diretor quanto seus atores como amadores, mesmo Matias tendo como uma de suas bases as incursões sobre *Teatro do Oprimido*, através do grupo Testa. Marques afirma:

as personagens de seus textos foram retiradas da vida real ou até eram representadas por pessoas que viviam, na realidade, as situações apresentadas ali, daí uma das fontes do amadorismo tanto de seus atores como também do diretor. Esse amadorismo presente, mas na prática dos escritos deste diretor do que nas demais integram os limites deste trabalho, caracteriza-se como instrumento ligado ao senso pré-estético do contador de estórias. Do qual Matias é um forte representante.⁴²

Custa encontrar nas referências da pesquisadora algo que torne Matias independente. Em seu discurso, Marques enfatiza, por exemplo, a influência da passagem pelas Comunidades Eclesiais de Base. Que é de suma importância a passagem de Matias pelas CEBs, não há dúvidas, seja pelo fato de ser o lugar onde o seringueiro irá entrar em contato com a Teologia da Libertação, seja por ser o lugar onde ao mesmo tempo em que irá comungar de sua religião encontrará também espaço para discutir questões relacionadas a sua comunidade. Tendo em vista que esse é um dos pilares das CEBs, é de extrema importância também sabermos que é nesse espaço onde Matias perceberá o teatro como instrumento e espaço de intervenção. Porém, sua atuação e pensamento extrapolam os domínios das CEBs, e Matias se lança de forma independente à rua e à vida teatral, fundando posteriormente o grupo *De olho na coisa*, que circula em lugares que foram bem além dos espaços ocupados e traçados pelas CEBs.

Outro sintoma referente à diminuição da figura de Matias por Marques é a insistência em classificá-lo como semianalfabeto. O que a pesquisadora classifica como semianalfabeto no ano de 2005, data da publicação do seu livro, atualmente é classificado analfabeto funcional. São chamados de analfabetos funcionais os indivíduos que embora saibam reconhecer letras e números são incapazes de compreender textos simples, bem como realizar operações matemáticas mais elaboradas.⁴³

Matias, no entanto, não se enquadra na definição nem de semianalfabeto e nem de analfabeto funcional, mesmo tendo cursado apenas até o 5º ano do Ensino Fundamental, segundo seu relato na revista *TempOral*. Matias escreveu textos dramaturgicos, poesias, textos reflexivos, onde colocava de forma

42 Marques, *A cidade encena a floresta*, 2005, p. 100.

43 Disponível em: <<https://bit.ly/2RQZXX5>>. Acesso em 4 dez 2018.

clara e contundente seu pensamento, apresentava pensamento crítico ao escrever, assim como poder de convencimento, lia e interpretava textos, além de suas leituras de mundo, mostrando total capacidade de comunicação e expressão através da linguagem escrita, demonstrando ser um homem plenamente alfabetizado.

“Defender” Matias da classificação de semianalfabeto nem sempre é fácil, tendo em vista que, em alguns depoimentos, o próprio parece assim se ver. Retomando o depoimento da professora Maria Helena Martins, Matias se apresenta à professora como uma pessoa que mal sabe ler e escrever e, segundo o relato da professora, ele aproxima-se timidamente dela, ou seja, mesmo sendo o homem participante de lideranças de movimentos sociais, mesmo sendo um escritor e ator, ao se apresentar à figura daquela professora branca, Matias também se coloca como alguém que mal sabe ler e escrever, ou seja, de alguma forma, a figura do analfabeto cunhada pelos outros, ele acabava por aceitar em acompanha-lo.

Dando continuidade às observações quanto à forma como Marques entende Matias, ao analisar a construção das cenas e diálogos do texto “Sentindo na pele”, no que se refere ao trabalho do autor e ao possível entendimento do mesmo sobre um texto dramático, Marques conclui que o texto é uma “garatuja dramática que o autor intui como texto de teatro”.⁴⁴ Garatuja é um borrão, um desenho mal feito, um rabisco de quem ainda não possui a coordenação das mãos para a realização de um desenho legível. Seria o trabalho de Matias algo realizado por alguém sem aptidão ou seria ele um artista ainda sem acabamento? O que Marques pretende afirmar com a expressão senso pré-estético e por quê? Pré-estético seria algo anterior à estética? Algo sem traço definido? Seria pelo fato de Matias ser um contador de histórias? Seria por que seus atores podem ser pessoas retiradas do povo e escolhidas por conta de suas vivências pessoais? É por isso que seu trabalho pode ser caracterizado como amador? Boal também trabalhou muitas vezes com não atores em seu Teatro do Oprimido, bem como o fazem muitos diretores, e nem assim seus trabalhos são considerados amadores. Podemos entender Matias como aquele artista que vai se formando no processo do trabalho, no entanto, considerá-lo como amador e não profissional é não querer perceber seu trabalho além da imagem a qual ele se apresenta, encerrando e diminuindo a importância de sua atuação não somente no campo da política, mas principalmente na área artística.

Não desejo retirar a importância do material produzido por Marques, que busca documentar dez anos de teatro acreano. Compreendo o seu esforço na produção deste material, porém, compreendo também que enquanto estudiosa do campo da Linguagem é preciso estar atenta a todo tipo de palavra, pois estas desenham realidades. É preciso que se tenha cuidado e atenção com a seleção das palavras, no momento da construção dos discursos acerca dos sujeitos, uma vez que, conforme argumenta Michel Foucault, parafraseado em vários outros textos, não se diz qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer tempo.

Percebo nas palavras de Marques sobre Matias um olhar que o constrói como alguém inacabado, alguém que está a caminho, incompleto ou tutelado pelos saberes de outrem. Aquele em que falta alguma coisa para ser, ou como ela mesma intitula “A planta nativa”. A pesquisadora demonstra uma dificuldade de vê-lo como alguém que se apropriou de uma linguagem e a reelaborou, ou como alguém com expressão própria. Classificar Matias como pré-estético é quase como pré-histórico, pré-teatro, pré-trabalho, é quase considerar seu trabalho um rabisco ao invés de um traço. O que significaria ser pré-estético?

Apesar disso, a pesquisadora nos chama a atenção para algo importante, o fato de, entre todos os grupos de teatro, o De olho na coisa foi um dos maiores e mais fortes grupos originados nas CEBs, e Matias foi o único artista de teatro que permaneceu com seu grupo até o final da vida. Esta informação nos revela a importância do ofício teatral na vida de Matias, bem como a importância de seu grupo na cidade de Rio Branco, mesmo não havendo muito material de registro sobre o trabalho do grupo.

44 Marques, A cidade encena a floresta, 2005, p. 103.

Mais uma vez surge a hipótese de que, talvez, o nome e o trabalho de Matias não ecoem na cidade, com a mesma proporção de sua importância, pelo fato de ele ter sido seringueiro e seu trabalho ser feito por e para o povo pertencente à sua classe social.

Em um movimento oposto ao de Marques, que, ao analisar o trabalho de Matias, a partir de uma visão canônica, parece não perceber no artista sua independência e nem sua sensibilidade estética, referindo-se ao trabalho de Matias como garatuja, diálogo com o artigo de Albuquerque e Ishii em que esses autores apreendem Matias como importante intelectual amazônico e, diferente de Marques que tutela suas ações às atividades dos CEBs, reconhecem a independência de suas ações e intenções. Publicado em 2014, o texto traz a relação cultura-natureza nos trabalhos de Matias, dialogando com a experiência social e política e as formas estéticas utilizadas pelo autor.

As mesmas características do teatro de Matias que Marques utiliza para classificá-lo como ingênuo e pré-estético, Albuquerque e Ishii utilizam para reconhecê-lo como um propositor de estética, em um movimento orientado pela demanda de sua luta política e social, analisando as formas de reelaboração dos signos e elementos dos quais Matias se apropria para criar seu teatro. Ao analisarem a abordagem de Marques, esses autores classificam sua visão como amazionalista, problematizando cada uma das palavras utilizadas pela pesquisadora, chegando à seguinte conclusão:

Marques escolhe palavras ásperas para interpretar a obra de Matias. Aspreza essa que, afinada com a perspectiva amazionalista da autora, é por demais reducionista e “encapsuladora” da realidade social em que se estabelece e mantém interlocução a produção artística de Matias, a quem considera “ingênuo” ou provido de um “senso pré-estético”. Em outras palavras, alguém incapaz de julgar, definir, ter preferências, opiniões e escolhas próprias, estabelecer juízos acerca das cores, sons, formas, palavras. Não obstante, se não era isso o que a autora queria dizer, talvez sua intenção fosse compartilhar a tese euclidiana do seringueiro como um ser “primitivo” e de “inteligência atrofiada”.⁴⁵

Albuquerque e Ishii defendem a ideia de que a luta de Matias se configura no campo do simbólico, sendo alguém que se apropria das ferramentas da linguagem teatral reelaborando-as para a sua realidade e intenção, fazendo transitar entre a cidade e a floresta os valores culturais, as histórias e os seres da floresta. Eles veem o seringueiro como alguém que se reinventa, propondo novas estéticas a partir de um teatro identificado como didático e político, sem deixar de ser artístico.

Nossa perspectiva é refletir sobre as diferentes formas de intervenção desse ativista social em um mundo amazônico marcado pelo violento processo de tornar invisível a presença negra em sua formação histórico-cultural, como destacou Jorge Fernandes (2012), em seu importante livro “Negros na Amazônia acreana”, e, principalmente, colocar em discussão as formas estéticas a partir das quais é pensada a luta pela floresta e pela cidade, a problemática do uso e posse da terra, o fazer teatral e a questão ambiental, traduzidas por uma experiência fortemente marcada pela tradição oral, característica de sua arte e formas de intervenção no cotidiano amazônico (ALBUQUERQUE; ISHII, 2014, p. 196).⁴⁶

O texto de Albuquerque e Ishii também dá pistas sobre as indagações feitas na primeira parte deste capítulo, quando questiono a invisibilidade acerca da vida, obra e trajetória de Matias no Brasil e em Rio Branco, e quando trato sobre o tempo suspenso nas pesquisas realizadas sobre a Amazônia acreana.

Dialogar sobre esse processo implica, em nossa opinião, em um enfrentamento teórico e em uma tomada de posição a determinada forma de pensamento que, “naturalizada”, acompanha e se faz presente em parte substancial dos escritos sobre a Amazônia acreana. A partir dos percursos trilhados na formulação das questões aqui apresenta-

45 Albuquerque; Ishii, *Cultura e natureza, arte e política na Amazônia acreana*, 2014, p. 206.

46 Albuquerque; Ishii, *Cultura e natureza, arte e política na Amazônia acreana*, 2014, p. 196

das, apreendemos as vozes de mulheres e homens constituídos, em sua grande maioria, de trabalhadores residentes em pequenas localidades, seringais e colônias próximas às cidades acreanas, que, provocando uma espécie de “curto-circuito” na rota linear do “progresso”, entre os anos 1960-90, desencadearam um dos mais surpreendentes movimentos de enfrentamento às políticas “modernizadoras” do Estado brasileiro. Nesse processo, formularam alternativas e estratégias de luta e sobrevivência em relação direta com a floresta e os seus seres.⁴⁷

O texto vai além de análises isoladas e essencialistas presentes na pesquisa de Marques, pontuando que é necessário contextualizar, a partir de um conhecimento mais aprofundado sobre os acontecimentos históricos das décadas de 70 e 80, para que possamos compreender como esses processos se configuram na produção de Matias, pois seus temas e personagens estão ligados diretamente a esse contexto. Mesmo que queira, um artista não consegue se descolar do tempo e do espaço no qual está inserido, sua prática é antes de tudo um reflexo ou uma resposta ao seu tempo. Isto se aprofunda quando se trata de um ativista que circula entre a cidade e a floresta, reivindicando para si e seus semelhantes, tanto os da capital, quanto os das matas e seringais, o direito a existir e resistir, o direito a um espaço para produzir, criar sua família e viver suas tradições.

Outro fator importante é a origem de Matias, não no sentido de ser julgado como o faz Marques, que parece se utilizar de um olhar elitista e amazonalista para realizar suas análises e julgamentos. Aqui estou falando de conhecer e considerar, no que diz respeito à expressão do trabalho de Matias, as suas tradições, o espaço e o tempo em que ele estava inserido, pois estes foram determinantes na sua forma de fruir e produzir arte. Afinal, ao mesmo tempo em que ele se apropria da linguagem teatral e de seus códigos e convenções, o universo cultural e tradicional do qual fazia parte também o influenciou de forma decisiva em suas escolhas éticas e estéticas.

Matias era um homem da floresta, do seringal, da cultura oral, da valorização do tempo e da terra, da vida comunitária, da vivência do coletivo, levando a vida como tantos homens e mulheres da floresta e do seringal no, quase sempre, árido e hostil cenário da cidade. Matias era um homem que junto dos seus, buscava um lugar para si e para toda uma coletividade de mulheres e homens nas lutas cotidianas pelo existir e resistir na cidade de Rio Branco. Ele trazia na sua conta a experiência da luta contra a negação, a negação do espaço, a negação do direito à vida, a negação do direito a existência, ao direito de se expressar, ao direito à memória. Apropriando-se dos códigos que lhe eram negados ele os reelaborava nas estratégias e táticas do cotidiano.

Outro material importante ao qual tive acesso foi a tese de doutorado de Airton Rocha, onde o pesquisador discorre sobre as representações artísticas realizadas pelos seringueiros ao chegarem na cidade de Rio Branco, e como eles se utilizaram da arte para apresentar suas culturas, crenças e tradições. Rocha chama a atenção para o que pretende em um dos capítulos de seu estudo, no qual propõe fazer um contraponto à ideia hegemônica de que seringueiros não seriam pessoas capazes de produzir arte e conhecimento. Como ele mesmo afirma: foram as “elites que construíram a imagem do seringueiro como alguém que não produz cultura”.⁴⁸ O pesquisador abre o tema com uma significativa fala de Hélio de Melo, no momento em que este diz ao filho que iria escrever um livro.

Aí que eu tinha um desejo de escrever. Quando foi em 1975, fiz umas dez ou quinze páginas de um livro e mostrei para um filho meu. Ele disse: Pai, não faça isso. O senhor não tem universidade e quer escrever um livro. O senhor só tem o terceiro ano primário e como é que quer escrever?⁴⁹

47 Albuquerque; Ishii, *Cultura e natureza, arte e política na Amazônia acreana*, 2014, p. 197.

48 Rocha, *A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco, Acre (1971-1996)*, 2006.

49 Rocha, *A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco, Acre (1971-1996)*, 2006, p.152-153.

Como analisa Rocha, o filho de Hélio Melo, influenciado pelo senso comum de que seringueiros não produzem cultura e nem saber, não acreditava que o pai seria capaz de produzir algo de qualidade que interessasse às pessoas, afinal, nem formado em uma universidade ele era, sendo apenas um seringueiro, semianalfabeto, cujas mãos foram feitas somente para o trabalho e não para o exercício sensível ou intelectual. Segundo Rocha, esta ideologia se sustenta e se origina na “maneira como foram construídas as relações de poder no Acre” e, “a partir de um discurso competente”, construiu-se a ideia de que o seringueiro não sabia nada, servindo somente para o trabalho com a borracha, uma vez que não tinha cultura e nem qualquer saber que pudesse compartilhar.⁵⁰

Essa situação, essa falta de crença na capacidade sensível e intelectual do seringueiro, já havia sido sentida por Matias, que produziu textos que versavam sobre o tema. Em um deles o poeta dizia que “Os universitários procuram destruir o pensamento sério dos analfabetos, pois eles fingem que eles não falam a verdade. [...] O analfabeto não ganha uma questão. Você já viu pobre ganhar alguma questão com isso?”⁵¹

Airton Rocha nos mostra como a questão da alfabetização e da educação formal, recebida em uma instituição de ensino, constroem as bases discriminatórias que afirmavam que o seringueiro não tinha cultura a oferecer, enquanto a cultura e a erudição pertenceriam somente aos ricos e alfabetizados, sendo a educação formal um instrumento de dominação e poder das elites sobre as classes mais populares. Rocha nos explica também que os seringueiros, ao perceberem esse jogo, resolvem jogá-lo, enviando seus filhos à capital, para que estudassem e não dessem continuidade ao sistema de discriminação e exploração.

No entanto, muitos seringueiros em decorrência dessas atitudes e representações dos seringalistas, foram percebendo com o passar dos tempos que seus filhos poderiam também exercer a prática da leitura e da escrita. Essa compreensão tornou-se uma necessidade imperiosa nas famílias de seringueiros: levar os filhos para a cidade para que pudessem receber educação formal. A educação formal como mecanismo de defesa e de luta para enfrentar o outro, para se situar. Por isso, muitos resolveram a migrar para as cidades: para “educar” os filhos.⁵²

Matias é um desses seringueiros que migra para a cidade em busca de escolaridade para os seus filhos, pois não só não deseja que eles fossem criados do jeito que ele foi, mas principalmente não desejava que os filhos fossem percebidos da forma como ele era. Nesse sentido, o que Rocha propõe é um contra-discurso, no sentido de “fustigar o discurso dominante”, problematizando a construção de uma memória dominante no Acre, ao mesmo tempo em que enfatiza a construção de uma memória popular.

Essa percepção me faz lembrar a ideia do direito à memória trazida por Chartier:

A história não pode ignorar os esforços que trataram, ou tratam de fazer desaparecer não apenas as vítimas, mas também a possibilidade de que suas existências sejam lembradas. Nesse sentido a história nunca pode esquecer os direitos de uma memória que é uma insurgência sobre a falsificação ou a negação do que foi. A história deve reagir a tal pedido e com sua exigência de verdade, apaziguar tanto quanto possível, as infinitas feridas que trazem ao nosso presente um passado muitas vezes injusto e cruel. Nunca pode esquecer os direitos de uma memória.⁵³

Acompanhando a percepção de Chartier, penso ser necessário destacar a pertinência do estudo de Airton Rocha, que fala de Hélio Melo e Matias, demonstrando sua posição sobre o assunto já no título do texto, “No contrapelo da cultura dominante: Matias: De olho na coisa”, para em seguida nos situar em

50 Rocha, A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco, Acre (1971-1996), 2006, p.153.

51 Trecho de um texto ensaístico de Matias, sem nome e sem data definidos, encontrado no acervo da FETAC, alocado no Patrimônio Histórico da cidade de Rio Branco.

52 Rocha, A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco, Acre (1971-1996), 2006, p.154.

53 Chartier, O passado no presente. Ficção, história e memória, 2013, p. 49.

seu estudo, apresentando a base documental do trabalho e chamar a atenção para a escassez de registros e de estudos sobre Matias, o mesmo problema por mim enfrentado neste estudo.

Considerando a fala de Matias sobre o motivo pelo qual resolveu fazer teatro, a falta da liberdade de expressão, porque nem a TV e nem o rádio diziam aquilo que eles queriam dizer, Rocha situa a atividade teatral de Matias no espaço e no tempo histórico:

Vale lembrar que o tempo a que se referiu Matias, correspondeu ao início da década de 70, portanto, o período em que vigorava a ditadura militar no Brasil e de governadores e prefeitos ilegítimos no Acre, tempo de censura aos meios de comunicação, de intensa migração de seringueiros para a capital do Acre da constituição da periferia da cidade de Rio Branco. O teatro surgiu na vida de Matias e de sua equipe como uma necessidade do seu tempo. Um período histórico de falta de liberdade e repressão política, de início da organização de movimentos sociais em Rio Branco frente a um prefeito indicado pela ditadura militar. Teatro como meio de expressão dos temas sociais abordando principalmente os problemas da periferia. [...] Quando Matias resolveu fazer teatro na década de 70, para denunciar a situação na qual estava vivendo milhares de seringueiros, na periferia de Rio Branco, iniciava um processo de reinvenção da cidade da cultura seringueira, através de atividades teatrais, desfando e fiando os costumes da vida nos seringais.⁵⁴

Com essa abordagem, Rocha reconhece a contribuição dos seringueiros e sua cultura – leia-se cultura como modos de vida, leitura de mundo e expressão – no processo de reorganização da cidade e do espaço público relacionado à vinda deles à capital, indo de encontro à ideia de que seringueiros não produziam cultura e da ideia do seringueiro como um ser sem organização e capacidade de intervenção. Mais que isso, esse historiador traz reflexões importantes tanto acerca das fontes pesquisadas sobre Matias, quanto do trabalho e trajetória do artista, reconhecendo que Marques conseguiu sistematizar seu trabalho, mas peca ao classificar Matias como pré-estético.

No final do trabalho, Rocha faz um jogo com a palavra empate, mais conhecida pelos trabalhadores rurais do alto Acre, pois simboliza a luta dos seringueiros contra as derrubadas. Para ele, Matias, bem como outros atores da floresta na cidade, empataram na cidade a cultura trazida e imposta pelos pecuaristas do Sul, ressignificando os valores da floresta na cidade:

Se ficarmos atentos às trajetórias de Matias, Hélio Melo, de descendentes de seringueiros na cidade de Rio Branco e as trajetórias de Chico Mendes, Wilson Pinheiro, Osmarino Amâncio e tantos outros no interior da floresta, perceberemos que mesmo não existindo articulações entre ambos, havia horizontes de uma luta conjunta em defesa da cultura seringueira. Na década de 70, a luta dos seringueiros teve duas frentes, uma na cidade de Rio Branco e outra no interior da floresta. Na cidade, os grupos de teatro empatando a cultura dos paulistas, o jornal Varadouro empatando a agropecuária e na floresta, os atores sociais citados e tantos outros fazendo os empates contra os projetos agropecuários, combates na floresta e na cidade. A luta dos seringueiros transferiu-se para a cidade pela ressignificação de valores encetados por pessoas como Matias e Hélio Melo. Seringueiros refazendo-se na floresta e na cidade.⁵⁵

A escolha das palavras é uma escolha ética. A nossa experiência com as palavras tem a ver com o lugar de onde viemos e também de onde estamos. Em todo momento dizemos quem somos, mesmo quando nosso alvo de discussão é o outro. Negar ou afirmar, falar ou silenciar, mostrar ou esconder, são faces de uma mesma moeda. Ao narrar um objeto ou sujeito editamos as informações de acordo com as ideias que nos orientam. O campo da linguagem é o campo da narrativa e as palavras que escolhemos utilizar para denominar, classificar, narrar, apontar, a forma como editamos e contamos as histórias, o

54 Rocha, A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco, Acre (1971-1996), 2006, p. 168-69.

55 Rocha, A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco, Acre (1971-1996), 2006, p. 176.

que narramos como contundente e real, ou seja, o emprego que damos a cada palavra está intimamente ligado ao posicionamento político que nos orienta, sendo assim, cada um desses pesquisadores narrou o Matias que estava de acordo com a sua ideologia.

Percebo que o olhar de Marques está comprometido com um modelo de teatro canônico, orientado por uma tradição que considera que a produção de cultura e saber está ligada à determinada classe social ou à formação, bem como a determinada estética teatral. Marques dimensiona o trabalho de Matias tendo como referência o modelo tradicional de teatro, com bases aristotélicas. A pesquisadora também enxerga o homem de teatro Matias como “O seringueiro Matias que resolveu fazer teatro”, corroborando a ideia que não concebe o seringueiro como produtor e propositor de cultura, e entende o trabalho de Matias como algo menor, pré-estético, como já havia classificado, ou seja, algo que ainda está para ser aprimorado, no caminho para evoluir. Matias é “o outro”, o diferente, aquele que está à parte.

Albuquerque e Ishii, assim como Rocha, veem protagonismo em Matias, e chamam a atenção para as relações cidade versus floresta em seu trabalho, bem como compreendem Matias como aquele que se reinventa de acordo com as ferramentas que dispõe, produzindo e propondo estéticas e modos de fazer que extrapolam a estética convencional. Sendo assim, pode-se dizer que Matias se assemelha ao “homem ordinário” de Certeau, que se aproveita dos materiais que estão no seu caminho, sendo que Matias, ao dispor desses materiais, não caminha ao acaso, como faz o “homem ordinário”, ao contrário, imprime a sua marca, caminhando na direção de uma intenção, reconstruindo e criando imagens, em um movimento contínuo de intervenção no tempo e no espaço.

Gregório Filho descreve Matias como que em poesia, o leitor de muitos mundos, o homem pós-alfabetizado, um homem que vai além daquilo que se prevê, inclusive de quem obteve formação. Uma visão poética, bonita de ler, que provoca imagens, quase com uma de suas histórias. Porém, não dá conta das contradições desse ser humano que vivia no mundo real. Já a professora Maria Helena narra a figura de Matias, destacando o homem que se aproxima pequeno e tímido, revelando mal saber ler e escrever, e que se transforma em uma figura de voz e presença potentes quando interpreta uma poesia. Uma narrativa, portanto, que dá conta do ator e do performer, ao mesmo tempo que nos revela a fragilidade do homem diante sua precária formação. O intelectual amazônico defendido por Albuquerque e Ishii coaduna com o pós-alfabetizado de Gregório Filho. Artista e seringueiro, como descreve Rocha, semianalfabeto, de tradição oral, do mundo dos contadores de histórias, e por isso pré-estético, como classificado por Marques, todos são Matias, os “Matias” que quiseram nos mostrar.

Enfim, são diferentes leituras que tentam dar conta de um mesmo homem, e o que temos é apenas uma parte do todo, nos restando fazer escolhas sobre quais dessas imagens iremos nos ater e destacar. Tudo está ligado aos estudos e crenças que direcionam o nosso olhar, pois, nenhuma escolha é isenta e vemos no outro um espelho do que somos, vivemos e acreditamos. O outro está ali para que, no fim, olhemos para nós mesmos por intermédio de seus olhos.

Opto por um Matias humano, que ao mesmo tempo em que enfrenta os cães, o governo e os policiais, que chegam na ocupação ou no seringal para correr com os seringueiros ali alojados, chega tímido diante de uma professora confessando não ler e escrever muito bem. O mesmo homem que utiliza a voz possante para demarcar através do teatro o seu espaço na cidade é o que senta e, entre uma conversa e outra, confessa ter saudades do seringal. O mesmo homem de chinelos, cabelos desgrenhados e com alguns dentes na boca é o que corre o país em festivais de teatro. O mesmo homem que compõe textos de fúria contra a polícia, o Estado e os intelectuais, é o homem que conta histórias, anda de perna de pau e escreve textos como A história do tatu.

Todos eles são Matias, tanto aqueles que se mostram como aqueles que se escondem os que falam alto, tanto quanto os que confessam baixo.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues; ISHII, Raquel. Cultura e natureza, arte e política na Amazônia acreana. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 24, n. 2, 2014, p.195-210.
- BAKHTIN, Mikhail/VOLOCHÍNOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Iara Frateschi Vieira. 2. ed., São Paulo: Hucitec, 1981.
- BOAL, Augusto. *Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas*. 6. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- BOAL, Augusto. *Técnicas latino- americanas de teatro popular. Uma revolução copérnica ao contrário*. São Paulo. Editora Hucitec. 1979
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim F. Alves. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural, entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHARTIER, Roger. O passado no presente. Ficção, história e memória. In: ROCHA, J. C. (Org.). *Roger Chartier – a força das representações: história e ficção*. 1. Reimp, Chapecó: Argos, 2013.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. 2. ed., Salvador: EDUFBA, 2008.
- GREGÓRIO FILHO, Francisco. *Matias, o seringueiro poeta*, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2Uv2jMP>. Acesso em 4 dez 2018.
- MARQUES, Maria do Perpétuo Socorro Calixto. *A cidade encena a floresta*. Rio Branco: EDUFAC, 2005.
- ORLANDI, Eni. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6. ed., Campinas: Unicamp, 2010.
- RICOEUR, Paul. *A Memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François. 1. ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- ROCHA, Airton Chaves da. *A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco, Acre (1971-1996)*. Tese de Doutorado, PUC-SP, 2006.
- SOUZA, Carlos Alberto Alves de. (Org.). *Varadouros de uma vida: Matias por ele mesmo*. In: *TempOral: história e fontes orais*. Revista do Departamento de História e do Centro de Documentação e Informação Histórica da Universidade Federal do Acre, n. 1, 1997.

DÉBORA ALMEIDA

Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2019)

Atriz, diretora, bailarina, professora e pesquisadora no campo das artes cênicas

PORONGA

A Poronga é um suporte da lamparina a querosene, usada como capacete pelos seringueiros para iluminar os caminhos pelos seringais ao saírem nas madrugadas para extração do látex da seringueira. Poronga é também a metáfora utilizada pelo Governo do Estado do Acre para simbolizar o Projeto, conforme Areal.¹ O Projeto Poronga - Programa Especial de Aceleração da Aprendizagem de 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental, foi “idealizado” pela Secretaria de Estado de Educação e Esporte do Estado do Acre e desenvolvido através de contratação da Fundação Roberto Marinho, instituição ligada às Organizações Globo. Isso aponta para as dificuldades técnicas do estado em tocar seus projetos sozinhos, visto que essa relação público-privada, no tocante à prestação de serviços de consultoria e assessoria na área educacional, tem sido constante.

Essa forma poética fantasiada e criada pela Fundação Roberto Marinho, que contratou um historiador para recriar a história do Acre ou que simbolicamente tentou poetizar os símbolos de opressão e de trabalho, de modo algum expressa ou simboliza luz para iluminar caminhos. Mais ainda, se esse signo materializa ou representa a luz, por que ao ser utilizado no nome de um projeto educacional, batizado de Projeto Poronga - Programa Especial de Aceleração da Aprendizagem de 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental, causa constrangimento e vergonha para grande parte do público estudante que o frequenta?

Embora esses estudantes não tenham vivido em seringais, ser chamado de porongueiro, é algo associado diretamente ao ser seringueiro, e, para muitos, isso ainda é motivo de vergonha, de depreciação, de diminuição dentro do ambiente escolar: simbolicamente isso diz muito. Embora o seringueiro jamais tenha sido um coitado, precisamos compreender que desde a invenção da “modernidade” somos globalizados, ou seja, desde o avanço pneumático estamos inseridos nessa perspectiva moderna.²

De acordo com a Secretaria de Estado de Educação e Esporte (SEE/AC), tendo como base decisões do Governo do Estado do Acre, levando em conta as premissas e os compromissos da gestão – e diante do cenário educacional à época – apontando que, em 1999 mais de 59%³ dos alunos matriculados nas escolas públicas encontravam-se em distorção idade/série, criou-se o referido projeto, inicialmente desenvolvido em Rio Branco, capital do estado, conforme mencionado na Proposta Pedagógica do Projeto Poronga.⁴

O nome “Poronga” dado ao projeto educacional busca reforçar a simbologia da luz nesse território. O Governo da Frente Popular do Acre resgata a figura do seringueiro como um sujeito de referência de uma luta por ocupação de um espaço, que num contexto mais recente, a partir da segunda metade do século XIX, é marcado por essa tentativa de construção discursiva da “acrianidade”, enfatizado pelo discurso de que vencendo os riscos da natureza também lutou para ser brasileiro, que resistiu para defender os seringais, contra a expropriação da terra, contra a derrubada de seringueiras e castanheiras para transformar em pasto.⁵ Essa ideia do “discurso da Florestania”,⁶ marcado pela valorização do passado,

1 Areal, Projeto Poronga, 2016.

2 Areal, Projeto Poronga, 2016.

3 Proposta Pedagógica do Projeto Poronga 2002a, 2002.

4 Acre. Proposta Pedagógica do Projeto Poronga/2013, 2013a.

5 Paula, (Des)envolvimento insustentável na Amazônia Ocidental, 2005; e Porto-Gonçalves, Geografando nos varadouros do mundo, 1998.

6 Florestania é um conceito/ideia criado no final dos anos 80 para substituir a “cidadania” dos povos da floresta amazônica. Em torno desse conceito, difunde-se a ideia da floresta em pé propagada pelo Governo do PT, nos últimos vinte anos no Acre.

dessa construção de pertencimento do “povo acreano” ao “Acre”, desse desenvolvimento econômico sem destruição ambiental, construído a partir do Governo Jorge Viana, ancorado no legado de Chico Mendes,⁷ para mim, é apenas um discurso, um discurso bem construído que tece uma narrativa poetizada de um Acre inventado, portanto, irreal, que ao sabor do Governo que o administrou por duas décadas tinha interesse em atrair os Organismos Internacionais, sobretudo, o Banco Mundial para financiar suas políticas e garantir de algum modo a manutenção do poder. Portanto, importa a esse grupo que narrativas sejam construídas, histórias sejam reinventadas para constituição desse imaginário amazônico, ao nomear o projeto educacional com o nome Poronga, busca recuperar símbolos que dão sustentação a esse discurso essencializado, amazonializado.

A tentativa de associar um instrumento que irradia luz, a poronga, a um projeto de ensino, onde a luz do conhecimento está atrelada à razão iluminista, é uma forma de trazer “credibilidade” a essa metodologia de ensino proposta nesse projeto.

Em *Análise semântica do vocabulário do seringueiro do Vale do Rio Acre*, de Antonieta Hosokawa, Poronga aparece com a seguinte definição:

A palavra poronga não está dicionarizada na língua portuguesa; a Enciclopedia del Idioma apresenta poronga como forma feminina de porongo, no Chile, e significa “burla”, “zombaria”, “escárnio”; é sem dúvida uma atestação sarcástica. A Academia Espanhola afirma que é uma palavra do quíchua e apresenta a forma puruncu. No Melh. a forma purunca significa “fruto do porongueiro, do qual se fazem cuias para mate”, “planta cucurbitácea (*lagenaria vulgaris*, ser.)”. No Rio Grande do Sul, tem o sentido chulo de “testículo” (usa-se mais no plural). Em Sergipe, é “cachaça”, “aguardente”. Var: purunga e purungo (Aul).

Poronga, nesta pesquisa, é um instrumento feito de alumínio, composto de um aro em forma de círculo a ser fixado horizontalmente na cabeça do seringueiro; dispõe de um reservatório para o combustível (querosene) e um pavio. Na parte de trás, tem uma espécie de espelho ou proteção que projeta a luz para a frente. Algo semelhante, usam os mineiros no interior das minas. O seringueiro usa para iluminar as estradas quando sai para trabalhar de madrugada. Essa acepção acreana de poronga é análoga ao fruto da planta pela semelhança de forma, arredondada e convexa.⁸

No âmbito deste verbete, a perspectiva é discutir o conceito da poronga, substantivo feminino como instrumento, como lamparina, lanterna, objeto que ajuda a clarear, iluminar e também do Poronga, substantivo masculino, programa que utiliza a metáfora da iluminação a partir do projeto educacional, considerando que o conceito não existe como coisa da natureza, nessa perspectiva de implodir a questão de essência, partimos da perspectiva de que o “chão firme” não existe e que não existe uma história regional, uma história do Acre que dê significado a esse instrumento amplamente associado a narrativa histórica sobre o seringueiro e essa relação poética com o instrumento que ele utilizava para iluminar o seu caminho nas madrugadas ao sair para extrair o látex.

Vale citar aqui Hardman,⁹ que analisa as experiências vividas por Euclides da Cunha, bastante presente nas discussões por apresentar uma visão romanceada a respeito da Amazônia, já que para ele essa região era consagrada pela visão binarizada de paraíso x inferno. E que os sujeitos sociais que nela habitavam eram apresentados como “preguiçosos e belicosos”. Enquanto “conhecedor” profundo da região, destacou um olhar simplista e reduzido a respeito dos povos e do espaço, apresentando um discurso “ordenador” e reproduzidor das situações pitorescas e de um povo que não era “forte” e que possuía uma “inteligência atrofiada”. Sendo uma contradição, já que a Amazônia sempre foi retratada como o “El

7 Morais, O discurso da Acreanidade. *Ambiguidades e Consensos*, 2014, 526p.

8 Hosokawa, *Análise semântica do vocabulário do seringueiro do Vale do Rio Acre*, 2019, p. 119-120.

9 Hardman, *A vingança da Hileia*, 2009.

dourado”, “terra prometida”, lugar de “homens fortes e capazes” pelos viajantes europeus que aqui passaram, e que foram fonte de inspiração de um número considerável de escritores, que mais romancearam do que retrataram a realidade regional.

Ainda há uma considerável distância em se descortinar o quadro acerca desse discurso da Amazônia, a despeito de ainda estar aquém de desmistificar que espaço social é esse no qual estamos inseridos, bem como delimitar um plano discursivo que pode culminar por evidenciar diferentes matizes identitárias presentes nesse “entre-lugar” social.

Segundo Santiago,¹⁰ o “entre-lugar” precisa ser visto não apenas como uma espécie de inclusão das massas à sociedade. O “entre-lugar” não é apenas cenário dos privilegiados socialmente, mas das migrações e diásporas, é consequência do nosso hibridismo originário das barreiras sociais. Nesse sentido, vale afirmar a validade dessa discussão e dos estudos nela realizados, necessária para compreender essa política de aceleração da “aprendizagem” empreendida, possibilitando uma leitura também acerca desses sujeitos sociais presentes no “Acre”.

O Projeto Poronga é um Programa de Aceleração da Aprendizagem destinado aos alunos em distorção idade/série do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental. Leia-se o termo: Aceleração na perspectiva da lógica da uniformidade formal, portanto, acelerar de modo indistinto todos os estudantes em atraso escolar para deixá-los todos com a “idade certa” em relação ao que é estabelecido como parâmetro pelo Ministério da Educação (MEC). O Poronga utiliza a tecnologia educacional Telecurso, construída para atendimento do público jovem e adulto, de currículo mínimo, desenvolvida por intermédio da utilização de teleaulas.¹¹

Deleuze e Guattari afirmam que “não há conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem, portanto, uma cifra. É uma multiplicidade”.¹² Nesse sentido, o conceito é importante, contudo, não é absoluto. Não se aspira a verdade, até porque conta com a multiplicidade que o torna mutável; podendo ser criado e recriado continuamente sempre que os problemas mudarem de lugar. Também nesse sentido Saussure,¹³ o signo cria o objeto, então “afirmar que o signo linguístico é arbitrário, como fez Saussure, significa reconhecer que não existe uma reação necessária, natural, entre a sua imagem acústica (seu significante) e o sentido a que ela nos remete (seu significante)”.¹⁴ Talvez nessas palavras: a poronga e o Poronga devamos retirar suas essências amazonialistas, seu estatuto de verdade, entendendo que a ideia de significação também domestica, coloniza, essencializa.

Vivemos nesse mundo “Amazônia”, mas de algum modo não podemos dizer o que é essa Amazônia, porque as palavras não dizem as coisas e estamos chamados a inventá-lo, a partir do nosso imaginário, a partir desse mundo “Outro”, suprassensível, preestabelecido, subjetivado, nessa busca de afirmar a ficção contra a realidade, entendendo que esse mundo de signo não é a verdade, mas uma representação, subjetividade, uma vez que, não há região ou lugar como um dado natural, esses espaços são construídos a partir de criações econômicas, de uma retórica potente de poder.

Um símbolo do trabalho que se iniciava pela madrugada ainda escura, com o sangramento das árvores e a colocação das tijelas e continuava com o recolhimento do látex, e terminava à noite com a defumação. Tudo isso, acontecendo sob uma nuvem de insetos e com o perigo constante dos ataques de animais, seria possível não ser associado com sofrimento, lutas, privação, necessidades de toda sorte? Seria possível ser atravessado por essa narrativa, sem dizer desse espaço, sem cair na reprodução de um discurso amazonialista em função de toda construção enunciada. É bem latente a visão euclideana repro-

10 Santiago, Vale quanto pesa, 1982.

11 Acre, Proposta Pedagógica do Projeto Poronga, 2013.

12 Deleuze e Guattari, O que é filosofia, 1997, p. 23.

13 Saussure, Curso de Linguística Geral, 1995.

14 Costa, Estruturalismo, 2008, p. 119.

duzida e expressa nos ideais do Projeto e essa correlação diz muito do discurso que pretende ser mantido e difundido nesse espaço “Acre”.

Nessa seara, as políticas compensatórias propõem ações dirigidas a grupos específicos, no sentido de “assegurar” igualdade de acesso aos bens culturais, devido às condições econômicas, preconceitos culturais, localização regional, dentre outros fatores. Esses programas são paliativos para atenuar a ausência do poder público em muitas linhas de ações fundamentais de garantia da inclusão social, priorizando em grande medida, a manutenção do status quo. A ideia de ser necessário “tirar” sujeitos da condição de atraso escolar através da ação do Estado, reforça a falta de autonomia dos sujeitos, que podem escolher ou não se querem está uniformizados, no padrão estabelecido pelo sistema, e mais, essa exclusão desses mesmos sujeitos só pode ter sido causada pelo próprio Estado, então, parece contraditório prescrever um medicamento e querer manter o indivíduo doente.

Conforme afirma Foucault, em “As palavras e as coisas”, a palavra só é coisa porque foi nomeada.¹⁵ Quem narra, narra a partir de determinados prismas, podemos até partir de um lugar físico, mas esse lugar, essa coisa, esse objeto é construído pelo discurso. O discurso, o lugar de fala é subjetivo, e é necessário entender que o objeto é sempre discursivo, a poronga e o Poronga são produzidos pelo discurso, determinado dentro de um tempo e um espaço, a partir de uma tessitura. O contexto em que essas duas palavras se dão, a primeira, associada ao instrumento do seringueiro, do trabalho duro, do perigo, da única oportunidade em ter uma condição de vida melhor. A segunda, faz alusão poética a esse signo, o instrumento que ilumina, o capacete do seringueiro que representa a luz para mostrar o caminho, que metaforicamente representa uma oportunidade ao estudante que ao entrar no programa poderá ter seu caminho aclarado pelo Poronga.

Said afirma que “todas as culturas estão mutuamente imbricadas; nenhuma é pura e única, todas são híbridas e heterogêneas, extremamente diferenciadas, sem qualquer monolitismo”.¹⁶ Diante disso, pode-se inferir que o constante contato de culturas/linguagens produz uma nova estratégia de práticas culturais. É que o sentimento de pertencimento é o que define a identidade a partir de uma comunidade imaginária definida. Sendo necessário ver “o homem a partir de sua historicidade produzida e diferenciada, bem como pela visão antropológica”. O que parece acontecer no Acre, é uma tentativa de marcar a partir de termos “construídos” ao sabor dos interesses políticos partidários uma sensação de pertencimento, de orgulho de fazer parte, de altivez, de valor, então, de algum modo, houve um movimento nada velado de embutir, disseminar essa marca “identitária no povo acreano”, se é que é possível pensar em identidade numa “Amazônia” tão plural, marcada por trânsitos, fragmentações e descontinuidades.

A poronga é um instrumento produzido e utilizado pelo seringueiro na prática do seu ofício, remete a um trabalho árduo, difícil, de sacrifício. No entanto, o Governo da Floresta tentou dar um novo significado a esse instrumento, criando um discurso em torno da função dele que era “iluminar”. Esse símbolo não é instituído ingenuamente, ele foi construído, fabricado na tentativa de torná-lo motivo de orgulho, de altivez, de honra para o público que fosse “beneficiado” pelo programa educacional, em síntese, a poronga (instrumento) tida como um símbolo do seringueiro que lutou para ser brasileiro e o Poronga (projeto educacional) foi criado para ser um símbolo que irradia a luz do conhecimento para aquele que não concluiu seu processo de escolarização na “idade certa”. Contudo, ao longo desses anos de Projeto implantado no Acre, 17 anos, em suas edições, o público atendido pelo programa tenta a todo custo se desvincular do nome porongueiro, seringueiro, termos fantasmagóricos, carregados de preconceito social tecidos nessa “Amazônia” inventada.

O real produzido pelo discurso hegemônico é o que parece real, e esse real nos conforma simbolicamente, sem dúvida, o acontecimento precisa do simbólico, aquilo que é narrado não é o que acontece,

15 Foucault, *As palavras e as coisas*, 2002.

16 Said, *Cultura e imperialismo*, 2011.

as palavras não são intocáveis, estão a serviço de fabricar um enredo, uma trama, assim como os acontecimentos. Sacralizamos os discursos e as palavras e os tomamos como “verdades”. Nesse contexto, é importante compreender os diversos significados das palavras em prol de um discurso ao longo do tempo, discursos esses que são dominantes e que tem por trás objetivos de poder e colonização desses termos ou palavras construídas, capazes de conferir um sentimento de pertencimento, nos tomando como parte de um lugar único, como é o caso das construções poronga e Poronga, construídos numa perspectiva de identidade única, conforme atribui Foucault, pensando o lugar enquanto “porção” de significados no espaço epistemológico.¹⁷

É importante compreender os meandros das narrativas, é preciso visibilizar outras vozes para além das que estão “autorizadas” a falar, a ter a verdade, como nosso objeto provisório é sempre a linguagem, precisamos nos afastar desse lugar fabricado, ele precisa ser reinventado, precisa ser desmontado porque, por vezes, é preciso sair do conceito para dar conta da dimensão estética e ética do que está temporariamente nomeado.

Fanon diz que nós nos conformamos dentro de um conceito, o sujeito colonial é sempre “sobredeterminado de fora”,¹⁸ o sistema em grande medida, aliena e faz com que o sujeito não saiba quem ele é, ele habita um conceito, precisamos destruir o mundo que nos aliena, essa tentativa de desabilitar conceitos como um ser que desloca, se contrapõe a esse silenciamento provocado pelo discurso “válido” socialmente.

Pantoja, em “Os Kuntanawa”, faz desaparecer essa ideia de identidade como essência, ela é fluída, não está plasmada no ser, a seiva de uma árvore era o que ligava o moderno ao atrasado.¹⁹ O seringueiro era um trabalhador moderno, a ideia era limpar a mão de obra, trazer as pessoas do Nordeste sob a promessa do El Dourado, os índios se ocupariam do trabalho sujo, limpar fossa, caixa d’água, para o trabalho menor. É preciso pensar a Amazônia como esse lugar incompleto, em formação, em processo, longe da perspectiva do Último Paraíso porque ele estaria perdido, à margem do ideal republicano, sem estradas, eletricidade, aquilo que representava o avanço da sociedade liberal à época, numa lógica etnocêntrica onde se coloniza a periferia, e esse lugar chamado “Amazônia”, espaço de colonização.

A poronga, lamparina e o Poronga, projeto educacional, situam-se nessa tensão dos signos que são expropriados tal qual os sujeitos dessas experiências que se dão a partir desse espaço subalternizado, que é o lugar desse “outro”, nessa relação de subjetividade de como isso é pensado e refletido na produção do discurso, mostrando em alguma medida, as dificuldades para aceitação interna dos diálogos, trânsitos, discutiu-se essas relações de poder mediadas pelo espaço, mas com a dimensão mais ampla do poder simbólico e no modo como se racionaliza essa relação, pensando a linguagem como estratégia de poder e forma de sobrevivência, pensando a semântica da palavra poronga para além do que é dado, encarnado e refletido na cultura desse sujeito social.

REFERÊNCIAS

- ACRE. Secretaria de Estado de Educação e Esporte do Acre. Proposta Pedagógica do Projeto Poronga, 2013.
- AREAL, Emmily Ganun. Projeto Poronga: uma política educacional de aceleração da aprendizagem. Rio Branco: UFAC/PPGE, 2016 [Dissertação de Mestrado].
- COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (Org.). Manual de Linguística. São Paulo: Contexto, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI. Félix. O que é filosofia. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 1997.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, M. As palavras e as coisas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

17 Foucault, Ditos e escritos, 2001.

18 Fanon, Pele negra, máscaras brancas, 2008.

19 Pantoja, Os Kuntanawa 2014.

- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Estética: literatura e pintura, música e cinema. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. v. III, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- HARDMAN, Francisco Foot. A vingança da Hileia: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna. São Paulo: UNESP, 2009.
- HOSOKAWA, Antonieta Buriti de Souza. Análise semântica do vocabulário do seringueiro do Vale do Rio Acre. São Paulo: Blucher, 2019.
- MORAIS, Maria de Jesus. O discurso da Acreanidade. Ambiguidades e consensos. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; ANTONACCI, Maria Antonieta. Desde as Amazônias: colóquios – volume 1. Rio Branco: Nepan Editora, 2014.
- NASCIMENTO SILVA, Maria das Graças. O Espaço Ribeirinho. São Paulo: Terceira Margem, 2000.
- PANTOJA, Mariana Ciavatta. Os Kuntanawa: Algumas boas questões sobre processos de identificação étnica. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; ANTONACCI, Maria Antonieta. Desde as Amazônias: colóquios – volume 1. Rio Branco: Nepan Editora, 2014.
- SAID, Edward. Cultura e imperialismo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SANTIAGO, Silviano. Vale quanto pesa. Ensaios sobre questões político-culturais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de Linguística Geral. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1995.

EMILLY GANUM AREAL
Mestra em Educação (UFAC, 2016)
Técnica em Assuntos Educacionais da UFAC
Professora da Educação Básica do Acre

QUADRILHA JUNINA

Emboira quadrilha junina seja largamente praticada no estado do Acre e em diversas regiões do país, há poucos estudos, sobretudo no Acre. A partir da obra de Florentina Esteves observa-se que esta manifestação acontece em Rio Branco há muitas décadas, quando as casas se debruçavam as margens do rio e os portos eram os pontos de chegadas e partidas, quando as conversas se afiavam a beira do barranco. E a diversão se dava ao ar livre, “bancos toscos de madeira, animado por alguns músicos da Banda da Polícia Militar, Arraial também, comidinhas, jogos. E que não chovesse, rezavam os enamorados”.¹

Este breve trecho apresenta alguns os elementos que se aperfeiçoam posteriormente na quadrilha junina acreana, desde as informalidades e improvisadas estruturas, a presença dos casais de enamorados, sendo a quadrilha junina uma dança emoldurada na relação binária homem e mulher. Esta manifestação cultural acontece em diferentes bairros das cidades acreanas, bem como em outras regiões do Brasil. Cascudo afirma que se trata de festejos a santos católicos, mas agregam aspectos ocidentais e orientais, o que implica em certas transgressões dos preceitos religiosos, embora em alguns lugares do Brasil;² Chianca verifica que tais festejos se davam nas dependências das igrejas católicas.³

As fogueiras, elementos simbólicos das quadrilhas, são inerentes à formação do Estado do Acre, pela influência da igreja na região naquele período. Estas homenagens, conforme Klein, tornam-se mais estruturadas a partir de 1920, quando passam a ocupar os clubes e salões da cidade. Tornam-se mais expressivas em 1938, com o glamoroso desfile das raparigas e escolha da rainha pelo júri no Baile do Chitão, no clube Tentamen.⁴ Paralelamente aos eventos elitizados, o referido pesquisador aponta outros festejos com características juninas realizados em espaços populares, em que as normas de condutas eram frágeis. Trata-se das casas de forró São José do Cacete e Rala Bucho, um assoalhado rudimentar de paxiuba, com aproximadamente cinco metros.⁵

Os festejos realizados nos espaços “elitizados” e “populares” integram os elementos materiais e simbólicos que permeiam as quadrilhas juninas nesta região do país: dos desfiles e bailes com vestidos de chita às danças carnavalescas das casas de forró em que os pares, ofuscados pelo consumo e/ou cheiro de cerveja e cachaça “entrelaçavam-se horas a fio em um salão com pouca iluminação e música animada”.⁶ Além disso, os nomes vulgares e de duplo sentido, Rala Bucho e São José do Cacete tonam-se mais ousados nas quadrilhas juninas décadas depois: Fogo no Rabo, Tchaca-Tchaca na Mutchaca, Pega-Pega na Periquita, Escova do Banguelo, Unidos da Jacuba, Apoquentados do Tangará.

Um dos primeiros registros de quadrilha junina acreana com dança teatro, conforme Klein, foi a do Colégio Acreano, “no dia 29 de junho de 1974 com um engraçado casamento da roça e uma animada dança caipira. O casamento tinha texto e roteiro do jornalista acreano Garibaldi Brasil”.⁷ Acrescenta-se que os elementos cômicos, caretas, saracoteios, marmotas começam a fazer parte da coreografia, bem

1 Esteves, Enredos da memória, 2002, p. 43.

2 Cascudo, Dicionário do Folclore Brasileiro, 2001.

3 Chianca, Devoção e diversão, 2007.

4 Klein, Em homenagem a São João, 2013.

5 Árvore rudimentar da região amazônica largamente utilizada na construção das casas dos índios e seringueiros.

6 Klein, Em homenagem a São João, 2013, p. 5.

7 Klein, Em homenagem a São João, 2013, p. 8.

como os sotaques e outros tons de voz, do casamento. Tais elementos, aprimorados durante décadas, em 2005, quando as quadrilhas se projetam no cenário nacional, são suavizados ou desaparecem, além os nomes vulgares e de duplos sentidos das quadrilhas, para nomes mais clean, higiênicos.

Salienta-se que os casamentos das quadrilhas juninas, conforme Chianca, são ambientados em contextos rurais, em que o rapaz, geralmente de classe social elevada, recusa a se casar com a namorada grávida. Mas enfim, diante das autoridades civis, militares e religiosas: “sob ameaça de facas, revólveres (e até canhões) ele desiste de escapar e aceita seu destino de homem casado – e futuro pai de família. A ‘honra’ da noiva e de sua família estão salvas”.⁸ Após esta ação reparadora, a dança se desenrola em uma relação binária entre homens e mulheres, com movimentos codificados, específicos para ambos os sexos. Nesta dança não existe espaços para mulheres ou homens solteiros, a dança é entre casais de sexo oposto. A quadrilha junina no Acre, salve algumas exceções, não se distanciam destes motes e destas configurações.

Os arraiais, eventos onde as quadrilhas juninas se apresentam, caracterizam-se pelo ambiente familiar e acolhedor: variedade de comidas típicas, de shows, brincadeiras (pau de sebo, cabo de guerra, corrida de saco, pescaria, tiro ao algo, prisão na barraca, ciranda em volta da fogueira, batismo de fogueira), recadinhos no microfone dos casais enamorados e a grande atração das noites, o concurso das quadrilhas juninas, que os brincantes, na arena de competição, apresentam o casamento, em seguida, a dança contagiante.

Esta manifestação no Acre agrega diferentes classes sociais e faixas etárias: da elite aos menos favorecidos, de idosos as crianças, o que acena para os estudos de Chianca realizados em outras regiões do país. A pesquisadora afirma que o grau de pertencimento da festa é o elemento principal do sucesso da festa, inclusive, a tal ponto que ao se aproximar destas datas “alguns trabalhadores preferem se demitir a ter recusados alguns dias de férias” para participar do evento.⁹

É importante ressaltar que as quadrilhas juninas acreanas, a partir 1980, quando se tornam competitivas, com projeções nacionais, são filtradas pelos dos órgãos de cultura, como se observa no regulamento publicado no Diário Oficial do Estado do Acre: na atualidade, o objetivo é “valorizar as tradições populares, dando ênfase à expressão do folclore, da dança e da cultura [...] para credenciar a campeã a participar do Concurso Nacional de Quadrilhas Juninas” [grifo da autora]. Neste breve trecho do documento as palavras grifadas são carregadas de significados, portanto, problemáticas. Há uma tentativa de preservar e unificar as culturas, em nome de uma tal autenticidade e identidade nacional.

O antropólogo Eduardo Di Deus levanta algumas questões em relação às transformações e resistências das quadrilhas juninas acreanas, como se observa na fala de um quadrilheiro entrevistado: “quando os temas se afastam desses motes, ‘os jurados canetam’. Ou seja, dão notas mais baixas a enredos menos vinculadas à história e a uma determinada visão de ‘tradição’”. Os termos “tradição”, “popular” “folclore” devem-se a genealogia dos estudos eurocêntricos que embora carimbe a existência das manifestações culturais, posiciona a margem, numa tentativa de ratificar e justificar o processo de colonização e por extensão, a “superioridade” de si na “inferioridade” do outro: de um lado a cultura dominante e do outro a dominada.¹⁰ Trata-se de uma abordagem essencialista como esmiúça Stuart Hall.

Entre outros importantes intelectuais dos Estudos Culturais, Stuart Hall, torna-se um dos mais correntes para esta análise, embora se reporte mais ao contexto caribenho. Para o referido intelectual, as definições de cultura popular são meramente descritivas e reféns da relação de poder: o termo popular é vazio de significado e está a serviço do projeto iluminista: da “superioridade” de um povo em relação a outros. Contudo, a luta é contínua, ocorre em zonas complexas de resistência, de aceitação, “da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente,

8 Chianca, *Devoção e diversão*, 2007, p. 68.

9 Chianca, *Devoção e diversão*, 2007, p. 51.

10 Di Deus, *Quadrilhas juninas como um movimento de juventude em Rio Branco, Acre*, 2014, p. 77.

onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas e perdidas”.¹¹

A história tecida na perspectiva eurocêntrica captura e empurra as manifestações de grupos descentralizados dos grandes centros para as margens, inclusive esta ideia de margens e centro precisa ser deslocada. Do contrário, as quadrilhas juninas, bem como outras manifestações culturais diaspóricas permanecem as margens, vistas como inferiores, não dignas do construto artístico. Esta clivagem no interior da cultura, embora discutida em âmbito acadêmico numa tentativa de superação, ainda se reproduz: trata-se de um discurso da exclusão, portanto são catalogadas como “recreativas”, “de extravasamento das emoções”, “de entretenimento de massas”, “divertimento fácil”, “sem produzir reflexão”. Tais termos não satisfazem as práticas empreendidas em diversas partes do Brasil e do mundo.

Para suavizar estes discursos e minimizar esta ação violenta, se ameniza com o véu de “autenticidade”, de “legitimidade” de determinado povo, contudo, exclui do constructo da arte, tal entendimento, infelizmente se operam em diversos espaços acadêmicos e culturais. Hall afirma que esta configuração serve para estabelecer a “hegemonia cultural sobre as culturas dos colonizados”, pois o constructo da “superioridade” existe em relação à “inferioridade”: aquela não existe sem esta. Cria-se e se estabelece parâmetros para marcar distância, o controle, à supervisão.¹²

Este construto teórico alimenta uma rede de símbolo que inferioriza, não apenas determinada manifestação cultural, mas os praticantes. Esta configuração não se perpetua inocentemente: cria corpos que regem e se posicionam neste ou naquele lugar. Portanto, é preciso questioná-la, não apenas por uma questão de justiça, mas porque não corresponde, por deveras, as formas de organizações e produções destas culturas. Não é por acaso que ao se catalogar as danças não eurocêntricas, Sorell afirma que os dançarinos não possuem técnica nem arte, mas têm “um domínio infalível do corpo” e mais, que são capazes de expressar sensações e emoções pelo movimento e que não separam o concreto do simbólico, contudo não se trata de arte.¹³

As danças que fogem aos construtos eurocêntricos são vistas como algo demasiadamente irracional, particular, sem vigor, vista como uma expressão da vida subalterna, subdesenvolvida. Isso pode ser observado nos livros de história da dança ocidental, pois “os textos abundam em deduções infundadas, em “provas” mal formuladas, numa profusão de meias-verdades, de numerosos erros inconcebíveis e de uma forte tendência etnocêntricas”.¹⁴

Essa bailarina e antropóloga denuncia e esmiúça os modos de produção da história da dança no mundo, em que

descrevemos explicitamente nossas épocas históricas, nossos mecenas reais, mestres da dança, coreógrafos e bailarinos. O resto do mundo é condenado de uma maneira diacrônica e sincrônica num quarto de livro. Essa pequena sessão – que deverá descrever todo o resto do mundo – é, frequentemente, dividida de maneira que as primeiras partes sugere que as formas étnicas se situam num certo desenvolvimento de evolução contínua.¹⁵

Esta conjuntura converge para o que alerta Hall sobre os filtros cuidadosamente regulados dos discursos das margens, do periférico, como algo que precisa ser desenvolvido a contento, para quem sabe um dia ser nivelado.

Neste constructo teórico em que a cultura e a arte são entendidas de forma hierárquica, o ballet clássico encontra-se no topo, sendo ele uma expressão máxima da arte, afirmado desde a Renascença. É a partir deste pressuposto que Kealiinohomoku demonstra que o *ballet* clássico é, sobretudo uma dança

11 Hall, Da diáspora, 2003, p. 254.

12 Hall, Da diáspora, 2003, p. 61.

13 Sorell (1967, p. 10, apud Kealiinohomoku, 2013, p. 125).

14 Kealiinohomoku, Uma antropóloga olha o Ballet como uma forma de dança étnica, 2013, p. 124.

15 Kealiinohomoku, Uma antropóloga olha o Ballet como uma forma de dança étnica,, 2013, p. 124.

étnica, pois “nosso patrimônio é igualmente revelado através dos personagens que aparecem repetidamente no *ballet*” desde as personagens aos cenários com elementos da fauna e da flora: as rosas, os lírios, as abóboras, os cavalos, os cisnes, as feitiçeras.¹⁶ Portanto, por que o *ballet* é sinônimo de arte ou a própria arte e quadrilha junina ou outra manifestação cultural não são? Pois, conforme Di Deus, as memórias da migração “está viva nas quadrilhas da cidade e é revivida constantemente em seus enredos”.¹⁷

Faz-se necessário não apenas alargar os conceitos ou/e flexibilizar as categorias no universo da arte, mas realmente redirecionar o olhar para os contextos, as potências sociais, as transformações que ocorrem para romper com a visão binária e engessada empreendida no projeto iluminista, forjada em outros tempos, que não captura as nuances, os trânsitos, as articulações dos corpos que dançam e atualizam suas memórias, sobretudo, partilha com os outros, com os espectadores, por que então não seria arte? Pois as quadrilhas juninas, ao deslocar-se para o espaço teatral (arena) não se diferenciam em termos técnicos e estéticos de outras produções artísticas, seja o *ballet*, ou espetáculo teatral.

REFERÊNCIAS

- DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DO ACRE Regulamento: Concurso Estadual de Quadrilhas Juninas do Acre. Rio Branco, Acre. 2017.
- CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro, 10. ed., São Paulo: Global Editora, 2001.
- CHIANCA, Luciana. Devoção e diversão: expressões contemporâneas de festas e santos católicos. In: *Anthropológicas*, v. 18, n. 22, 2007, p. 49-74. Disponível em: <http://bit.ly/2t4BtCu>.
- DI DESUS, Eduardo. Quadrilhas juninas como um movimento de juventude em Rio Branco, Acre. In: *Sociedade e Cultura*, v. 17, n. 1, 2014, p. 75-85. Disponível em: <http://bit.ly/30ZZYNI>.
- ESTEVES, Florentina. *Enredos da memória*. 2 ed., Rio Branco: Fundação Elias Mansour, 2002.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardiã Resende [et al]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- KEALIINOHOMOKU, Joan. Uma antropóloga olha o Ballet como uma forma de dança étnica. In: CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes. *Antropologia da Dança I*. Florianópolis, Ed. Insular, 2013, p. 123-142.
- KLEIN, Daniel. Em homenagem a São João: os tempos das festas juninas em Rio Branco, Acre (1920 a 2010). In: *Revista de História e Estudos Culturais*, n. 1, 2013. Disponível em: <http://bit.ly/2O4tzjG>. Acesso em: 01 jun. 2015.

JAMILA NASCIMENTO PONTES
Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016)
Professora do Instituto Federal do Acre

16 Kealiinohomoku, Uma antropóloga olha o Ballet como uma forma de dança étnica, 2013.

17 Di Deus, Quadrilhas juninas como um movimento de juventude em Rio Branco, Acre, 2014, p. 76.

(RE)EXISTÊNCIA LINGUÍSTICA

O processo de minorização linguística¹ ou, como alguns autores chamam de desvitalização linguística² não é recente. Se considerarmos que o contato entre comunidades linguísticas sempre ocorreu, e, que se houver, nesta relação, uma tentativa de sobreposição cultural – por meio da força bélica, por exemplo – de um grupo sobre outro, diversas consequências se originarão desse contato. Dentre eles, um dos mais importantes a se considerar, é a readequação da língua nativa devido ao contato intenso com uma língua majoritária.³

Um exemplo clássico e não menos importante que pode ser dado é o já conhecido contato dos povos indígenas, primeiramente os da costa brasileira, com os europeus no século XVI. Este contato, a princípio sem grandes consequências para ambos os povos, foi adquirindo, ao longo do tempo, proporções alarmantes no que se refere à imposição sociocultural – particularmente à imposição linguística – da cultura europeia sobre os povos indígenas, produzindo a dizimação de várias línguas autóctones e levando ao desenvolvimento da base para o processo de desvitalização de tantas outras nos tempos atuais. Esse fato histórico atrelado a ações políticas homogeneizadoras intensificou o desaparecimento de línguas em escalas alarmantes, ou o que se pode chamar de readequação linguística, para existir (para continuar existindo), diante de um forte processo de opressão. Nas últimas décadas – mais precisamente nos anos finais do séc. XX –, a invisibilidade de línguas, frente a outra com forte poder social, tem aumentado.⁴

David Crystal estabelece três estágios que levam as línguas a perecer até chegar a um estado de obsolescência: no primeiro estágio, há uma imensa pressão sobre as pessoas para que falem a língua dominante – pressão que pode advir de fonte política, social ou econômica; no estágio dois, tem-se um período de bilinguismo emergente, quando as pessoas se tornam cada vez mais eficientes na nova língua, mas retêm ainda competência na antiga; por fim, no terceiro estágio, a geração mais nova se torna cada vez mais proficiente na língua nova, identificando-se mais com ela, e considerando a primeira língua menos relevante para suas novas necessidades.⁵

Heloísa Augusta Brito de Mello e Sidney de Souza Silva refletem sobre a importância de se estudar comunidades de fala bilíngues no Brasil, tendo em vista a questão da visibilidade de grupos minoritários:

Nosso objetivo ao revisitar tais comunidades é, de modo geral, dar visibilidade a esses contextos (bem como aos seus aspectos linguístico-culturais) que se constituem (ou se constituíram em uma determinada época no passado) em uma espécie de ilhas de bilinguismo nas quais a língua de origem e a portuguesa convivem (ou conviveram) lado a lado. Essas pequenas ilhas espalhadas pelo Brasil são exemplos de diversidade e, sobretudo, de resistência à imagem de um Brasil monolíngue...⁶

1 Parte da reflexão deste texto é resultante da pesquisa de doutorado (UFRJ) de Shelton Lima de Souza, realizada entre os Jaminawa da Terra Indígena Kayapucá (Rio Purus), localizados em Boca do Acre – Amazonas.

2 Braggio, tipologias sociolinguísticas, 2011.

3 Optamos pelo uso da expressão “readequação linguística” por entendermos que não há perda total de uma língua indígena, mas uma intensa relação de contato entre língua minoritária (ou minorizada) e a língua detentora de poder, como resultado de um processo de resistência linguística e não apenas de sofrimento diante de uma situação de opressão.

4 Vargas; Souza, Os “entre-lugares” em cena, 2019.

5 Crystal, A revolução da linguagem, 2005.

6 Mello; Silva, Revisitando contextos bilíngues em Goiás, 2011, p. 13.

Algumas línguas são tidas como minorizadas, devido à sua invisibilidade frente a uma língua falada por um grupo com maior número de falantes. Nessa perspectiva, poderíamos usar o termo, já muito corrente, línguas minoritárias para fazer referência a línguas invisibilizadas. Contudo, esse termo não registra outros aspectos intrínsecos à maioria das línguas faladas por comunidades com poucos falantes: o fato de elas não terem visibilidade e poder nas relações sociais. A partir deste ponto de vista, podemos dizer, por conseguinte, que todas as línguas indígenas brasileiras são minorizadas (tornaram-se, socialmente, menores), porque estão em uma relação assimétrica, de não-prestígio social diante do português. Essa, majoritariamente falada pelos brasileiros, é detentora de poder e prestígio social, divulgada e estudada nas diferentes esferas sociais brasileiras, que promove, conseqüentemente, o deslocamento das línguas indígenas, que são faladas por menos indivíduos e, não por acaso, sofrem de variados estigmas sociais.

As línguas minorizadas, contemporaneamente, sofrem a pressão do inglês e de outras línguas consideradas de prestígio, em escala nacional ou internacional, sobretudo pela falta de políticas públicas que visibilizem ações importantes para o estudo e o ensino de línguas de grupos minoritários.⁷ Em âmbito nacional e local, as línguas indígenas brasileiras convivem em uma relação diglósica com o português. Não obstante, vemos que, na América Latina, países como Peru, Bolívia, Paraguai e o Brasil (em âmbito mais limitado) desenvolveram propostas de tornar línguas tradicionais de seus povos em cooficiais juntamente ao espanhol e ao português. No Brasil, por exemplo, em alguns municípios, cuja população é majoritariamente indígena, políticas de visibilização de línguas indígenas estão se concretizando.

Não sabemos se, na prática, essas políticas linguísticas estão se efetivando, já que não conhecemos todas as realidades dos locais em que essas línguas se tornaram cooficiais; mesmo assim, é importante que legalmente estas línguas sejam reconhecidas. Francisco Vanderlei Ferreira da Costa fornece exemplos de algumas línguas indígenas na América Latina que tiveram seu caráter jurídico efetivado: no Peru, a língua quechua e outras línguas ameríndias, juntamente com a língua do colonizador, o espanhol, são oficiais; a língua Guarani, no Paraguai, mesmo sendo a língua majoritária da população, há pouco tempo se tornou oficial.⁸ Em 2014, o Guarani tornou-se uma das línguas oficiais de trabalho do Mercosul⁹. O autor acrescenta ainda que, apesar da oficialidade do Guarani no Paraguai, a língua continua menos valorizada socialmente que o espanhol no país. No que se refere ao Brasil, as ações de oficialização de línguas indígenas estão no âmbito municipal: em Tacuru-MS, a língua Guarani foi cooficializada, junto ao português. No município de São Gabriel da Cachoeira – Amazonas, as línguas Tucano e Baniwa são cooficiais há um certo tempo, ao lado do português. Acrescentamos, aos exemplos de línguas cooficializadas fornecidos por Francisco Vanderlei da Costa,¹⁰ o caso da língua Xerente que se tornou cooficial juntamente ao português no município de Tocantína – Tocantins.¹¹

São incontáveis os benefícios resultantes do ato político de salvaguardar as línguas faladas por povos minoritários (ou melhor, minorizados): além de as línguas serem consideradas como parte de um ecossistema¹² que abarca um conjunto de características sociais dos grupos étnicos que as falam,¹³ para as pesquisas na área da linguagem, o estudo das línguas minorizadas pode ajudar na difícil compreensão da linguagem humana em diferentes perspectivas, tais como nos estudos tipológicos para se entender até que ponto as línguas variam entre si, ou estudos formais, no âmbito de propostas de análise à luz da gramática gerativa, cujo entendimento do funcionamento da faculdade da linguagem é o objetivo principal,

7 Crystal, *Language death*, 2000.

8 Costa, *Revitalização e ensino de Língua Indígena*, 2013, p. 100.

9 Para mais informações sobre a oficialização do Guarani como língua de trabalho do Mercosul, cf. o site <http://bit.ly/2Unfd29>. Acessado em 27/02/2016.

10 Costa, *Revitalização e ensino de Língua Indígena*, 2013.

11 Para mais informações sobre a cooficialização das línguas Xerente e outras línguas indígenas, cf. o site <http://bit.ly/2uRQw2Y>. Acessado em 27/02/2016.

12 Crystal, *Language death*, 2000.

13 Harrison, *The last speakers*, 2010.

incorporando, contemporaneamente, a variabilidade linguística como um ponto importante de análise para se justificar as diferenças paramétricas entre as línguas.

Aryon Rodrigues, em uma entrevista para a revista *Comciência*, explicou algumas características tipológicas das línguas indígenas da América do Sul, destacando os aspectos fonológicos/gramaticais “originais” que essas línguas têm se comparadas com outras línguas já documentadas.¹⁴ Para ele, o estado atual das pesquisas em línguas indígenas é preocupante:

a lentidão com que se tem desenvolvido a pesquisa científica das línguas indígenas no Brasil revela-se extremamente grave quando se verifica que essas línguas, desde o descobrimento do Brasil pelos europeus, têm estado continuamente submetidas a um processo de extinção (ou mesmo de extermínio) de espécies de conseqüências extremamente graves. Hoje há cerca de 180 línguas neste país, mas estas são apenas 15% das mais de mil línguas que se calcula terem existido aqui em 1500 (Rodrigues 1993a, 1993b). Essa extinção drástica de cerca de 1000 línguas em 500 anos (a uma média de duas línguas por ano) não se deu apenas durante o período colonial, mas manteve-se durante o período imperial e tem-se mantido no período republicano, às vezes, em certos momentos e em certas regiões, com maior intensidade, como durante a recente colonização do noroeste de Mato Grosso e de Rondônia.¹⁵

De acordo com David Harrison, 80% das línguas do mundo ainda não foram documentadas. Deste modo, tem-se um conjunto satisfatório de povos, cujas línguas e todo o conhecimento que dela deriva, não são conhecidos pela comunidade científica.¹⁶ Leanne Hinton, em importante estudo sobre o processo de desvitalização e (re)vitalização linguística, mostra que em um mundo com 250 nações, onde cerca de 6.000 línguas são faladas, há uma grande desproporção entre número de países e de línguas.¹⁷ Isto indica que apenas uma minoria de línguas é caracterizada como língua de governo, de comércio, de educação. A sociedade moderna, com seus valores econômicos, sociais e culturais cria um desnivelamento linguístico alarmante entre grupos majoritários hegemônicos e populações minoritárias periféricas. Assim, ainda segundo Leanne Hinton, como ocorre com muitas espécies de plantas e animais, há milhares de línguas humanas sob ameaça de extinção, embora o grande público, cada vez mais sensível às questões ecológicas, ainda não tenha atentado para a extinção linguística.¹⁸

A demanda pelo estudo das línguas indígenas não é feita, somente, pelos linguistas não indígenas. Exemplo de indígena preocupado com a situação das línguas Indígenas brasileiras é Gersem Baniwa que questiona a não inserção de linguistas, sobretudo indígenas, em programas de formação de professores indígenas para atuarem em programas de educação bilíngue intercultural:

O número de linguistas no Brasil é extremamente reduzido. Um dos maiores problemas enfrentados pelos cursos de formação de professores indígenas é a ausência de linguistas estudiosos de línguas indígenas. Sem esses especialistas, como abordar de forma adequada a questão linguística nesses processos formativos tão importantes para a valorização, o resgate e o tratamento adequado das línguas indígenas dentro e fora das escolas? Além disso, sem os linguistas especialistas, como produzir material didático bilíngue ou monolíngue nas línguas indígenas?¹⁹

Apesar da questão apontada por Gersem Baniwa, mesmo que em número pequeno, insatisfatórios comparados à quantidade de línguas, os estudos descritivos sobre as línguas indígenas brasileiras vêm aumentando. Mesmo assim, Aryon para Rodrigues, a situação da pesquisa linguística no Brasil, em relação

14 A entrevista na íntegra de Aryon Rodrigues à revista *Comciência*, encontra-se no site <http://bit.ly/31r24Xn>. Acessado em 28/02/2016.

15 Trecho da entrevista concedida pelo linguista no site: <http://bit.ly/31r24Xn>. Acessado em 28/02/2016.

16 Harrison, *The last speakers*, 2010.

17 Hinton, *Language revitalization*, 2001.

18 Hinton, *Language revitalization*, 2001.

19 Baniwa, *Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena*, 2016, p. 53.

às línguas indígenas, é preocupante.²⁰ No tocante os estudos voltados para a problemática da extinção linguística e sobre a possibilidade do desenvolvimento de programas de (re)vitalização de línguas em processo de extinção, as ações são em número praticamente irrisório. Destaque pode ser dado aos trabalhos de Sílvia Braggio,²¹ Mariana Garcia,²² Aryon Rodrigues e Shelton Lima de Souza.²³

Para Aryon Rodrigues, uma das principais funções da linguística nos séculos XX e XXI é descrever as poucas línguas indígenas efetivamente faladas no Brasil.²⁴ Segundo o linguista, em 1500, eram faladas por volta de 1300 línguas diferentes, havendo mais de 1100 sendo extintas desde então, permanecendo hoje por volta de 180 faladas por uma população de 700.000 pessoas. Conforme Sílvia Braggio, estas línguas sobreviventes são todas minoritárias e estão em perigo de extinção.²⁵ David Crystal propõe uma função social à linguística, que é o estudo de línguas de grupos minoritários por elas estarem sujeitas ao perigo de extinção.²⁶ Além disso, o autor discute que se faz necessário construir modelos teóricos que se ocupem das especificidades apresentadas pelas comunidades de fala indígenas. Esse linguista acrescenta ainda que, no estudo de línguas minoritárias, não é possível ter um único procedimento de análise, pois o conhecimento dos fatores que concorrem para a extinção da língua indígena e a avaliação dos demais determinantes são fundamentais para se entender os reais fatores que promovem a extinção das línguas minoritárias, sendo que esses fatores podem se modificar entre as comunidades de fala.²⁷ Neste sentido, entendemos que compreender o contexto linguístico brasileiro é uma condição *sine qua non* para se pensar pesquisas e projetos de (re)vitalização de línguas em território brasileiro.

O CASO DA LÍNGUA HĀTXA KUIN, LÍNGUA DO POVO HUNI KUIN: FORMAS DE (RE)EXISTÊNCIA LINGUÍSTICA

No caso dos *Huni Kuin*, algumas alternativas estão sendo devolvidas para o ensino e a aprendizagem de *Hātxa Kuin*, língua dos *Huni Kuin*, com intuito de haver uma inter-relação dessa língua com o português em práticas bilíngues eficazes. Essa seria uma alternativa para que o *Hātxa Kuin* se torne uma língua visível em território brasileiro, sobretudo entre os *Huni Kuin* que não veem importância em estudá-la. Nessa tentativa de dar importância ao estudo da língua *Hātxa Kuin*, algumas alternativas estão sendo desenvolvidas para o fortalecimento de práticas de (re)vitalização da língua o que, conseqüentemente, fortaleceria o ensino e a importância, na comunidade e fora dela, do uso do *Hātxa Kuin*.

CURSO DE FORMAÇÃO EM HĀTXA KUIN

Iniciativas de ensino das línguas dos povos originários, após os aprendizados e ensinamentos da escrita em português, são realizadas desde a década de 1980. Entre os seus objetivos está o ensinamento de uma forma escrita das línguas indígenas, que usa exemplos de grafia das línguas europeias combinando-a à fonologia das línguas indígenas em destaque.

Durante os cursos de formação da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre) e da Secretaria de Educação e Esporte (SEE) do Estado do Acre, os povos que falam fluentemente as suas línguas – por meio de seus professores – foram elaborando materiais para ensinar a língua escrita nas escolas das comunidades. Mesmo com muita dificuldade, o ensino da escrita, a partir da demanda dos próprios povos

20 Rodrigues, *Línguas brasileiras*, 1994.

21 Braggio, *The sociolinguistics of literacy*, 1986; Braggio, *Alfabetização como um processo social complexo*, 1989; Braggio, *Situação sociolinguística dos povos indígenas do estado de Goiás e Tocantins*, 1992; Braggio, *Sociedades indígenas*, 1995; Braggio, *O papel da pesquisa sociolinguística em projetos de educação, vitalização de língua e cultura*, 2003; Braggio, *Um estudo tipológico sociolinguístico dos Xerente Akwén*, 2005; Braggio, *Tipologias sociolinguísticas*, 2011.

22 Garcia, *Uma análise tipológica-sociolinguística na comunidade indígena Terena de Ipegue*, 2007.

23 Souza, *Povo e língua Jaminawa (variedade de Kayapucá)*, 2017.

24 Rodrigues, *Línguas brasileiras*, 1994.

25 Braggio, *Sociedades indígenas*, 1995.

26 Crystal, *A revolução da linguagem*, 2005.

27 Crystal, *A revolução da linguagem*, 2005.

indígenas envolvidos, foi sendo motivado e incentivado pelos programas de formação. Por conta dessas iniciativas de vários professores desses povos, hoje temos muitos jovens que escrevem e leem em duas línguas (materna e português).

O povo *Huni Kuin* que tomou a decisão de ensinar a língua *Hãtxa kuin* nos anos 90, hoje tem uma proposta de criar o curso de formação em *Hãtxa kuin* para formar os *yusinã* (professores) do Estado do Acre que estão em sala de aula. No decorrer dos anos 2000, e até 2016, foram sendo definidas as grafias do *Hãtxa kuin* e as áreas de conhecimentos que podem ser ensinadas nas escolas do povo *Huni Kuin*. Em 2011, na Terra *Huni Kuin* Praia da Carapanã, na aldeia Água Viva, foi realizado um encontro em que eu, Joaquim Maná, apresentei a minha dissertação de mestrado intitulada: “Confrontando registros e memórias sobre a língua e a cultura *Huni Kuĩ*: de Capistrano de Abreu aos dias atuais”. Na ocasião, também aconteceu a revisão das grafias em *Hãtxa kuin* com a presença dos sábios e de três agentes sociais dessa terra: professor, agente de saúde e agente agroflorestal. Além desse trabalho de revisão, foi elaborado o livro de alfabetização em *Hãtxa kuin* o “*Hãtxa Kenea Menit?*”.

Em 2012, também houve um outro encontro para continuar o ensino do *Hãtxa Kuin* e fazer avaliação de como gostaríamos de planejar as ações futuras para o desenvolvimento de práticas de ensino do *Hãtxa Kuin* aos *Huni Kuin* que não sabiam escrever na língua. Durante os debates, foram discutidas quatro ações pedagógicas principais para o delineamento de práticas a serem desenvolvidas nas aldeias *Huni Kuin*: definição das áreas de conhecimento; divisão de cargas horárias de 400/800 horas para os conhecimentos diversos produzidos nas comunidades não indígenas e 400/800 horas para os conhecimentos *Huni Kuin*; Formação dos professores que irão trabalhar as áreas de conhecimento *Huni Kuin* e produção dos materiais didáticos dessas áreas definidas. Nessa data, também foi refletida a necessidade de se fazer um novo encontro – que ocorreu em novembro de 2016 – com os professores e lideranças das cinco regiões do Acre (Jordão, Marechal taumaturgo, Santa rosa do Purus, Feijó e Tarauacá) para socializar as ideias e as áreas de ensino pensadas durante os dois primeiros encontros para as 12 terras *Huni Kuin* do mesmo povo. Seis destas terras já estão com situação de língua e cultura comprometidas, pois só os mais velhos são falantes de *Hãtxa kuin*; os jovens e crianças entendem, mas não estão se comunicando em *Hãtxa kuin*, portanto, há uma expectativa de se iniciar o curso de formação para formar professores, para que eles possam trabalhar o ensino e aprendizado da língua e da cultura *Huni Kuin*.

Assim, o novo encontro com as lideranças indígenas e professores das 5 regiões do Acre já aqui mencionadas, ocorrido em novembro de 2016, foi o momento para se analisar e debater as áreas de ensino pensadas nos encontros anteriores a esse ano. Nesse momento, foram definidas as seguintes áreas de conhecimento para a formação escolar dos *Huni Kuin*: *Hãtxa kuĩ* (língua); *Miyui xarabu* (historias); *Mimawa/ munũ xarabu* (músicas e danças); *Mimã xarabu* (artes masculinos e femininos); *Rau xarabu* (plantas medicinais); *Haska nũ hivemis xarabu* (ciências sociais); *Ni inũ yuinaka xarabu* (flora e fauna); *Nukũ yunu/ mibã xarabu* (produção agrícola); e *Yuxibu xarabu* (fenômenos). Além das áreas de conhecimento, foram discutidas as possibilidades de se criar o plano decenal da Educação escolar *Huni Kuin* e, possivelmente, escolas específicas para esse curso de formação nas regiões, onde estão o povo *Huni kuĩ* no estado do Acre.

Ainda sobre ações educacionais junto aos *Huni Kuin*, atualmente, o Laboratório de Interculturalidade/Labinter da Universidade Federal do Acre – do qual os autores desse texto fazem parte –, criado no âmbito do Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagem e Identidade, firmou uma parceria com o Instituto Federal do Acre – IFAC para o desenvolvimento do primeiro curso técnico de Magistério Indígena a ser realizado, nessa primeira etapa, entre os *Huni Kuin* de Jordão-AC. Para o desenvolvimento do currículo do curso, foram levadas em consideração todas as discussões indígenas realizadas nos encontros dos professores *Huni Kuin* mencionados anteriormente, bem como as propostas de divisão de áreas desenvolvidas, em conexão com as reflexões propostas pelos pesquisadores do Labinter indígenas

e não indígenas. A previsão do início de realização da primeira etapa do curso de Magistério Indígena é para março de 2020.

Nesse contexto de construir a base dos conhecimentos *Huni Kuin*, bem como a base de conhecimento de outros povos indígenas que estão refletindo sobre os seus currículos em uma perspectiva bilíngue intercultural, como os Jaminawa, por exemplo, compreendemos que o verbete (Re)Existência Linguística reflete possibilidades de se trabalhar a política pública dos *Huni Kuin* e de outros povos para o desenvolvimento de diferentes formas de autonomia que os povos indígenas tinham antes do contato com a sociedade envolvente e possibilitar que suas ações, permeadas pela língua materna, possam se tornar visíveis frente à pressão da língua do colonizador; existir, linguisticamente, nesse contexto, pressupõe o uso de línguas rechaçadas por políticas de homogeneização linguística, compreendendo, dessa forma, que o contato das diversas línguas indígenas com o português deu a elas meios para se reinventar e, assim, exatamente, continuar existindo.

Entendemos, no caso desse texto, por meio do verbete (Re)Existência linguística, que na atualidade se faz necessário trabalhar diferentes políticas de ação dentro e fora das terras indígenas para que os povos consigam transitar, inclusive linguisticamente, em diferentes espaços de ação social e para além das terras indígenas, caso desejem. É importante, em um currículo que se pretende bilíngue e intercultural, com o intuito, sobretudo, de realizar práticas de (re)vitalização linguística, ou melhor, de (re)existência linguística, que as culturas, permeadas pelas línguas, estejam em constante relação e não em sobreposição de uma sobre a outra. Nesse sentido, na atualidade e no futuro, faz-se necessário que os projetos de ensino bilíngues interculturais sejam priorizados e que as instituições formadoras como o Estado e a Universidade construam projetos educacionais com os povos indígenas e não para eles, produzindo resultados positivos a favor dos Huni Kuin, dos Jaminawa, dos Shanenawa, dos Ashaninka, dentre outros.

REFERÊNCIAS

- BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de (Org.). *Das margens*. Rio Branco: Nepan Editora, 2016, p. 41-56.
- BRAGGIO, Sílvia Lúcia Bigonjal. *The sociolinguistics of literacy: a case-study of the Kaingang, a Brazilian Indian Tribe*. New México: University of New México, 1986 [Tese de Doutorado].
- BRAGGIO, Sílvia Lúcia Bigonjal. Alfabetização como um processo social complexo: análise como ela ocorre entre os Kaingang de Guarapuava, Paraná. *Trab. Linguíst. Aplic.*, n. 14, Campinas, 1989.
- BRAGGIO, Sílvia Lúcia Bigonjal. Situação sociolinguística dos povos indígenas do estado de Goiás e Tocantins: subsídios educacionais. *Rev. Museu Antropol. UFG*, v. 1, n. 1, 1992, p. 1-61.
- BRAGGIO, Sílvia Lúcia Bigonjal. Sociedades indígenas: a escrita alfabética e o grafismo. In: BRAGGIO, Sílvia Lúcia Bigonjal (Org.). *Contribuições da Linguística para o ensino de línguas*. Goiânia: Cegraf/UFG, 1995.
- BRAGGIO, Sílvia Lúcia Bigonjal. O papel da pesquisa sociolinguística em projetos de educação, vitalização de língua e cultura: relatos sociolinguísticos iniciais dos Avá-Canoeiro de Minaçu. *Rev. Liames – Línguas Ind. Amer.*, v. 3, 2003, p. 113-133.
- BRAGGIO, Sílvia Lúcia Bigonjal. Um estudo tipológico sociolinguístico dos Xerente Akwén: questões de vitalização. In: AGUIAR, O. B. (Org.). *Região, nação, identidade*. Goiânia: Agepel, 2005.
- BRAGGIO, Sílvia Lúcia Bigonjal. Tipologias sociolinguísticas: desvelando a atual situação da língua Xerente Akwén. In: SILVA, Sidney de Souza (Org.). *Línguas em contato: cenários de bilinguismo no Brasil*. Campinas: Pontes Editores, 2011.
- COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da. *Revitalização e ensino de Língua Indígena: interação entre sociedade e gramática*. Araraquara: UNESP, 2013 [Tese de Doutorado].
- CRYSTAL, David. *Language death*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CRYSTAL, David. *A revolução da linguagem*. Tradução de Ricardo Quintana. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- GARCIA, Mariana Sousa. *Uma análise tipológica-sociolinguística na comunidade indígena Terena de Ipegue: extinção e resistência*. Goiânia: UFG, 2007 [Tese de Doutorado].
- HARRISON, David. *The last speakers: the quest to save the world's most endangered languages*. Washington: National Geographic Society, 2010.

- HINTON, Leanne. *Language revitalization: an overview*. In: HINTON, L; HALE, K. (Eds.). *The green book of language revitalization*. New York: Academic Press, 2001.
- MELLO, Heloísa Augusta Brito de; SILVA, Sidney Souza. Revisitando contextos bilíngues em Goiás. Rev. UFG, ano XIII, n. 10, 2011, p. 11-39.
- RODRIGUES, Aryon Dall'igna. Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1994.
- SOUZA, Shelton Lima de. Povo e língua Jaminawa (variedade de Kayapucá): da realidade social às formas linguísticas e às categorias Aspecto-temporal, Modo e Negação. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017 [Tese de Doutorado].
- VARGAS, Vivivan Gonçalves Louro; SOUZA, Shelton Lima de. Os “entre-lugares” em cena: silenciamentos e invisibilidades (sócio) linguísticas de surdos e indígenas no Brasil. In. BAGIO, V. (Org). DNA da Educação. 2. ed., Veranópolis: Diálogo Freiriano, 2019, p. 304-320.

SHELTON LIMA DE SOUZA
Doutor em Linguística (UFRJ, 2017)
Professor da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes

JOAQUIM PAULO DE LIMA KAXINAWÁ
Doutor em Linguística (UnB, 2014)
Bolsista PNPB – Capes/PPGLI-UFAC

RIO BRANCO

Neste verbete procuro mapear e dialogar com diferentes narrativas e tramas que inventaram a cidade de Rio Branco, capital da Amazônia acreana, destacando seus fundamentos e abordagens, problematizando a lógica do progresso e da evolução que norteiam as perspectivas de suas autoras e seus autores.¹

A “origem” da cidade de Rio Branco obedece a uma espécie de lógica histórica metafísica: fundação do seringal Volta da Empresa, na margem direita do rio Acre, por Neutel Maia, no ano de 1882 → instalação da sede do Departamento do Alto Acre e criação do povoado de Volta da Empresa em vila Rio Branco, por Cunha Mattos, no ano de 1904 → transferência da sede do Departamento do Alto Acre para um trecho de terras do seringal Empresa, na margem esquerda do rio Acre (em frente à Volta da Empresa) e criação da “vila” ou “cidade” de Penápolis, por Gabino Besouro, no ano de 1909 → fusão de Penápolis e Volta da Empresa, com a denominação de cidade de Empresa (com o primeiro distrito ou área administrativa na margem esquerda e o segundo distrito ou área comercial na margem direita), sede do Departamento do Alto Acre, por Leonidas de Mello, no ano de 1910 → nova mudança do nome da sede do Departamento do Alto Acre, que definitivamente passou a ser Rio Branco, por Deocleciano Coelho, no ano de 1912 → extinção/unificação dos departamentos e criação do Território Federal do Acre, com sede na cidade de Rio Branco, no ano de 1920 → evolução linear “modernizadora” → → → mais e mais evolução e mais e mais “modernidade” modernizando a modernização até os tempos presentes.

A crença nessa evolução linear, pautada na ideia de um “desenvolvimento técnico e alheio aos profundos sentidos da condição humana”,² está no cerne que estrutura a narrativa da “origem” dessa cidade e seus “desenvolvimentos” subsequentes, resultado de práticas discursivas e não discursivas que lhe produziram como objeto histórico naturalizado. Observando o aspecto caricatural e hermeticamente fechado dessa linha do tempo, dessa evolução linear da cidade de Rio Branco, torna-se extremamente difícil acreditar que uma ampla e variada gama de historiadores, sociólogos, geógrafos, antropólogos, politólogos, educadores, entre outros, tenham realmente levado a sério que ela seja capaz de expressar ou revelar o real, o objetivamente acontecido, o evento histórico – essa obcecada pretensão acadêmico-política – ao qual se deve prestar reverência como aquilo que, originado no passado, explica o presente ou define certa identidade, seja ela coletiva ou individual. Penso que é necessário tomar as fontes de pesquisa, os textos e diferentes tipos de narrativas não como documentos ou fontes para (com)provar seja lá o que for, seguindo as proposições ensaísticas e historiográficas de Albuquerque Júnior, mas como “material de trabalho, como monumentos a serem destruídos e reconstruídos”.³ Essa é uma escolha que tem a ver com os métodos de trabalho e a postura ética de cada um.

Em “Povoamento da acreania”, Castelo Branco insere centenas de notas de rodapé, muitas das quais com a intenção de explicar o sentido daquilo que argumenta ou “descreve” no corpo principal do

1 Este verbete, com alguns ajustes e alterações, originalmente, foi apresentado como parte do capítulo I da Tese “Uma certa cidade na Amazônia acreana”, submetida à Banca Examinadora junto ao Centro de Educação, Letras e Artes (CELA) da Universidade Federal do Acre (UFAC), como critério parcial para a progressão funcional na carreira docente, cargo de Professor Titular. Uma versão preliminar do subitem “Narrativas de uma cidade em ‘duas margens’”, foi publicado em *Dialéticas amazônicas da literatura*, Editora UEA, 2019, organizado pela professora Juciane Cavaleiro e por mim.

2 Albuquerque, Nas margens do Aquiry, 2015, p. 267.

3 Albuquerque Júnior, A invenção do Nordeste e outras artes, 2009, p. 42.

texto. A grande questão é que, no geral, essas notas indicam sentidos outros, sentidos múltiplos que, de modo metafórico, promovem fissuras na arquitetura da narrativa desse autor. Fissuras essas que possibilitam fazer ruir e colocar abaixo a estrutura de seu enredo. A título de exemplo, destaco uma entrevista ou conversa que ele narra ter tido com Neutel Maia, o próprio “fundador da cidade”, que lhe confessou ter dúvidas sobre o ano exato de sua chegada ao rio Aquiri. Em sua narrativa, Castelo Branco afirma: “Neutel Maia referiu-nos que começou a trabalhar no seringal a que denominou ‘Emprêsa’ com 82 pessoas, das quais restavam apenas quatro no ano seguinte: êle Neutel, o seu pai e mais dois companheiro”. A partir desse trecho, o autor conduz seus leitores à nota de pé de página (101) na qual destaca:

Êste episódio foi-nos confirmado pelo desembargador do Tribunal de Apelação do Acre, Antonio Cesario da Faria Alvim Filho, depois, ministro do Tribunal de Contas da União, amigo íntimo do velho pioneiro acreano, que acrescentou, haver surgido entre elas uma doença estranha e de forma epidêmica, ceifando-as de maneira assustadora, ante o que, êle Neutel, de acôrdo com um dos seus auxiliares, ou por lembrança dêste, mandou juntar os cadáveres ao lado dos moribundos e atear fogo na pilha ou pilhas formadas por êles, queimando-os, como medida de profilaxia, acabando, assim a epidemia, de que restaram, apenas 16 indivíduos...⁴

Obviamente, não tenho interesse nenhum em empunhar este trecho da narrativa de Castelo Branco como reflexo de um “real acontecido” e confrontar as narrativas da “origem de Rio Branco” e seus autores, que decidiram silenciar sobre o assunto. Mais que nunca é necessário reafirmar a opção de trabalhar “os documentos enquanto monumentos” e “recusar a crença na transparência da linguagem e na antiga certeza de encontrar através dos textos o passado tal qual”,⁵ pois, no caso em questão, o que foi dito, o que foi difundido como o saber acerca da origem da cidade de Rio Branco está profundamente ligado ao que não foi dito, ao que foi silenciado pela perspectiva teleológica que governa o sentido desse saber, uma perspectiva tecida no interior de certo “campo de forças, assumindo determinadas configurações”,⁶ ou seja, mergulhada em determinada lógica de poder. O minúsculo exemplo extraído de uma nota de rodapé da narrativa de Castelo Branco deve ser tomado apenas como um convite aos que desejam livrar-se da idealizada origem, por compreender que aquilo “que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate”.⁷

Em certa tradição historiográfica e em certas obras literárias – de “expressão amazônica” – é possível perceber a presença de determinados enunciados definindo espaços/tempos amazônicos, especialmente, da Amazônia acreana, seus rios, florestas, gentes e cidades. São enunciados que exerceram e exercem forte apelo na subjetivação de certos sentidos, certas noções dos seres e lugares no mundo, como se as palavras e as coisas, as identificações e os seres identificados e catalogados por esses enunciados e simbologias não estivessem apartados. A rigor, são práticas discursivas e não simples narrativas históricas ou comprometidas com um hierarquizado valor estético, pois “as palavras não são a mera representação da realidade”. Sua repetição segue um padrão que tende a normalizar e naturalizar os sentidos aí produzidos, ou seja, nomear/definir/conceituar a “natureza” de um lugar e a mentalidade e comportamentos de suas gentes. “As práticas discursivas têm suas próprias regras e essas regras desfazem laços aparentemente inquebráveis entre as palavras e as coisas”, como é possível afirmar com Michel Foucault, destacando que tais práticas “definem não a existência muda de uma realidade, não o uso canônico de um vocabulário” e o “regime dos objetos”. Nessa perspectiva, os discursos não podem ser tratados como “conjuntos de

4 Castelo Branco, Povoamento da acreania, 1961, p. 153.

5 Rago, O efeito-Foucault na historiografia brasileira, 1995, p. 78.

6 Rago, O efeito-Foucault na historiografia brasileira, 1995, p. 75.

7 Foucault, Nietzsche, a genealogia e a história, 1999, p. 18.

signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam”.⁸

Tentando manter o foco no amplo campo de abrangência e nas significativas possibilidades inerentes a esse tipo de abordagem, ao longo deste verbete procuro acompanhar e problematizar diferentes narrativas sobre Rio Branco. Narrativas que a inventaram e reinventaram de inúmeras formas, mas, no geral, sempre presas à “estética amazionalista que é a estética do vazio – desértico, distante, dependente, solitário, isolado, insalubre, vítima – que governa nossas subjetividades”. Minha leitura e os destaques que faço a partir de tais narrativas também não tem nada de inocente, considerando que parto da convicção de que Rio Branco não é um dado objetivo, algo acabado e pronto em meio à “natureza bruta” das coisas, estaticamente disposta e acessível à produção de narrativas que teriam a prerrogativa de descrevê-la, representá-la ou apresentá-la no mundo a parte das palavras. Assim como o Acre, estado da federação brasileira, e o próprio rio Acre, a cidade de Rio Branco “é algo que não encontra referente em espaço/tempo algum, em coisa alguma: é somente um enunciado”, ou seja, “algo que foi naturalizado pelas estratégias e acervos de imagens e palavras que o inventaram e reinventaram, decantando-o e repetindo-o inúmeras vezes, objetificando suas características, cores e identidades como partes indissociáveis dessa invenção”.⁹

NARRATIVAS DE UMA CIDADE EM “DUAS MARGENS”

Na Amazônia acreana, a cidade, a floresta e o rio têm sido objetos de práticas discursivas, desde as primeiras décadas do século XX. Práticas marcadas por enunciados que se repetem inclusive quando seus autores partem de posições diferenciadas e mesmo antagônicas no chão de barro de suas experiências históricas ou quando tratam de lapidar seus escritos e inventar mundos, procurando se distanciar de certas preocupações com similitudes, como é o caso de Miguel Ferrante e a cidade de *O silêncio*, Santa Efigênia, com seu “casario de madeira, debruçado sobre as águas barrentas do rio. As alteadas torres da Igreja Matriz. O longo rosário das mangueiras acolhedoras. Ao fundo, fechando os campos estreitos, a muralha da floresta”.¹⁰ Nessa ficção do mundo secular do autor, “as ruas e as praças”, a exemplo das mangueiras, são conjugadas com o “rio de águas barrentas”, um rio que separa a cidade em duas partes, duas metades. Uma cidade fictícia, mas fundada nos mesmos preceitos sedentários da narrativa historiográfica – e sua pretensão em registrar os “fatos tais quais ocorridos” –, ou seja, uma cidade produto originado de um sujeito errante, o coronel Alexandre de Almeida Argolo, Barão de Santa Efigênia, que ali chegara ainda menino, “entre flagelados, no porão de um navio”, mas destinado a “construir aquele mundo” e fundar aquela cidade “nas lonjuras dos tempos”, erguendo suas casas com madeiras retiradas da floresta, em meio aos “charcos”, em luta de vida e morte contra “índios, feras, piuns” e “doenças” que ia vencendo e “impondo a ordem” naquela “terra de ninguém”, mesmo quando teve que enfrentar o “estrangeiro” que ultrapassara a fronteira boliviana nas confluências dos rios Bêni e Abunã.¹¹

Aos olhos do emblemático Barão, criado pela narrativa de Miguel Ferrante, mas, especialmente acompanhando a descrição do narrador em seu desvelar das lembranças, pensamentos e andanças de um anônimo personagem que, a partir do segundo capítulo, surge de modo intrigante no enredo de *O silêncio*, Santa Efigênia aparece sob o signo da ruína, das trevas, da solidão, do silêncio, do provinciano cotidiano de uma espécie de “cidadezinha qualquer”, como diria Drummond, de “vida besta” e sem passado ou de um passado para ser esquecido, para não ser dito, para ser silenciado. Uma cidade caracterizada por um clima sórdido, propenso aos fungos e parasitas inimigos dos seres humanos; clima insalubre, simbolizado na dualidade entre o mormaço de um sol escaldante e as chuvas copiosas, com suas águas diluviais escorrendo “pela terra em fúria”, lavando as “impurezas” de seres condenados pelo silêncio e pelo silencia-

8 Foucault, A arqueologia do saber, 2000, p. 56.

9 Albuquerque, Acre, 2016, p. 28.

10 Ferrante, *O silêncio*, 1979, p. 62.

11 Ferrante, *O silêncio*, 1979, pp. 62-63.

mento. Uma cidade de casas “caquéticas, envelhecidas, timidamente amparadas umas às outras, ao longo dos calçamentos”, com suas “janelas, como olhos sem vida, ressumando decadência e tristeza”.¹² Cidade de sombras, de ruas silenciosas e casas tortas, como tortas são as pessoas e suas ambições; casas e prédios com assoalhos rangendo comprimidos pelas pisadas dos que passam sobre seus pisos e chãos de “tábuas desjuntadas”. Uma cidade de cenas repetidas, separada dos seringais onde estariam os trabalhadores extrativistas e as “muralhas da floresta prisão”; cidade onde mesmo pessoas poderosas, como o Barão e seus protegidos ou os funcionários públicos de carreira, juizes, delegados, promotores, jornalistas, poetas juristas ou médicos se revezam em repetidos rituais entre a rua, a repartição pública, a casa de jogos, o bar, o beco e as beiras de rio e suas embarcações de inverno ou suas friagens de verão.

A cidade de Miguel Ferrante é habitada por um povo de vozes reprimidas, um povo paciente e recalçado, pusilânime frente às violências de governantes “pau-mandados” dos grandes proprietários de terras. Cidade caótica e anômala, de pandemônio e comícios ruidosos, seguidos de festas e homéricas bebedeiras particulares; de imprensa amordaçada, de intervenções e perseguições políticas ou supressão de créditos, demissões, suspensão do fornecimento de luz elétrica ou violação de correspondências dos opositores e “inimigos políticos”.¹³ Cidade de mulheres presas aos limites do lar patriarcal e homens livres para pular a cerca do beco dos amores profanos; cidade de pretos adjetivos, sem sobrenomes, calados, indiferentes, casmurros, derreados, serviçais, obedientes, preguiçosos e, ao mesmo tempo, perigosos. Cidade de transeuntes indiferentes e de escuridão crescente, de abandono e trevas; cidade de poucas vozes a ser erguer contra o silêncio da omissão e da covardia; cidade de intervenções ruidosas, de inaugurações e reinaugurações de praças e ruas com nomes de “coronéis-seringalistas, comerciantes, doutores, vereadores ou imperadores” ou presidentes e ministros do Brasil; cidade de pequenos jornais e colunas sociais anunciando casamentos, aniversários, mortes, nascimentos ou festas com cardápios e shows afrancesados. Cidade devastada por um “sol de rachar” sobre as cabeças de seres fantasmagóricos, vazios, áridos, solitários, sepultados em paredes silenciosas e indiferentes em uma terra distante e sem esperanças.¹⁴

Escrito desde a cidade de São Paulo, *O silêncio* foi concluído em 1973, mas a publicação de sua primeira edição se deu em 1979, com o autor fazendo questão de avisar aos leitores que suas personagens “são fictícias, com exceção do poeta Juvenal Antunes”, que ele conheceu nos tempos de juventude e tratou de homenagear em seu texto literário. Esse dado é interessante, pois, no contexto da publicação dessa obra de Miguel Ferrante, já não era hegemônica a forma do romance realista – e suas matizes regionalistas –, caracterizado pela “representação do social presa aos limites impostos pela situação do vivido e conhecido pelo receptor”, ou seja, uma mimese em que a palavra era “bloqueada em sua potência de criação de mundos pela obediência a uma visibilidade e dizibilidade da realidade já cristalizada, sob pena de não ser a obra considerada fiel ao real”.¹⁵ Porém, não só pela notada influência de Juan Rulfo, em passagens que são claramente inspiradas na face do realismo mágico encontrada em *Pedro Páramo*, essa narrativa literária de Ferrante apresenta muitas marcas do realismo e do viés regionalista que ele procura disfarçar preocupando-se com a linguagem esteticamente lapidada na trama do romance e no psicológico dos habitantes de Santa Efigênia. Empenhado em se distanciar dos ambientes dos seringais, Ferrante inventa uma cidade cujas paisagens humanas ou naturais são pouco descritas e, quando aparecem, vêm à tona de modo subjacente “à vida e conduta das personagens”, como destacou Caio Porfírio Carneiro, em apresentação à sua primeira edição, datada do ano de 1975.

Em interessante estudo, intitulado *As dobras do silêncio: uma leitura de um romance de Miguel Jeronymo Ferrante*, Edmara Alves de Andrade destaca diversas passagens em que Santa Efigênia se confunde com a

12 Ferrante, *O silêncio*, 1979, pp. 30-31.

13 Ferrante, *O silêncio*, 1979, p. 38.

14 Ferrante, *O silêncio*, 1979.

15 Albuquerque Júnior, *A invenção do nordeste e outras artes*, 2009, p. 235.

capital acreana, local de nascimento de Miguel Ferrante e de sua conhecida filha, Glória Perez. Partindo de uma perspectiva bakhtiniana, Andrade enfatiza que, nesse romance, os “elementos extraliterários” são tomados por empréstimo à “realidade histórica da cidade de Rio Branco”, remetendo os leitores a “personalidades, lugares e espaços geográficos pertencentes ao Acre de meados do século XX”.¹⁶ Embora parta da ilusória ideia de que determinadas “realidades históricas” possam vir coladas às narrativas que buscam representar, Edmara Andrade produz significativa descrição sobre as passagens em que certas faces da capital acreana surgem na imaginária cidade de Ferrante, ressaltando ainda o esforço desse escritor em captar distintos modos de falar, supostamente capazes de refletir o caráter do comportamento, da identidade e da condição social de seus habitantes. Esforço esse que indica um autor preocupado não apenas com certas similitudes, mas com uma rearticulação entre as palavras e as coisas, com a palavra dita e o corpo social e psicológico daquele que fala indicando a necessidade de denotar certo real, mesmo quando esse real é de signos ou de papel e tinta.

Outra leitura sobre a cidade que Ferrante imagina em *O silêncio* tem assento no texto de Iris Célia Cabanellas Zannini, para quem Santa Efigênia é a própria Rio Branco no “alvorecer [de seu] desenvolvimento sócio-econômico e cultural”. Em breve análise, essa autora afirma que, com sua “ânsia de registrar tradições da terra querida”, Ferrante “eterniza, num cenário de palavras, a fotografia de um mundo fantástico tão folclórico quão real”.¹⁷ Sem entrar no mérito da breve resenha de Zannini, devo ressaltar que antes de Ferrante, ainda na década de 30, esse “mundo fantástico tão folclórico quão real” ao qual ela se refere já brotava nas páginas de *Certos caminhos do mundo (romance do Acre)*, de Abguar Bastos, que (re)desenhou a tese da floresta como um deserto vazio a “polir os homens” e seus corpos “cobertos de pó e feridas, roídos pelos mosquitos e descarnados pela febre...”¹⁸ Em meio a essa floresta de “febres ardentes”, numa clareira às margens de um pequeno rio amazônico, a Rio Branco de Bastos surge “afogueada, interdita na fisionomia da terra, como um beijo amarelo”. Uma cidade com duas metades: “Empresa á margem direita e Penápolis á margem esquerda do rio Acre”.¹⁹

Nas palavras desse literato, Empresa era o lado comercial, a face desenvolvida de um antigo seringa que foi “elevado ao poderio de parte oriental da cidade”. Mais que um pedaço de terra, Bastos fala de uma metade da cidade livre de preconceitos e libertina em sua “excitante vida noturna” marcando a face transviada da mesmice cotidiana de um lugar aberto numa clareira, às margens de um pequeno rio, no meio da grande floresta. A construção literária desse escritor paraense, imersa em metáforas que impressionam o leitor, lança mão de uma narrativa ficcional preenchida por certa “realidade histórica” por ele vivida, lida ou imaginada sobre a capital de um território federal nascido como anomalia na estrutura administrativa e organizacional da república dos Estados Unidos do Brasil. Lugar estratégico, portanto, para abrigar os interesses pelas terras disputadas não em razão do valor de seus hectares, mas de suas árvores ou madeiras produtoras de látex. Nessa cidade de Abguar Bastos, os seres humanos são destinados a cumprir uma sina previamente demarcada pela geografia do alto e do baixo. Na parte baixa situa-se Empresa, símbolo de um passado que precisava ser esquecido para abrir espaço ao moderno, suporte da civilização nos postos avançados do sudoeste amazônico, a última fronteira da pátria mãe gentil. Nessa zona baixa, as mulheres são emblematizadas como bonecas de trapos a estremecer os pedestais das “mulheres honestas”, habitantes da parte alta da cidade, que são afrontadas por aquelas enchapeladas marafonas enquanto a rua é atravessada pelos indesejáveis, “o rebanho e a mátula, profissionais de jogo, ‘camelots’, ganadeiros, marítimos, contratadores de seringa, contrabandistas, vendedores de cóca” que se encontram com “marinheiros, soldados, cafagestes, oficiais, viajantes, vendedores de cavalos” em sôfre-

16 Andrade, *As dobras do silêncio*, 2012, pp. 45-46.

17 Zannini, *Fragmentos da cultura acreana*, 1989, pp. 124-125.

18 Bastos, *Certos caminhos do mundo*, s/d [1936], p. 45.

19 Bastos, *Certos caminhos do mundo*, s/d [1936], p. 65.

gas pelejas noturnas na travessia de suas pontes de madeira, desaparecendo “nos cortiços” enquanto um “cheiro acre de mijo sobe das calçadas e do tronco rasteiro das árvores” e as mulheres, “muito pintadas, “esfregam extrato no corpo” para dissimular o mau cheiro e atrair os parceiros na devassidão das noites.²⁰

A parte alta é Penápolis, outra cidade, acanhada, pacata, centro da administração e da justiça naquele Território Federal, lugar onde se concentra o poder dos homens e o poder de Deus. Cidade homenagem ao então presidente da república, Afonso Pena, e constituída nas linhas do real ficcional como “zona essencialmente morigerada”, que “rescende a jesuitismo e a burguesia”, com seus sóbrios divertimentos e urbano recolhimento na domesticidade cerimoniosa e familiar: sem cabarés, sem jogatinas, sem bebedeiras, sem prostitutas, sem a malta de ociosos, frívolos e desordeiros. Essa é a parte alta, como quis a topografia da capital acreana, como seus jardins que “parecem pateos de colégio” e, mesmo quando surgem as inevitáveis “ovelhas desgarradas”, elas somente encontram guarida em uma maledicência cheia de cautela “porque, em Penápolis, tudo é gente de sociedade”.²¹

Na Rio Branco de Abguar Bastos e de seu implacável narrador ou no destino irremediável de suas personagens femininas e masculinas, o vício é inseparável da virtude, a cidade do baixo e a cidade do alto em sua conflituosa e promíscua relação são espécies de irmãs siamesas em um Acre onde tudo arde em febres incuráveis, um lugar em que o “inferno desafia o homem”, um inferno indisfarçável na própria forma do nome “Acre”, com o qual esse lugar foi batizado, ou seja, na forma da aridez, do amargor e da acidez desse nome, dando consistência a uma Amazônia em que, frente às “forças da natureza, o homem adaptava-se, era moldado para não sucumbir e também para viver em eterno conflito pela sobrevivência, pelo ‘direito’ de explorar aquela terra que o talhava pela ‘experimentação’”.²² Experimentação com gosto de sal porque, em Bastos e seu narrador onipresente, o Acre também é “resumo de pedra, labor, sofrimento”.²³ Aí, a natureza, feito um “sujeito dotado de vontade”, se vinga incessantemente daquele que a explora: é o “inferno verde” “engolindo os homens”, “devorando suas almas”.²⁴

Menos de uma década após a publicação de *Certos caminhos do mundo*, outro romance aparecia ao público, nas letras de Océlio de Medeiros, *A represa*. Se o romance de Bastos era “do Acre”, o de Medeiros é “da Amazônia”, espécie de contra-senha para repetir os velhos signos do “amansamento dos sertões” ao Norte do país, com seus “rios correndo”, atoleiros “sêcos, esverdeados”, suas nuvens de “mosquitos negros, zumbindo”, atormentando.²⁵ Não por acaso, a Rio Branco de Medeiros surge como um “igapó de homens, numa região onde ninguém nunca pensou em edificar uma cidade” e o próprio rio não é de águas, mas de seres humanos que perderam “seu destino”. Daí a noção que confere centralidade a essa cidade imaginada como uma grande “represa humana onde se agitam, num drama de isolamento, os recalques e as paixões”. Um lugar no qual a maior parte da sociedade, síntese das “piores remanescências”, vive contida, sofrida, “buscando uma saída, buscando um fim que nunca chega”.

Não chega porque assim como outras cidades plantadas ao longo do rio Acre e seus afluentes, a exemplo de Xapuri – também “represa de homens que perderam seu destino” –, não existe saída para os que vivem nessa Rio Branco enquadrada no rol de um universo que é fruto da decadência e não da opulência dos seringais, como faz crer o narrador de *A represa*. Mesmo para os filhos da terra que regressam, após “vencer na vida” vivendo e estudando em outro lugar, o resultado é sempre uma espécie de “silêncio de lago, pesado e evocativo”, seguindo “noite adentro”. Um “silêncio profundo, de natureza morta”, como o de Antonico, personagem que, na parte final da obra, retorna à cidade após os anos de formação em Belém do Pará e reencontra Santinha, seu amor platônico dos tempos em que vivia no Seringal Irace-

20 Bastos, *Certos caminhos do mundo*, s/d [1936], p. 67.

21 Bastos, *Certos caminhos do mundo*, s/d [1936], p. 69.

22 Albuquerque e Ishii, *A Amazônia acreana de Abguar Bastos*, 2013, p. 122.

23 Bastos, *Certos caminhos do mundo*, s/d [1936], p. 229.

24 Albuquerque e Ishii, *A Amazônia acreana de Abguar Bastos*, 2013, p. 122.

25 Bastos, *Certos caminhos do mundo*, s/d [1936], p. 48.

ma e filha de seu padrinho, o Coronel Belarmino. Reencontro marcado pelo desencontro, pois a mocinha, que virara mulher feita, era filha de um importante “desbravador do Acre” e herói da “Revolução Acreana”, portanto, “moça de família” e da “sociedade” de Penápolis, estava agora comprometida e de casamento marcado com outro homem, também residente na “indeflorável” Penápolis. Desencontro esse que faz parte do determinismo da trama que enlaça os destinos de quem nasce na Amazônia de *A represa*, pois, logo em seguida ao seu reencontro com Santinha, em estado de perplexidade e resignação, Antonico a vê desaparecer, sumindo feito um fantasma, um “vulto que se perdia na dobra da rua, mergulhado na sombra das mangueiras e no escuro da noite”, deixando-o para trás, com suas lembranças e ilusões, em meio a uma “onda verde, de limo e de lodo” que refletiam a tipificada natureza da “alma da superfície da cidade, em cujas profundezas dormiam as glórias de um passado de lutas”. Enquanto Antonico jazia no ocaso de suas lembranças, as águas do inverno se aproximavam e com ela “a força renovadora de uma geração” de outros imigrantes, os rios humanos de que fala Medeiros e seu narrador: “Até aí, entretanto, a represa haverá de ficar, acrescida de mais gota de sofrimento, no seu marasmo e no seu cenário, com os homens, as paixões e os sentimentos estagnados, numa paisagem de sacrifício e de renúncia”.²⁶

Em *Océlio* de Medeiros, seguindo a senda de Bastos, a sintaxe amazonialista governa corpos, olhares e falas de narradores e personagens, arrebanhados pela estética de intérpretes como Euclides da Cunha e Alberto Rangel, com destaque para o primeiro que, em “Judas-Ahsverus”, inserido como um dos capítulos de *A margem da história*, projeto de seu “segundo livro vingador”, produziu uma narrativa em que “mergulha” nas entranhas psicológicas dos trabalhadores extrativistas do rio Purus com a pretensão de analisar suas pulsões, recalques, “instintos primitivos”. Essa narrativa se tornou célebre não pela capacidade desse intelectual em atingir seus intentos, mas pela mitificação e continuada repetição de suas interpretações em diversos outros escritos literários e acadêmicos que tomaram a Amazônia acreana e seus seres humanos e não-humanos de modo superficial ou como simples objetos. Em Euclides da Cunha, o corpo do seringueiro é transfigurado como reflexo ou imagem e semelhança de um espantoso produzido por ele e sua família para ser malhado no sábado de aleluia, após a sexta-feira santa, em consonância com o calendário cristão. O trabalhador dos seringais que surge na narrativa euclidiana é um ser de “existência imóvel”, vivendo ao sabor ou disabor das estações de chuvas e secas em “seus repetidos ‘dias de penúrias’, suas ‘tristezas’ e ‘pesares’ intermináveis, suas ‘fatalidades’ e ‘desditas’”,²⁷ com “sua ‘figura desengonçada e sinistra’” se metamorfoseando à condição de um monstro grotesco, imagem do traidor que precisa ser apedrejada e alvejada repetidas vezes, rio abaixo, para ser lembrada/esquecida como parte da dualidade maniqueísta do bem e do mal. Na escrita de Euclides, os homens e as mulheres dessa Amazônia narrada são eternas vítimas de suas ambições e fraquezas; seres submetidos a uma “seleção telúrica”, seres/coisa; seres que levam uma vida de “cachorro que busca morder o próprio rabo”, em sua repetitiva faina cotidiana, regida pelos ciclos naturais; seres que vegetam encarcerados em uma vida “monótona, obscura, dolorosa”; seres que, pela análise do ensaio/crônica de Euclides da Cunha, mesmo quando lutam “contra a ordem da dominação e da miséria social”, o fazem “se destruindo: homem sem amor próprio, diria mesmo masoquista”.²⁸

Retorno à represa do “rio de homens sem destino”, na ênfase do narrador do “romance da Amazônia”, para encontrar as referências desse amazonialismo euclidiano em um Antonico olhando o rio feito os “seringueiros tristes”, nas enluradas noites dos tempos em que residia no Seringal Iracema, sentindo um vácuo, um vazio que o sintonizava com a luz da lua resvalando “na correnteza mansa”. Um vazio que lhe perseguiria de múltiplas maneiras até do dia em que, movido pelas intrigas de Araripe, o caixeiro com quem dividia o quarto de dormir e que também sonhava com Santinha, fora “despachado” para a capital

26 Medeiros, *A represa*, 1942, pp. 209-210.

27 Albuquerque, *Leituras de Stuart Hall em cenários amazônicos*, 2016, p. 155.

28 Albuquerque, *Leituras de Stuart Hall em cenários amazônicos*, 2016, p. 159.

paraense, onde deveria estudar e trabalhar, antes que fosse tarde e, nas palavras do Coronel Belarmino, passasse a viver feito uma “fera enjaulada, sem poder libertar-se das grades” daquela terra onde tudo era “prisão” e os “próprios horizontes” se fechavam sobre as pessoas e demais seres.²⁹ Ali, naquelas paragens descritas de forma abundante ao longo das mais de duzentas páginas da narrativa literária de Medeiros, nos rios ou nas florestas demarcadas pelas correntes desses rios e seus paranãs ou nas cidades represa de Xapuri e Rio Branco, vivia-se o “drama dos esquecidos, dos segregados”, dos ressentidos pela ausência da “civilização” e suas cidades litorâneas. Drama de seres condenados, governados pelo rio com suas águas repletas de indiferença, descendo em direção ao Purus.

Em seu romance, Océlio de Medeiros situa Xapuri e Rio Branco sem poupar esforços ao defini-las como cidades amazônicas “obra da decadência”. Cidades formadas pelos “rios humanos” dos primeiros tempos da borracha. “Rios humanos correndo Amazônia adentro, divididos em centenas de braços. Rios malucos, sem rumo certo, que vieram do Atlântico, em sentido contrário aos rios de água, como que para desaguar no Pacífico, cavando na sua corrida pela mata, o próprio leito”.³⁰ Rios de uma gente que vinha não do Nordeste, como assinala o autor inserindo em sua ficção os bordões de senso comum da historiografia amazonialista, referindo-se a uma região que, no século XIX, ainda não havia sido inventada, como evidenciou de forma incisiva, sensível e inteligente o historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior.³¹

Um desses rios, “pororocante” e formado por “cearenses brabos, chegou até o Território do Acre, nos domínios da Bolívia e do Perú”, e “só não foi mais longe porque esbarraria na muralha dos Andes”, segue a narrativa de *A represa*. Porém, o mercado, movido por relações humanas, conflitos de interesses e tensões diversas, ficou tenso, nervoso, rancoroso e o preço da “borracha caiu”, em súbita e inacreditável desvalorização, provocando grande vazante e “secando de homens a planície”. Entretanto, arremata Medeiros, nem todos “puderam voltar às vertentes” e “alguns ficaram, como os lagos, sumidos na mata, formando as cidades. São os rios que perderam seu destino”.³²

A Rio Branco de Océlio de Medeiros é a síntese do represamento desse “rio de homens que perderam seu destino”, vitimados pela decadência que atingiu e fez ruir o mundo dos seringais e do “ouro negro”. Síntese espelhada pela Xapuri, a “princesinha do Acre”, do início de seu romance, sobre a qual recairia a “mesma tristeza” que reinava nos luxuosos barracões abandonados nas margens do rio. Uma tristeza de sol escaldante, de terras quentes e caminhos suados; tristeza de mãos trêmulas e passado a flor da pele, bamboleando como as cadeiras nas varandas ou com a dilatação provocada por um sol que fazia estalar as telhas de zinco sobre as cumeeiras das casas dos proprietários falidos. “A monotonia da tarde” enchendo as “ruas com um ar de cemitério”. As “mangueiras imóveis como em uma prece”, petrificadas pela ausência dos ventos e pelo ar pesado enquanto o rio corria manso e a cidade digeriria o drama de sua decadência.³³ A pena de Medeiros desliza em torno da retórica de um passado que lhe oprime o presente de descendente/órfão dos grandes proprietários de seringais, amargurado com a derrocada de seu mundo, aquele “gigante de pés de barro” que fez de Xapuri – sua cidade natal – um imponente entreposto de trânsito de mercadorias, palavras e pessoas de diversas partes do mundo; um lugar símbolo do fausto no girar da “roda da fortuna” que incendiava o Alto Acre do início do século XX e fazia ecoar suas riquezas em imagens e notícias publicadas em periódicos produzidos na capital da república.

Mas, a represa principal, sobre a qual recai a forte carga de subjetividade de Océlio de Medeiros, é uma Rio Branco com características semelhantes à que foi narrada nas páginas de *Certos caminhos do mundo*. Não por mera coincidência, Océlio de Medeiros acompanha a divisão da cidade projetada por Abgvar Bastos, mas suas motivações e envolvimento com tal escrita da cidade são outras. Seu realismo traz as

29 Medeiros, *A represa*, 1942, p. 67.

30 Medeiros, *A represa*, 1942, p. 108.

31 Ver Albuquerque Júnior, *A invenção do Nordeste e outras artes*, 2009.

32 Medeiros, *A represa*, 1942, p. 108.

33 Medeiros, *A represa*, 1942, pp. 16-17.

marcas de uma narrativa documental, uma narrativa de quem tem contas a ajustar com Rio Branco e sua gente ou com seus governantes interventores do passado e do presente em que tece seu “romance da Amazônia”. As personagens que habitam essa Rio Branco transitam em um mundo de signos, um mundo de seres narrados, de espaços/tempos narrados, seja na história ou na ficção. As características, comportamentos, virtudes e vícios de tal mundo vão sendo arrematados como em um leilão no qual vence quem der o menor lance, sempre na dependência da forma como o autor historiciza o passado no âmago de seu nada inocente romance histórico. Por isso, mesmo quando ganha “foros de Metrópole”, a Rio Branco de Medeiros é essencialmente provinciana e espaço de eterna expiação pública, submergida em “rituais ridículos” e instituídos por certa forma de governo e suas intervenções “modernizantes”, inaugurando “mentalidades urbanas” em meio a seres talhados por uma “natural decadência”.

Nessa metrópole, ironicamente descrita como represa de homens com destino incerto, não existe calçamento e apenas um “velho automóvel” transita por suas ruas e vielas: “não havia água encanada, nem tão pouco serviço de esgotos, pois as latadas eram transportadas da Fonte da Independência no costado de jumentos e as águas podres tinham saída através das valas das ruas. Mas via-se um belo palácio de alvenaria, o Palácio Rio Branco, onde se instalam os serviços da administração pública”.³⁴ A cidade é signo de uma prisão a céu aberto, onde as pessoas vivem encarceradas por horizontes “encadeados de distâncias”, angústias, rancores, ódios. Um lugar em que, ao cair da noite, os “grilos trinavam nos capins das ruas descalças”, fazendo coro com os sapos e “seus coxos nas valas cheias de lama” e as ruas desertas ganham rima no piar agourento de uma coruja.³⁵

Conhecendo as condições em que viveu, as causas em que se envolveu ou foi envolvido e as razões que o levaram a ser “saído” do Acre, no final dos anos 30, é possível apreender que Océlio de Medeiros escreveu um “texto vingança”, traçando caminhos e pintando com as cores e o ardor de suas paixões as aventuras e desventuras das experiências vividas, aqui inseridas aquilo que ouviu ou leu em diferentes fontes. Nessa narrativa suas palavras ou as palavras de seu narrador e personagens são setas rígidas contra alvos móveis, assumindo o protagonismo de um combate no terreno do discurso, manuseando as palavras na crença da inseparabilidade entre significantes e significados ou entre signos e referentes num jogo irônico, jocoso, malicioso que envolve autoridades civis, militares e religiosas da “cena pública” riobranquense, tratadas com adjetivos precisos pela pena de quem conhece as regras do “jogo sujo” jogado por certas autoridades da província e não tem medo de enfrentar a “besta” e travar o bom combate. Ao deslocar o jogo para o terreno de uma linguagem que conhece, sabe que coloca a disputa em outros patamares, pois essa disputa é a do acerto de contas com seus detratores do passado e do presente, inseridos de múltiplas maneiras em uma narrativa marcada pelos signos e sua capacidade de ferir e mutilar feito “navalha na carne”. Desse modo, não deixou nada por menos e, de Neutel Maia, passando por João Donato, Mário de Oliveira a Epaminondas Martins, entre outras figuras de expressão no esquizofrênico panteão da história oficial, todos foram passados no fio dessa navalha.

Em sua escrita, Océlio de Medeiros não ignora o debate sobre a autonomia do Território Federal do Acre, que ganhara espaço na imprensa de Manaus, Belém e Rio de Janeiro, assim como não ignora as querelas mal resolvidas em torno do “esbulho” de uma nesga de terras do Seringal Empresa, bem como os detalhes da batalha judicial movida por Maria Juvenil Parente e sua filha Isaura Parente contra o estado brasileiro, referente à ocupação militar e “usurpação” de terras do seringal Empresa, então propriedade de sua família, para a implantação da vila Penápolis, a partir de 1909.³⁶ Sobre todas essas questões, Medeiros toma posição e seu romance literário, longe de ser reflexo da realidade, tece representações sobre

34 Medeiros, *A represa*, 1942, pp. 125-126.

35 Medeiros, *A represa*, 1942, p. 206.

36 Ver Acervo Isaura Parente sob a guarda do Museu Universitário da UFAC, onde é possível localizar interessantes referências documentais sobre essa questão.

as tramas que envolvem questões dessa natureza, às quais o autor não está imune, pois, assim como a personagem Epaminondas Martins, cujo “nariz de curica, bem curvado para beliscar os lábios finos, denunciava as suas espertezas”, sabe que ninguém que tenha “sofrido o Acre” pode esquecer suas mágoas ou mitigar seus rancores, nem deixar de trazer “sempre presente” as aporrinhações aí vividas, todas as vezes que ouvisse seu nome, “nos pesadelos da noite”.³⁷

É interessante destacar que os mesmos tons e cores da decadência, ruína, abandono e toda a retórica amazionalista do vazio, silêncio e deserto amazônico norteadores dos cenários e do cotidiano das personagens de *Certos caminhos do mundo*, não por coincidência, são encontrados em *A represa* e nas odes à Rio Branco. No caso dos romances, o contexto histórico das narrativas, com seus específicos nuances entre a opulência e a crise dos seringais e da produção de borracha, assim como certos personagens da história – Plácido de Castro e Juvenal Antunes, por exemplo – também sinalizam para outras referências do tipo de similitude presente em Bastos e Medeiros. Na condição de textos datados e publicados na segunda metade dos anos 30 e inícios dos 40, essas narrativas literárias não estavam imunes aos confrontos ideológicos ou interesses políticos e econômicos, ao projeto de colonização dos “sertões amazônicos”, às disputas regionais e nacionais, pois “o romance e suas formas estéticas e culturais – seu poder de produzir percepções de mundo e de julgamento do ‘Outro’ e de si pelos leitores –, acompanhando a perspectiva cunhada por Edward Said (1995), para quem a literatura – e qualquer forma de manifestação artística ou de obra de arte – está prenhe das subjetividades, valores, contradições, anseios e projetos do mundo em que vivem seus autores”.³⁸

Os enunciados amazionalistas presentes em Bastos e Medeiros, acompanhados do ideário de “modernidade” e “civilização”, voltam à cena pública em opúsculo publicado no ano 1950 pelas Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial do Território do Acre, com o título *Mozaicos da cidade nascente – crônicas*, de autoria do jornalista, poeta e artista plástico Garibaldi Carneiro Brasil – o Gari. A obra traz crônicas sobre a cidade de Rio Branco e possibilita acompanhar a forma como esse homem de letras tece aos seus leitores a imagem de uma pequena cidade amazônica, edificada em meio à grande floresta tropical, onde ele teria vivido parte significativa de sua vida.

Logo na página de abertura, o autor expressa seu lugar de fala, ao dedicar suas crônicas impressas “a Neutel Maia, o pioneiro; a Gabino Besouro, o fundador; a Hugo Carneiro, o delineador; a Guiomard Santos, o construtor; a Raimundo Pinheiro Filho, o urbanista”.³⁹ Em seguida, ao longo de 60 páginas, Gari procura “descrever” de modo objetivo o cotidiano de sua Rio Branco. Um cotidiano em que salta aos olhos seus compromissos com as elites locais, notadamente, com os homens de poder, indicando a senha para o leitor atento apreender as cores com que ele pinta essa cidade que precisa ser escrita, precisa ser dita, precisa se tornar visível, precisa encontrar existência no corpo das palavras daquele que a narra.

Em Gari, que o jornalista e poeta Antonio Alves classificou como um “generoso *buon vivant*”,⁴⁰ a “cidade de Rio Branco é tecida pelo filtro das lentes de um homem das artes e das letras, mas das artes e das letras comprometidas com o *establishment* do momento. Encenando uma dupla face evidenciada em outras narrativas, como as de Abguar Bastos, Océlio de Medeiros e Miguel Ferrante, a realidade histórica da cidade produzida por sua narrativa, no contexto dos anos 1940-50, também é fraturada em duas metades, separadas por um “riosinho teimoso e ‘amigo da onça’”. Essa Rio Branco, objeto da escrita do cronista, é um lugar pacífico, com seu “casarío novo” e “belos edifícios” a se “perder de vista”. Cidade inscrita no paradoxal cruzamento do “moderno” com o provinciano, com suas “famílias de sociedade” dormindo cedo enquanto a boemia corre solta pelas ruas da Seis de Agosto e do Bairro Quinze, desper-

37 Medeiros, *A represa*, 1942, p. 148 e p. 163.

38 Albuquerque e Ishii, *A Amazônia acreana de Abguar Bastos*, 2013, p. 120.

39 Carneiro Brasil, *Mozaicos da cidade nascente*, 1993 [1950].

40 Alves, “A cidade renascente”, 1993.

tando cães, gatos e putas nas proximidades do “velho Pavilhão, onde nas tardes quentes”, expiando o rio, os pachorrentos sírios jogam gamão à sombra das mangueiras.⁴¹

O que surge nas crônicas que constituem *Mozaicos da cidade nascente*, é uma capital do Acre para a qual Gari retorna após alguns anos fora, a reencontrando “moderna e progressista”, com avenidas largas, fonte luminosa, um “lindo aeroporto” e um “magestoso palacio néo-romano”.⁴² Tal cidade, narrada como “moderna e progressista”, é símbolo da expansão de um urbano que avança floresta adentro, “emergindo da mata verde”, enchendo seu escriba de nostalgia e saudades dos pioneiros – “amansadores do deserto” – aos quais expressa profunda empatia e identificação social.

Gari narra um Neutel Maia com seu barracão de mercadorias e campos de gado testemunhando “a luta diária dos bravos nordestinos que plantaram, na ponta noroeste do Brasil, a jovem capital acreana”. Essa cidade que aparece “febricitante, nos barrancos do rio, nas embarcações que chegam, carregam e descarregam, no mercado farto, no vai-e-vem do povo, na alegria pictórica das canôas que cruzam p’ra lá e p’ra cá, nos estaleiros do Governo, e sóbe e se alonga pelas terras da ‘Empresa’ á dentro, delimitando a selva para além do Bosque, muito p’ra lá do bairro da Floresta”. Nessa linha, nostálgico e ufanista, o cronista rumina o passado que foi evidenciado pela narrativa da história oficial como suporte para reafirmar o que considera “a conquista da terra” ou o erguimento de uma “*urbs*” que invade as estradas de seringa e alarga os varadouros em “arrancada de progresso que não parou, que não deve parar nunca!”⁴³

Suas crônicas são marcadas pelo desencontro no bojo das próprias linhas que tecem a cidade, obsessivamente, inventada na condição de “moderna e progressista”. Nela, reina o bucólico em meio ao discurso do progresso e do moderno. Bucólico que ocupa lugar aos olhos do leitor a partir das imagens criadas por Gari, notadamente, ao imaginar/representar a “silhueta da cidade” a partir de um rio Acre também narrado. Silhueta das “grandes torres da luz” que atravessam o “leito do rio como uma imensa pauta musical” em “tardes frescas”, marcadas pela presença de andorinhas se equilibrando na chaminé da usina de luz. Tal paradoxo se amplia quando a Rio Branco de “fartura” cede lugar para uma cidade carente de produtos essenciais para o consumo diário, a exemplo de um “genero de 1ª necessidade, alimento numero um e mais acessível para a minguada bolsa do povo, a carne vai rareando, cada vez mais, nos nossos açougues, obrigando o pobre diabo a sair de casa ás 2 horas da madrugada para chegar ao Mercado e encontrar os talhos... vazios!”⁴⁴ Essa cidade “moderna e progressista”, mas “sem carne, sem xarque e sem pirarucu”, também é atravessada pela intensa “poeira das ruas que os caminhões, os jeeps, as camionetes, os tratores e agora até o novo ônibus levantam, parece até com certa volúpia”.⁴⁵

Mais que meros paradoxos ou construções textuais que fabricam sentidos e ordenamentos, as crônicas de Gari são produtos de alguém que tece narrativas que idealizam certa cidade na condição de alguém que, embora produza narrativas de progresso, desenvolvimento e urbanidade sob o manto de governantes mecenas que bancam seus trânsitos palacianos e suas boemias, esse *buon vivant* das margens do Aquiry o faz em meio a contradições que se manifestam nessas mesmas narrativas, evidenciando os conflitos ou crises existenciais experimentados por esse “homem das artes”. Seus escritos são mediados pelas coisas, conceitos e possibilidades de seu tempo; suas crônicas sobre certo cotidiano histórico são produzidas no interior desse próprio cotidiano e, como tal, movidas pela carga de subjetividades, jogos de interesses e paixões vividas e refletidas – ou produzidas – naquilo que narra, nomeia, atribui sentidos. Em suas narrativas, Rio Branco vive dias de tranquilidade e construção do progresso, urbanizando-se sob a guia de seus governantes. Progresso que atravessa a área urbana e chega às colônias agrícolas do entorno dessa “*urbs*” narrada. Aí, nas raras e breves referências à multidão de trabalhadores anônimos

41 Carneiro Brasil, *Mozaicos da cidade nascente*, 1993 [1950], pp. 1-2.

42 Carneiro Brasil, *Mozaicos da cidade nascente*, 1993 [1950], p. 3.

43 Carneiro Brasil, *Mozaicos da cidade nascente*, 1993 [1950], p. 5.

44 Carneiro Brasil, *Mozaicos da cidade nascente*, 1993 [1950], p. 9.

45 Carneiro Brasil, *Mozaicos da cidade nascente*, 1993 [1950], p. 33.

que compunham mais de setenta por cento da população do município de Rio Branco, Gari indica que o “deserto verde” vai sendo habitado e transformado em “hectares e mais hectares de milho, feijão, arrô, cana de assucar e bananas”.⁴⁶ Um “progresso” somente possível graças às mãos firmes dos “homens que governam”.

Porém, a insistência das crônicas de Gari é com a narrativa de uma cidade prenhe de “progresso” e “civilização”, mesmo nos melancólicos e provincianos feriados, embaixo de um céu cinzento e carregado de “nuvens gordas”, com ameaças de chuvas ou friagens ou mesmo em plenos domingos aperreantes, maçantes, enfastiantes, a cidade é de “progresso e civilização”; mesmo quando esse “progresso e civilização” é simploriamente plasmado pela construção de um “Grande Hotel”, o Chuí, que ostenta uma luz “feérica” e projeta sua “interessante fachada” para “embelezar” a Praça Rodrigues Alves, o ponto mais “modernizado da cidade”, com sua iluminação pública montada em “postes de concreto armado” e “energía subterranea, em profusão quasi exagerada”⁴⁷; ou mesmo quando “os melhores instantes de uma capitalzinha, perdida na clareira da selva amazonica”, são marcados pelo silvo do apito da usina de luz – a “Central Eletrica” – da cidade, “reboando seu éco estridente, através da mata, para além dos campos verdes da Fazenda Nemaia, muito além do estirão da ‘Judia’, pra lá da volta do ‘Quinze’”, em uma distante saudação que anuncia as horas, “como uma mensagem de civilização e de progresso”.⁴⁸

Passada mais de uma década após a publicação das crônicas de Gari, outro homem das letras, Mário Maia, concluiu a escrita de seu *Rios e barrancos do Acre (romance)*,⁴⁹ colocando em evidência um Rio Branco que guarda grandes semelhanças com a Rio Branco de Garibaldi Brasil, embora sem o ufanismo deste e tendo muito presente uma imbricada relação com a floresta e os trabalhadores extrativistas em diferentes cidades e rios dos vales do Acre, Purus e Juruá. Rios, florestas e cidades, com seus trabalhadores e demais habitantes são arquitetados pelo olhar do narrador e de seu personagem central, Ary Damasceno Barral do Monte Mello ou “doutor Melinho”, por intermédio dos quais apresenta “fatos reais ou muito próximos da realidade estilizados pela pena do autor”, como afirma o próprio Mário Maia em nota de “esclarecimento” na abertura do livro. Ao longo da obra, sua narrativa é marcada por toda uma subjetividade amazonalista, tomando as casas e localidades habitadas pelas populações extrativistas como “salpicos de civilização [que] mostram a presença obstinada do homem branco na selva, em sua grande maioria nordestinos” que se deslocaram para a região “em busca de riqueza” para superar “sua miserável vida no sertão seco das caatingas”. Homens que, “com sua coragem indômita, plantaram-se à beira [dos] rios e daí para dentro da selva”.⁵⁰

É curioso perceber que Mário Maia tenha escolhido a forma romance para apresentar seus “fatos reais” e o tenha feito com base em uma “tal realidade histórica”, que assumia o Nordeste como um “simples recorte geográfico naturalizado” e o nordestino, que a historiografia e a “tradição dos vencedores” produziu enquanto identidade étnica, uma essência remontada aos meados do século XIX quando sequer o tal recorte “Nordeste” existia, posto que inventado décadas mais tarde como resultado de “certos temas, imagens, falas”, sistematicamente repetidas “em diferentes discursos”.⁵¹

As personagens de *Rios e barrancos do Acre* são marcadas do início ao fim pela presença da floresta, com suas gentes e afazeres. O contraste entre a civilização e a barbárie do sertão vazio se faz presente a partir selva, que inscreve suas marcas não apenas no caráter e nos modos de agir e falar das mulheres e homens que para aí se deslocaram, mas em seus próprios destinos na condição de “principais protago-

46 Carneiro Brasil, *Mozaicos da cidade nascente*, 1993 [1950], p. 55.

47 Carneiro Brasil, *Mozaicos da cidade nascente*, 1993 [1950], p. 30.

48 Carneiro Brasil, *Mozaicos da cidade nascente*, 1993 [1950], pp. 35-36.

49 Embora concluída em 1964, a primeira edição dessa obra data do ano de 1978, com segunda edição datada de 1980 pelo Centro Gráfico do Senado Federal.

50 Maia, *Rios e barrancos do Acre*, 1980, pp. 23-25.

51 Albuquerque Júnior, *A invenção do Nordeste*, 2009, p. 344.

nistas” em um “cenário verde e úmido”, vivendo, amando e morrendo internados no mato, “cortando seringa” em um tempo “limitado e ocioso” mesmo quando o mercado da borracha entrava em crise. Uma vida para a qual foram empurrados não apenas por sua condição de “seres flagelados e miseráveis”, mas por sua ganância e ambição, condenando-os a viver na “inércia, apatia e indolência”, perdendo a maior parte do tempo no “ócio” e na “solidão”, feito “sombras humanas no degredo da floresta”.⁵² Um tipo de “degredo” que, de acordo com Maia, poderia ser compensado pela riqueza que brotava não de seu trabalho, mas da “seiva de uma árvore”, a seringueira, que o autor, seu narrador e personagem principal transformam em algoz dos trabalhadores extrativistas, pois essa árvore lhes cobrava um alto preço para sair dali e “voltar à civilização”.

Nas linhas da narrativa de Mário Maia ecoa a análise sociológica/psicológica a partir da qual Euclides da Cunha classificou o homem do Vale do Purus, na Amazônia acreana, como um “solitário”, ‘abandonado’ como o próprio rio Purus, condenado a nada produzir e não ter cultura, isolado na imensidão do deserto, ‘vítima’ de sua própria ganância e de uma faina repetitiva que o condena ao não pensamento, à ‘incapacidade’ e ‘imobilidade’ sob a terra, um ‘farrapo humano’, um ‘Judas ahsverus’ ‘fantasmagórico’ à mercê do rio e da natureza”.⁵³ Porém, ao contrário do autor de *Os sertões*, que procurou denunciar não apenas a “criminosa organização do trabalho” a escravizar o seringueiro, mas os padrões inflexíveis com seus “brutescos” regulamentos, amparados em normas de “expressão imbecil e feroz”,⁵⁴ na narrativa de Maia o trabalhador extrativista aparece como um “solitário” e “resignado” que se escravizava por si próprio em obstinada fantasia de enriquecimento, sem se dar conta ou, quando muito, somente tardiamente se apercebendo que a riqueza que brotava da seiva da seringueira implicava em tributo a ser pago com a própria vida, na “estática indiferença da paisagem da selva” que o soterrava “no anonimato e no silêncio dos gemidos, das lágrimas, da ansiedade, das aflições, dos soluços, dos gritos de desespero ou de cólera, das esperanças, das frustrações, do conformismo e da ambição febril de riqueza do nada (...)”. E emoldurando tudo, a paisagem sonolenta e indômita da Amazônia sem fim...⁵⁵

Nascido no Acre, Mario Maia manifesta sua empatia com os velhos coronéis dos rios e barrancos da Amazônia acreana, em narrativa literária que exala uma romântica visão sobre a empresa seringalista, “complexo sócio-econômico” em “torno do barracão”, a sede do seringal que define como “uma dentada da civilização na mata virgem”, uma imagem metaforizada em estreita sintonia com o despreendimento e persistência dos grandes padrões seringalistas, homenageados em seu romance na humanizada figura do coronel Fermiro Fernandes Farias, que o doutor Melinho ouve “com atenção, respeito e quase veneração”.⁵⁶ Na narrativa de Maia, o trabalho e a exploração do trabalhador como parte da exploração da natureza brotam da terra, naturalizadas como sinônimos da “Amazônia indômita” e da “maldição” que recai sobre seres “ambiciosos e decadentes”. Nesse mesmo diapasão, com “persistência, tenacidade e trabalho”, os grandes proprietários avançavam “pelas terras de ninguém”, floresta adentro, dilatando seus “direitos lindeiros”⁵⁷ na condição de “senhores dos rios”.⁵⁸

Assim como outras cidades acreanas que surgem no romance de Mário Maia, Rio Branco é reflexo dessa percepção romântica em torno da empresa seringalista e das relações sociais aí inseridas: sem conflitos de classes, sem indígenas, sem exploração do trabalho, mas repleta de mulheres, homens e crianças que, embora tratados com uma mistura de humanidade e condescendência, estão condenados às vicissitudes da natureza e à conduta moral do grande proprietário ou de governantes sempre dispostos

52 Maia, Rios e barrancos do Acre, 1980, p. 35.

53 Albuquerque, História e historiografia do Acre, 2015, pp. 9-10.

54 Euclides da Cunha, Terra sem história, 1986, pp. 37-38.

55 Maia, Rios e barrancos do Acre, 1980, p. 45.

56 Maia, Rios e barrancos do Acre, 1980, p. 27.

57 Maia, Rios e barrancos do Acre, 1980, p. 32.

58 Termo emprestado a Mary del Priore e Flávio Gomes (Orgs.), Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias, 2003.

a promover o “progresso”, o “desenvolvimento” e a “civilização”, capazes de sanar os “males da selva” e da cidade.

Na narrativa de *Rios e barrancos do Acre* quem chega a Rio Branco, desde a “Curva da Judia”, ao longe avistava a silhueta da capital acreana, “espiando o vão do rio pelo mercado, a Mesa de Rendas e algumas casas de madeira que se alinhavam ao longo do barranco pela margem esquerda”.⁵⁹ A imagem não é nova, posto que marcada pela presença de enunciados que se repetem em outros textos e discursos, assim como não é nova a divisão da cidade “em duas porções”, tendo de um lado, as repartições públicas, “o Palácio do Governo, a Intendência, a Capitânia dos Portos, a Mesa de Rendas, a Usina Elétrica, a Igreja dos Padres”, a maior parte das residências e as áreas de fixação de colonos para a produção agrícola, parte dos projetos oficiais para assegurar o “desenvolvimento regional”; e do outro lado, a Fábrica de Castanha, “lúgubre casarão” localizado no Rabo da Besta, que servia de hospedaria aos arigós “soldados da borracha”, amontoados em dolorosa promiscuidade, fazendo suas necessidades fisiológicas em “penicos, latas e bacias”, utensílios precários, “velhos, enferrujados, furados, vazando, emprestando ao ar um odor característico de fezes e urina em decomposição de mistura com cheiro de restos alimentares azedados”⁶⁰; era também desse lado que ficava o Beco do Mijo, o Quinze e a Seis de Agosto com seus tradicionais cabarés, a exemplo do Chico Aurélio, que rivalizava com a Bagunça da Anália, no Papouco, um raro ponto de boemia e prostituição do lado de Penápolis.

Rios e barrancos do Acre é marcado por uma escrita que transita entre a narrativa ficcional e a narrativa histórica, evidenciando não apenas a tênue fronteira que as separa, mas a extrema dificuldade de localização do lugar exato onde elas se bifurcam. Nessa direção, ganha importância destacar que o próprio autor julga sua obra como “uma pálida expressão da verdadeira realidade” das vidas e dos sofrimentos das mulheres e homens que viveram o “resignado e anônimo esforço de integração política, social e econômica do Acre”.⁶¹ Mário Maia enfatiza que escreveu um documento memorialístico sobre suas próprias experiências e sobre as experiências de outras pessoas e localidades diversas, que tenta transpor para as páginas de seu livro sob a mediação de uma linguagem que deseja a mais fiel, a mais objetiva, a mais verdadeira possível, como afirma no prefácio à primeira edição e na nota de “esclarecimento” à segunda edição. Em suas palavras, considerando a “natureza dos assuntos tratados”, o interesse pelo livro continua atual, “talvez mais do que na época de quando foi escrito. Isto porque nos dias de hoje (1980), alguns dos lugares referidos já não mais existem, levados que foram pelos desbarrancamentos. Outros apresentam-se profundamente desfigurados pelo tempo e pelo progresso”.⁶²

Mário Maia acredita firmemente na inseparabilidade entre a linguagem e o acontecimento ou a coisa narrada e, com base nessa crença, apresenta os trabalhadores da floresta – e da cidade – como falantes de uma língua portuguesa que denuncia sua condição de subalternos e carentes de civilização ou carentes de um falar que supõe correto e fluente. Um “falar correto” que, em seu romance, é atributo do narrador e de personagens como o doutor Melinho (seu alter ego) ou o coronel Fermiro, “dono do rio Macuã”. Porém, a “verdadeira realidade dos fatos” narrados por Maia é tecida como parte da mesma trama de tudo aquilo que, em meio à sua narrativa do real, foi ficcionalizado. Mesmo que seja considerada “um misto de realidade e de romance”, como assinalou Adalberto Sena,⁶³ sua narrativa não deixa de ser trama, aqui apreendida no sentido atribuído por Paul Veyne, ou seja, como “uma mistura muito humana e muito pouco ‘científica’ de causas materiais, de fins, de acasos”. Trama porque a realidade vivida/passada ou rememorada por Mário Maia é completamente humana, assim como o objeto de estudo de qualquer “historiador é tão humano quanto um drama ou um romance”. Em qualquer que seja a situação, a “trama

59 Maia, *Rios e barrancos do Acre*, 1980, p. 77.

60 Maia, *Rios e barrancos do Acre*, 1980, p. 95.

61 Maia, *Rios e barrancos do Acre*, 1980, p. 15.

62 Maia, *Rios e barrancos do Acre*, 1980, p. 19.

63 Sena, *Apresentação*, 1980, p. 18.

pode se apresentar como um corte transversal dos diferentes ritmos temporais, como uma análise espectral: ela será sempre trama porque será humana, porque não será um fragmento de determinismo”. Os fios que tecem os acontecimentos narrados por Maia são tramas ficcionais e históricas, tramas humanas, pois “os acontecimentos não são coisas, objetos consistentes, substâncias; eles são um corte que realizamos livremente na realidade, um aglomerado de procedimentos em que agem e produzem substâncias em interação, homem e coisas”.⁶⁴

Assim como Mário Maia, a escritora Florentina Esteves, também nascida no Acre, assume a empreitada de produzir uma narrativa memorialística em seu *Enredos da memória*, cujo sugestivo título já indica algumas interessantes pistas em torno dessa criação literária. Atento a essas pistas, Ivan Cavalcante Proença, em prefácio ao livro, destaca que “enredo é trama” e “é rede”. Trama e rede tecidas pela memória que “também tece tramas e enreda” em um “universo ficcional” em que realidade e fantasia se “harmonizam e, por vezes, se acomodam”. Acomodamento que Proença antevê ao sinalizar que Esteves “transita por campos e meandros múltiplos”, marcados por tecituras de tempos, “espaços e gentes acrianos”, com a história, enquanto “fio narrativo literário ou histórico mesmo”, sendo explicitada em parte do livro na condição de “fatos e versões oficiais”,⁶⁵ fatos que surgem, como no saber popular, do ato de enredar, ou seja, do ato de contar o ocorrido com as cores, sentimentos, entonações recriadoras de quem conta, delata ou denuncia algo, um mal feito, uma desobediência doméstica ou escolar, uma intriga de rua, um beijo ou um namoro às escondidas. Nesse caso, enfatiza Proença, fatos e versões aparecem enredados na lógica do “quem conta um conto aumenta um ponto”.

Florentina Esteves introduz seu livro com uma “autobiografia estilística” e algumas “ressalvas” aos leitores. Nelas, a autora lembra que sua trajetória vem de um “tempo em que Governador era Interventor, e a brisa do rio tangia poeira fina das ruas sombreadas de mangueiras”, um tempo em que “não havia asfalto nem estradas, só o ‘Ford de Bigode’ do Eduardo Pinho”. Um tempo de catraias fazendo a travessia do rio Acre, entre os dois distritos da cidade e os “gaiolas ou chatinhas”, apitando na curva da “Judia”, era sinônimo de “alegria da mesa renovada e farta”. Tempo de bailes na Tentamen, de idas ao Cine Teatro Eden e de descobertas “que os limites do quintal continuavam na rua”, brincando de “manja, macaca e peteca, de boneca e de roda”. Tempo de friagens com suas nuvens baixas ou de “rio cheio, balseiro passando sempre, sinal de alagação. Mundo de água na rua e nos quintais, sem cercas e sem fronteiras”. Florentina traduz seus enredos como uma viagem de “regressão no tempo”, uma “inversão do curso da vida”, em “ritmo de alívio e de alegrias” para que, nesse “refluir do tempo, a expressão antecedesse o pensamento; o acontecer, antes do gesto, e o nascer se antecipasse à gênese”. Uma viagem de criação e criaturas humanizadas no “útero fecundo da palavra”. Viagem em que as lembranças vêm à tona, invocadas no “tempo de agora”, “vestidas com as roupas mais vistosas; as melodias, com as notas mais sonoras, sem pudor e sem recato o coração-criança”.⁶⁶

Nessa direção, sem receio de parecer melancólica, Florentina Esteves tece uma cidade de palavras, lembranças selecionadas para fazer sentido às tramas que enreda contra um tempo presente em que a Rio Branco e o Acre “como antigamente” foram reduzidos a velhas fantasias de carnaval e fantasmagóricas fachadas no Calçadão da Gameleira. Suas lembranças são as lembranças de um mundo que ruiu e que somente pode retornar pelos fios da trama, da palavra escrita, da narrativa histórico-literária de quem busca enfrentar os perigos dos tempos presentes na idealizada segurança de tempos passados, agora materializados em um mundo de linguagem.

Transitando entre as inúmeras mulheres com seus específicos afazeres, os homens de poder e os “doidos” – de plantão em escritas sobre a cidade e, em grande parte, caricaturas de olhares estereotipados

64 Veyne, Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história, 1998, pp. 42 e 46.

65 Proença, Memória dos enredos, 1990, p. 9.

66 Esteves, Enredos da memória, 1990, pp. 11-13.

– as personagens de Esteves são tecidas com afeto e ecoam a Rio Branco que emerge de sua narrativa. Afetividade que não a livra de tentar ocultar as tensões sociais ou suavizar estereótipos comuns no que se refere à questão étnica, como evidencia em “Receita para ‘brabo’” ao “descrever” a tacacazeira, Donana, uma “preta velha, gorda”, que residia no “térreo do ‘Pombal’”, um lugar com “chão de terra batida, escuro e... fedia”;⁶⁷ ou quando procura romantizar o caráter trágico e violento do cotidiano das “mulheres do Beco do Mijo”, em um dos mais impactantes e significativos textos de seu *Enredos da memória*. Imersa em paradoxos, mesmo a partir de uma memória seletiva, Florentina Esteves percorre sinuosos caminhos na tecitura de sua cidade. Cidade de um “tempo deslembado”, que irrompe em seus escritos feito ciranda, peneirando, filtrando lembranças que se enredam na composição das relações sociais de uma filha de proprietários e comerciantes que vivia no cerne da “sociedade riobranquense” e não no entorno, nos diferentes mundos das “comunidades de destino” que viviam fora dos traçados dos limites dessa cidade, separadas como áreas de “desterro”, ou seja, seringais, colônias, “zona ampliada” e outras pequenas comunidades distribuídas ao longo das terras do antigo Seringal Empresa.

Em tom nostálgico, parte substancial de sua narrativa é contextualizada no interior de um “tempo sem data”, tempo em que bucólicas “manhãs irisadas por entre o verde da folhagem da mata escandeciam o ar parado” e, “quando a tarde caía por sobre o rio, se ouviam grilos, sapos, pios, arrepios na noite” iluminada pelos candeeiros.⁶⁸ Governando sua narrativa, é possível surpreender as metáforas do amazonalismo que separa cultura e natureza, vinculando esta última ao “primitivo” e “atrasado” abrindo espaço no texto de Esteves, que segue enredando e presentificando uma “Maria Ferrante, a florista”, que “fazia flores enquanto escutava a própria voz entoando ladainhas ou mal lembradas canções italianas” ou as bordadeiras, Marina e as irmãs Julieta e Luzia, que bordavam com “mãos velozes”, matizando “nas cores em harmonia o bailado dos cetins, lamês, linhos”. Nessa cidade platônica, cuja geografia ocupa uma pequena faixa de terra com ruas, praças, becos, casas, palácio do governo, igreja, mercado, quartel, escolas e outras edificações distribuídas nas duas margens do rio Acre e suas beiras de barrancos, os papéis sociais não se confundem e obedecem aos compassos das tramas da autora em verdadeiras ladainhas: “faziam doces as doceiras”, Palmyra e Ida Rodrigues, com seus “beijo-de-moça, queijadinhas, bom-bocado e o monumental bolo confeitado”; “costuravam as costureiras Carmelita, Almira e Candinha”, no diuturno pedalar na cadência do ritmo da máquina e na feitura de “vestidos, saias e enxovais de noivado”; “ensinavam as professoras” Mozinha, Hilda, irmãs Fecury, Vilarouca, as Baymas, Yayá, dona Benvenida e Selva Leite; tocavam piano as pianistas Jandyra, Elza Bayma, Helena Leal, Clarice, todas hábeis na execução dos “mesmos tangos e valsas que lhes ensinara Hilda Leite”; ajoelhadas na igreja, “cantavam bendito as beatas”; no meio das tardes, “as moças se arrumavam e, da janela, ou cadeiras na calçada, espiavam os rapazes que de longe as namoravam”; as crianças brincavam de gente grande: “as mães amamentavam, taberneiros tabernavam, cozinheiras cozinham, doceiras faziam doces, costureiras costuravam e bordadeiras bordavam o enxoval do bebê que esperavam. E por entre catraias de toldo azul, sem pressa passava o rio. Naquele tempo sem data”.⁶⁹ Tempo em que a cidade girava em torno do movimento do rio, que espelhava o verde “no apito dos navios que partiam ecos de anseios, miragens de arco-íris”; rio “indolente, em estios, por igapós”, deixando-se “ficar a esperar novas enchentes, na esperança renovada da partida. Balseiros encalhados nos barrancos. Barrocos os meneios do rio, redemoinha, e em torno de si mesmo faz remanso. Míngua, não porfia. Silencia”.⁷⁰

Nessa Rio Branco de Florentina Esteves a vida gira em torno de certo Hotel Madrid, propriedade de seus pais. Um hotel em que afirma ter vivido a infância, agora revivida na forma dos signos que tam-

67 Esteves, *Enredos da memória*, 1990, p. 119.

68 Esteves, *Enredos da memória*, 1990, p. 85.

69 Esteves, *Enredos da memória*, 1990, pp. 85-86.

70 Esteves, *Enredos da memória*, 1990, p. 29.

bém conformam a cidade com seu “casario informe debruçado nos barrancos, preferindo ver-se refletido nas águas viageiras”, vigiando o rio Acre que “corria lento” e “vadio para além da Curva da Judia”.⁷¹ Cidade de dois lados ou distritos conectados pelo rio, mas, diferente do que escreveram outros autores que a precederam, marcada pelo encontro de uma sociedade em duas margens e não pelo maniqueísmo da luta entre a “virtude” e o “vício” ou entre o bem e o mal. Cidade que foi sendo expandida sobre a floresta, ritmada pelo “progresso que contagiava o povo”. Porém, diferenciando-se de Abguar Bastos, Océlio de Medeiros, Miguel Ferrante e Mário Maia, a cidade de Esteves, embora “modorrenta” e “parva”, não é caracterizada pela decadência, mas pelo sonho do “castelo azul de cristal” e pelos cenários e personagens lúdicos; pelas brincadeiras inocentes e pueris ou pelos saraus e serenatas; pelo cinema e teatro em uma clareira de “civilização na selva” ou por eletrodomésticos e mercadorias importadas da Europa; por telhas, vitrais, roupas, discos, pianos, livros e frutas que atravessavam o Atlântico e adentravam o Amazonas e seus afluentes até o Acre, em navios que abasteciam a cidade para as festas e bailes de natal e ano novo.

Uma cidade notadamente distante dos “pobres diabos” que viviam no “desterro dos seringais” ou nas matas, colônias e bairros que iam surgindo no entorno da “rua”. “Pobres diabos” que Esteves não deixou de enredar, mantendo-os no interior do bordão da origem “nordestina”, que foi trocada pela busca do eldorado no “inferno verde” enquanto o “Nordeste”, presente em narrativas históricas e literárias, ficou no banzo da saudade, obscurecido pela floresta tentacular, com sua “mata hostil e agressiva”, repleta de “cipós retorcidos, emaranhados, enroscados a troncos frondosos”, um labirinto viscoso de galhos e folhas com cobras “zunindo nos ouvidos ou atropelando-se nas pernas” e as onças esturrando em simbiose com a correria das pacas, tatus, cutias, macacos e coelhos em um éden infernal completado pela presença de enormes aranhas saindo de suas tocas em troncos de árvores e pedaços de paus secos e apodrecidos, enquanto os pés de mulheres e homens – mansos ou bravos – afundavam na lama e na folhagem para serem tomados pelas jiquitaias no mesmo instante em que milhares de piuns, meruins e mucuins sedentos e vorazes penetravam pelos “ouvidos, nariz, olhos, alojando-se nos cabelos” e deixando o “corpo todo um só repasto”. Enfim, um lugar de “solidão úmida, abafada, pegajosa”, que sugava as energias dos homens e os empurrava para a cachaça, crentes de nela encontrar a panaceia para todos os seus males: “pra cortar sezão, tirar verme, espantar fome, levantar forças, dar coragem pra enfrentar essa vida de degredado, nesta miséria de fim-de-mundo”.⁷²

Florentina Esteves lembra e tece o passado que lhe convém lembrar/tecer como expressão de um real que se esmera em dar forma numa batalha incansável e inócua. Suas lembranças são lembranças voluntárias e também transitam sob o peso opressor da fossilizada narrativa oficial e hegemônica de um Acre ocupado por nordestinos, mesmo que não existisse uma região Nordeste no Brasil de meados do século XIX e inícios do XX. O fato é que, em sua narrativa – e nas narrativas de uma grande legião de historiadores e literatos – seringueiro é sinônimo de nordestino ou seu descendente. Um nordestino transformado em categoria étnica, racializado no âmbito do “seringalismo” e da “seringalidade”, como analisou João Veras de Souza.⁷³ Um nordestino tangido pela seca, pela fome, pela miséria, que também fazem parte do repertório identitário dessa fantástica invenção. Um nordestino “massa”, estatística da fome e da morte, passageiro de terceira classe em imundos navios gaiolas, coletivo indistinto, anônimo, sem rosto e sem voz, um corpo desmaterializado de milhares de seres fantasmáticos que, oriundo de certo sertão árido, seco e violento, adentrou outro sertão, isolado e desértico ou vazio de humanidade e de civilização. E, nesse “abismoso reino de solidão”, foi protagonista de um épico, uma luta titânica contra

71 Esteves, *Enredos da memória*, 1990, pp. 26-28.

72 Esteves, *Enredos da memória*, 1990, pp. 105-106.

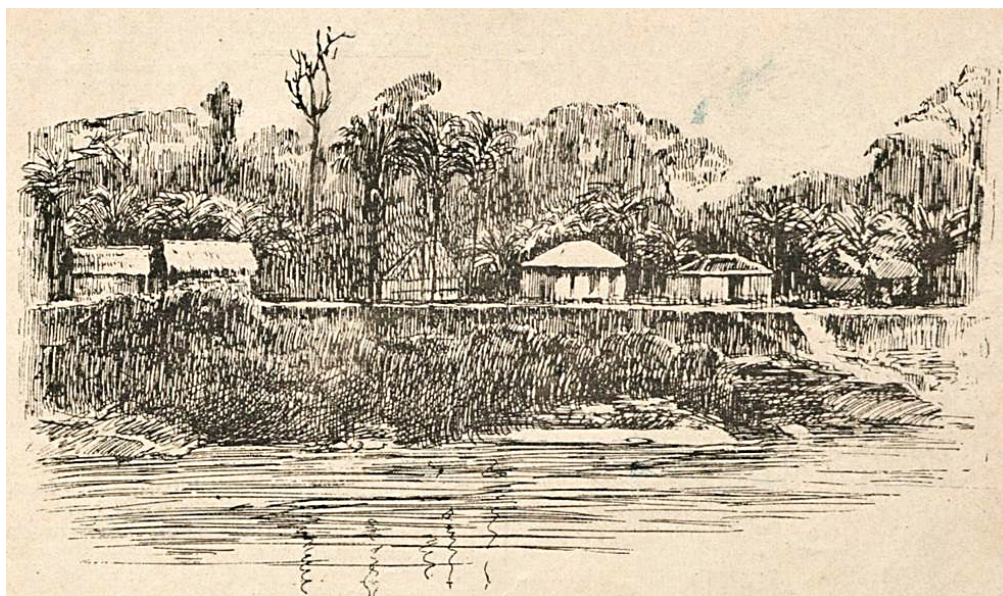
73 Souza, *Seringalidade*, 2017.

o deserto e a solidão, contra as feras humanas e não-humanas, contra as “as febres loucas e breves que mancham o silêncio e o cais”.⁷⁴

Esse “épico” serviu de marco fundador para a extraordinária invenção do Acre brasileiro, um Acre que virou parte da narrativa da nação, disputado e arrancado à Bolívia e Peru em batalhas travadas a ferro, fogo e palavras. Batalhas em que a diplomacia das armas e da desigual correlação de forças bélicas foi dissimulada por tratados em que aos mais fracos – “audaz estrangeiro” – a única alternativa era subscrever ou fenecer.⁷⁵ Em síntese, no seu exercício rememorativo, impregnado de fantasias lúdicas e de certo modo de conceituar a realidade, Florentina Esteves adentra o pantanoso terreno da memória histórica da cidade, base de sustentação da cristalizada história oficial, a história una, indivisa, triunfante e marcada por uma “racionalidade totalitária que define vectores lineares de tempo”.⁷⁶ Um tempo que avança insustentável, vago e inchado de retóricas repetitivas, de fantasmagorias, de sangue e destruição ocultos pelo dissimulado bordão da “ordem” e do “progresso”. Tempo de uma perspectiva sedentária, mesmo que fundado numa errância que foi soterrada pela “maquinaria discursiva” que a isolou e neutralizou no além mítico da saga indolor e incolor dos pioneiros ou desbravadores e sua obsessão por lugares, florestas e mulheres virgens; tempo que segue impassível desde o ato inaugural da narrativa que o funda na condição de mito de origem ou marco civilizatório – em eterna “evolução” e “desenvolvimento” – até chegar ao presente. Um presente redimido pela escrita/reescrita do mesmo, incessantemente pintado com as cores nauseabundas da propaganda estatal, que inventa e reinventa um tipo acreano ou essência acreana, certa acreanidade que “atravessou e venceu” o desértico “inferno verde”, mesmo que sob o signo da barbárie, da violência e da cobiça sem medida, justificada pelo discurso da integração e defesa da nação e suas fronteiras, amansando a “selva” e os “selvagens”.

A CIDADE DA HISTÓRIA E OUTRAS INVENÇÕES

Há uma imagem, publicada na revista “O Malho”, Rio de Janeiro, no dia 18 de outubro de 1902, com curiosa representação de uma localidade que os editores desse periódico identificaram com a lenda “Rio Acre – Barracão de seringueiro”.⁷⁷



74 Em alusão a um trecho de “Corsário”, canção e música de João Bosco e Aldir Blanc, 1975.

75 Referência ao Tratado de Petrópolis, entre o Brasil e a Bolívia, 1903; e Tratado do Rio de Janeiro, entre o Brasil e o Peru, 1909.

76 Vilela, *Corpos inabitáveis. Errância, Filosofia e memória*, 2001, p. 233.

77 O acesso a essa imagem se deu por intermédio do Blog Alma Acreana – filosofia, literatura, acreanidades – que insere significativo trabalho de pesquisa documental sob a responsabilidade de Isaac Melo. Para acesso à fonte original, ver *O Malho*, Rio de Janeiro, ano I, número 5, 18 de outubro de 1902, p. 9. Disponível em <http://bit.ly/2RYj8PP>.

Lugar de desterro, a “Sibéria tropical”, na feliz metáfora do historiador Francisco Bento da Silva,⁷⁸ o Acre era sinônimo de morte, isolamento, distância, solidão implacável que saltava de distintas narrativas escritas que lhe teceram a face para ganhar visibilidade, cristalizada em imagens como essas, que ganhavam força nas sombras dos instantâneos fotográficos estampados em páginas desse e de outros veículos de “comunicação” que circulavam na capital da república no mesmo período. Imagens que, em certo sentido, se tornariam o “entorno vital” a (con)formar subjetividades, fundantes e fundadas na lógica amazônica plasmando leituras objetificadas sobre a Amazônia acreana, subjetivada e naturalizada como lugar distante, isolado, vazio, desértico, selvagem, primitivo, melancólico, triste, incivilizado, inculto, a-histórico.

Mais de três décadas após a publicação dessa insólita imagem, no dia 2 de maio de 1936, a edição de número 21, da Revista da Semana, publicação semanal também sediada na capital federal, apresentava ao seu público uma crônica intitulada “A capital do Acre”, sob a rubrica de Lima Figueirêdo. Assentada em terras da “outrora, séde do seringal Empreza”, nas letras desse cronista, Rio Branco aparece como fonte de inspiração ou modelo que seria seguido em incontáveis outros escritos, constituindo-se como uma cidade de

dois bairros com alguma população, separados pelo blandifluo rio que deu nome ao território todo. Na margem esquerda fica Penapolis dominando o bairro da Empreza que se estende na margem oposta. No primeiro fica o Palacio do Governo, a Intendencia, Quartel da Policia, o Hospital, o Grupo Escolar, o Mercado e a filial do Banco do Brasil; no segundo fica o commercio, quasi totalmente nas mãos de syrios e turcos. Uma serie enorme de gondolas e canôas ligam os dois bairros sobre o dorso amarelento do Acre, onde em dias festivos se realizam regatas e diversões “venezianas”. Uma opulenta arborização de mangueiras sombreia todas as ruas da capital. Houve preocupação da variedade, e no mez de Dezembro podem-se ver os arvoredos pejados de fructos que pontilham o verde alegre da folhagem de encarnado e ouro. O solo, de barro vermelho, se atapeta de fructos maduros dos tamanhos mais variegados – ha desde a colossal “coração de boi” até a dulcissima e meúda “carlotinha”. Estando a cidade numa clareira aberta na matta pujante, é natural que quasi a totalidade de suas construcções seja feita com a materia prima local – a madeira. Entretanto grande já é o numero das edificações de alvenaria...⁷⁹

Norteadora de sentidos, difusora de valores sobre “arte, litteratura e modas”, durante décadas, a Revista da Semana alimentou os valores de seu público, concorrendo para a subjetivação não apenas do “belo”, do moralmente aceito, da conduta adequada no falar e no vestir entre a Paris europeia e a “Paris dos trópicos”, daquilo que precisava ser lido e apreciado por seus atributos estéticos, da ordem dos corpos e da “formação das almas”, das boas mercadorias para o consumo, mas, também, da fabricação de lugares idealizados sob a arquitetura de conceitos “universais” de urbanidade e salubridade, de cidade moderna e ordem pública. A capital do Acre é tecida no interior dessa moldura na e pela produção escriturária de seu cronista. Uma clareira na mata densa, umas poucas casas em duas margens do rio, alguma população, a ordem pública espelhada em certas edificações em alvenaria (palácio, quartel, mercado, grupo escolar, igreja, banco), os mangueirais, o idílico cotidiano ao sabor das águas do rio, entre outros signos enunciativos desse lugar exerceram verdadeiro fascínio e governaram o olhar não apenas de romancistas, mas de homens que receberam a “missão” de produzir estudos científicos sobre a região.

Aproximadamente, duas décadas depois da publicação da crônica de Lima Figueirêdo, em 1953, o geógrafo e historiador Antônio Teixeira Guerra iria percorrer a Amazônia acreana. Com formação acadêmica conferida pela Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil e concluída no ano de 1945, esse homem de ciência procurava cumprir e levar a bom termo uma resolução do Conselho Nacional de Geografia (CNG) que objetivava a “elaboração de monografias corográficas dos territórios das unida-

78 Silva, Acre, a Sibéria tropical, 2013.

79 Figueirêdo, A capital do Acre, 1936, p. 34.

des federadas”. Para cumprir essa “missão”, Teixeira Guerra contou com o auxílio de Roberto Galvão e Tibor Jablonsky, também membros do CNG, que lhe ajudaram a produzir os diversificados estudos e levantamentos de dados estatísticos, históricos, geográficos que estão publicados em *Estudo geográfico do Território do Acre*, cuja primeira edição data do ano de 1955, com o selo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Utilizadas para ilustrar e corroborar as bases de seus argumentos, o autor inseriu ao longo de toda a obra uma significativa série de fotografias, mapas (inclusive fotográficos produzidos pela Força Aérea Norteamericana), plantas e planos para a colonização e urbanização da região, croquis, entre outros.

Para Teixeira Guerra, as cidades que existiam na Amazônia acreana no período de sua viagem, assim como as “pequenas sedes distritais, sem exceção,” se constituíram a partir de “verdadeiras clareiras nas margens dos rios”. Com relação ao aspecto topográfico de Rio Branco, concluiu que sua “paisagem ondulada foi modelada principalmente pelo afundamento do rio Acre” e que os “trabalhos humanos alteraram de certo modo a paisagem original, fazendo aterros e cortando o alto dos terraços como é o caso da área onde está localizado o Hotel Xuí e a praça, que segundo informações de pessoas que residem na região desde 1906, conheceram a área da praça como uma grande ‘baixa’ no local onde hoje está construída”.⁸⁰ Se a discussão iniciada por esse autor sobre a alteração da “paisagem natural da cidade” não exerceu nenhuma influência ou não chamou a atenção da quase totalidade dos historiadores e outros pesquisadores que tiveram acesso à sua “monografia corográfica”, o mesmo não se pode afirmar de sua descrição acerca da “origem” e das “fases de evolução” na história da cidade, geralmente, reelaborada – com a exclusão de partes – e apresentada sem o devido crédito ao geógrafo-historiador e seus colegas do Conselho Nacional de Geografia e do IBGE. Acompanho a escrita de Teixeira Guerra ao destacar que em um

estudo do aparecimento das primeiras instalações da atual cidade de Rio Branco, observa-se que sua origem foi simples, resultando da fundação do seringal Empresa feita por Neutel Newton Maia em 1882. Esse cearense e muitos outros deixaram o Nordeste e vieram povoar as terras do Alto Purus, Juruá, etc. A sede do seringal foi estabelecida na margem esquerda do rio Acre, porém a futura cidade começaria a se desenvolver na margem oposta. Em 22 de agosto de 1904 o pequeno aglomerado humano em formação foi elevado à categoria de vila, com a denominação de Volta da Empresa. Quase um mês depois, ou mais exatamente, no dia 7 de setembro de 1904 esta vila foi elevada à categoria de sede provisória do departamento do Alto Acre com o nome de Rio Branco. A sede da vila estava localizada na margem direita do rio Acre. Esta situação permaneceu até 13 de junho de 1909, quando o prefeito Gabino Besouro transferiu a sede do departamento para a margem esquerda, apossando-se assim das terras do seringal Empresa, e fundando a vila de Penápolis. Esta passou então a ser a sede do departamento. Logo após a posse das terras, Gabino Besouro mandou fazer a divisão dos lotes e o arruamento da futura cidade, instalando imediatamente a sede do governo, e gradativamente os serviços administrativos. Até os nossos dias o desenvolvimento de Penápolis obedece ao antigo traçado, que lhe foi dado graças aos esforços de Gabino Besouro. Alguns anos depois, isto é, a 23 de outubro de 1912, pelo decreto-lei nº 9831, Rio Branco passou a ser, com a categoria de cidade, a sede do município do mesmo nome. O qual foi criado pelo referido decreto e instalado a 15 de fevereiro de 1913. Em 1920, o departamento do Alto Acre foi extinto, pelo decreto federal nº 14383, de 1º de outubro, porém, o município de Rio Branco foi mantido com esta mesma denominação e sua sede foi elevada à categoria de capital do território. Na evolução da cidade, podemos distinguir uma primeira fase que vai desde a fundação do seringal Empresa e da vila de Volta da Empresa até o ano de 1909, quando foi criada a vila de Penápolis na margem esquerda do rio Acre. (...) A segunda fase da

80 Teixeira Guerra, *Estudo Geográfico do Território do Acre*, 2004 [1955], pp. 124-125.

evolução urbana da cidade de Rio Branco vai de 1909 com a fundação da vila de Penápolis, quando se inicia o desenvolvimento na margem esquerda do rio, nas terras do antigo seringal Empresa, até 1930. (...) A terceira fase da evolução da cidade se processou lentamente, obedecendo, porém, a um plano urbano, pré-estabelecido. Iniciada em 1953, se estende até nossos dias. Nela a paisagem urbana é caracterizada pelo grande aumento das construções de alvenaria. No desenvolvimento urbano observa-se crescimento de novas instalações na chamada “Zona Ampliada”, que estava fora do perímetro urbano. Hoje, esta nova área já foi praticamente acrescida ao núcleo urbano.⁸¹

Meu interesse em transcrever essa longa citação de Teixeira Guerra tem a finalidade de chamar a atenção não para o sentido que ele imprime ao que classifica como “evolução da cidade”, mas para a preocupação em inserir no bojo de sua narrativa uma série de documentos e, especialmente, imagens que possibilitam ao leitor surpreender os evidentes limites e fragilidades de tal evolução, marcada por interrupções e conflitos de toda ordem. As próprias fases evolutivas assinaladas por esse autor e, posteriormente copiadas e/ou ajustadas/ampliadas por Maria José Bezerra, Domingos José de Almeida Neto, Marcos Vinicius Neves e Saad Farias Franca, são marcadas pelo abandono de tentativas de urbanização mal encaminhadas, interrupções e começos de projetos de colonização de milhares de hectares de terras no entorno do “plano urbano” traçado por Gabino Besouro, que decretou a criação da cidade que seria a sede definitiva do departamento do Alto Acre, em 1909.

Creio ser necessário enfatizar que, em seus apontamentos históricos, o olhar do autor do *Estudo Geográfico do Território do Acre* foi fortemente influenciado por relatórios oficiais, mapas e quadros estatísticos do IBGE e outros órgãos, crônicas e notícias publicadas nas revistas e jornais que circulavam no Rio de Janeiro, além de escritos e livros de Genesco de Castro, Castelo Branco, Avelino Chaves, Serzedelo Correia, Craveiro Costa, Ferreira Reis, entre outros. O próprio Lima Figueirêdo, com sua crônica “A capital do Acre”, aparece com todas as letras no texto de Teixeira Guerra. Porém, o caráter interdisciplinar de sua pesquisa possibilita um deslocamento do olhar para questões de espaço, solos, regime das águas, navegação, transportes, práticas agrícolas, energia, diferentes tipos de edificações, moradias e toda uma cartografia das políticas de intervenção oficial para a colonização da maior parte das terras de uma cidade que as estatísticas oficiais diziam contar com uma população de menos de dez mil habitantes, uma espécie de entreposto comercial e administrativo, cercada por inúmeras comunidades de extrativistas e coletores – não contabilizadas nas estatísticas populacionais – que viviam da “instável” economia de “produtos da floresta: borracha, castanha e produtos da caça ou animais silvestres, couros e peles”.⁸²

Sobre o panorama da cidade, em interessante nota, Teixeira Guerra faz referência ao Relatório da Comissão Brasileira junto à Missão oficial Norte-americana de Estudos do Vale do Amazonas, assinado por Avelino Inácio (1926), destacando que: “Rio Branco está situada à margem do rio Acre e dividida por ele em bairro oficial ou Penápolis e bairro comercial ou Empresa. O bairro comercial é genuinamente acreano. O de Penápolis é uma cidade à parte, aí residindo o governador e as famílias principais e onde se acham as sedes do governo do território e da comarca”.⁸³

Em *A conquista do deserto ocidental: subsídios para a história do Território do Acre*, do jornalista e educador alagoano João Craveiro Costa, falecido no ano de 1934, na cidade de Maceió, Rio Branco aparece como

uma cidade dividida em duas zonas distintas, separadas pelo Rio Acre: Penápolis, à margem esquerda e Empresa, à margem direita. O trânsito entre esses dois bairros faz-se pelo rio, atravessando-o em barcos. Pagam-se cem ou duzentos réis pelo transporte. Exceto os Correios, as Repartições Públicas estão situadas em Penápolis, assim como os órgãos da Justiça e a Igreja. Do lado de Empresa fica o comércio, as casas de diversões, os hotéis

81 Teixeira Guerra, *Estudo Geográfico do Território do Acre*, 2004 [1955], pp. 126-135.

82 Teixeira Guerra, *Estudo Geográfico do Território do Acre*, 2004 [1955], p. 142.

83 Teixeira Guerra, *Estudo Geográfico do Território do Acre*, 2004 [1955], p. 143.

e as pequenas fábricas. Seringueiros, castanheiros, comandantes de navios, marinheiros e todas as outras pessoas que, periodicamente, passam por Rio Branco, vivem no bairro de Empresa (...). Penápolis, sendo o bairro da sede do governo, tem melhores possibilidades de apresentação. Tem belas praças, ruas calçadas e um Palácio. Tem uma estrada real que atravessa o Telégrafo, tem coretos e bandas marciais. As pessoas importantes do Acre moram no bairro de Penápolis e esta não deixa de ser uma nobre zona residencial cercada de autoridade, prestígio e respeito. Isto serve de pretexto às réplicas do outro lado, o que dá um caráter típico a Rio Branco, cuja população atual é estimada em seis mil habitantes. Rio Branco fica entre duas curvas do rio Acre denominadas, na parte de cima, Volta da Empresa e, na de baixo, Igarapé da Judia.⁸⁴

O autor dessa “descrição”, no início do século XX, viveu no Alto Juruá acreano e teve ativa participação nos embates travados pelo “Movimento Autonomista” dos patrões seringalistas, empenhados na “elevação” do Território Federal em Estado autônomo da federação brasileira. Leitor atento de Euclides da Cunha e outros autores, estudos e relatórios sobre as Amazônias, Craveiro Costa produziu uma das primeiras análises histórico-sociológicas sobre os “acontecimentos que compõem o processo de formação do Acre, como capítulo da gesta heróica da elaboração do Brasil”, nas ufanistas palavras de Arthur Cezar Ferreira Reis que o definiu como um “analista de fatos sociais” com “admirável vocação de historiador”.⁸⁵

Abguar Bastos leu e produziu notas sobre a obra de Craveiro Costa, que viveu a experiência da “construção da ordem” no Alto Juruá e experimentou suas lutas econômicas e políticas ou suas tensões sociais atuando nos grêmios e associações corporativas, jornais e instituições locais sem romper os laços com os grandes seringalistas e proprietários da região: suas lutas pela liberdade, sua desconfiança e seus confrontos contra a velha ordem republicana e sua política para a Amazônia acreana tinham a ver com isso. Suas leituras dos relatórios de presidentes da Província do Amazonas e dos ensaios e relatórios de variados autores nacionais – Tavares Bastos e Euclides da Cunha, entre eles – e viajantes europeus lhe permitiram não apenas compor o significativo acervo das fontes documentais que manuseava com disciplinada paciência e esmero, mas um amplo conjunto de enunciados amazonialistas, subjetivando formas de ver e julgar as localidades, as pessoas e certa Amazônia, contribuindo sobremaneira na reinvenção dos signos da barbárie, do deserto e do vazio de civilização.

Craveiro Costa seguiu mimético as linhas e letras de inúmeros escribas e suas narrativas, suas palavras e cartografias fundadoras de espaços e tempos, marco inaugural da história ou origens da “civilização na selva”. Com isso catalogou e ordenou os “acontecimentos históricos”, datando, escrutinando, selecionando ao sabor de suas paixões e da técnica que utilizava para compor a narrativa de uma “conquista” territorial nos “confins amazônicos”. Em sua narrativa – de valor literário e histórico –, na primeira metade do século XIX, os exploradores e aventureiros singraram rios e indicaram sua navegabilidade, “descobrimo” e nomeando possessões e riquezas exploráveis; na segunda metade, o Ceará seria “flagelado por horrorosa seca” e uma “onda povoadora”, composta de seres famélicos e fantasmagóricos aportariam em Manaus e Belém para daí se dirigir às “bacias do Juruá e Purus, rios mais facilmente navegáveis, servidos por vapores” que transportavam mercadorias, animais e seres humanos “combalidos pela fome”, mergulhados numa “longa e torturante jornada da qual muitos nunca mais voltavam a rever as serras natais, mortos nos barrancos, ao abandono da mais elementar assistência, pelas endemias reinantes e peculiares às regiões desertas e úmidas”. Na narrativa de Costa, tais “levas de desesperados”, formadas por “homens ousados e inteligentes na sua rudeza de sertanejos, que souberam reviver o período colonial da conquista dos sertões bravios” e, em meio à “selva” e aos “selvagens”, esses “paroaras” – cearen-

84 Craveiro Costa, *A conquista do deserto ocidental*, 1973, p. 177.

85 Ferreira Reis, *Prefácio*, 1973, pp. IX-X.

ses, piauienses, maranhenses, northeriograndenses, paraibanos, alagoanos, pernambucanos – “lançaram a Amazônia à civilização”.⁸⁶

A conquista do deserto ocidental exerceu significativo impacto na abordagem de Abguar Bastos sobre a Amazônia acreana. Em “Introdução” à edição de 1940, pela Companhia Editora Nacional, parte da coleção *Brasiliana*, ele afirma que Craveiro Costa oferece “importantes subsídios para a compreensão da “formação social das populações do Acre”, em territórios de “florestas que eram cordas, piques, torres, muralhas. Rios torrenciais. Lamas devoradoras e pestilentas. E por cima, pairando, exércitos de mosquitos acutilando e derrubando com seus arpões venenosos”.⁸⁷ A terra era um deserto infernal, afirma Bastos, mas capaz de “polir” seu “domador” como parte do mesmo processo em que seria por ele civilizada. Essa visão reaparece com carga dramática na Rio Branco de *Certos caminhos do mundo*. Na narrativa ficcional e na “análise sociológica” de Bastos, o Acre foi projetado como um “prolongamento da Amazônia”, destinado a receber milhares de seres descarnados, habitantes dos restos de uma sociedade decadente do litoral do Brasil, viventes “entre a boiada e a bagaceira”, nas “lonjuras nordestinas”.⁸⁸ Seres esses que, de acordo com a escrita da “conquista dos sertões acreanos” seriam transformados, “humanizados” na luta “titânica” para “vencer e domar o deserto”, formando a “sociedade acreana”.⁸⁹

Apesar das notas laudatórias de Abguar Bastos, o nome de Craveiro Costa não ganhou notoriedade ou amplo reconhecimento público. Porém, Leandro Tocantins, que também foi influenciando por seus escritos e legado historiográfico, se tornou figura chave na escrita não de uma “história do Acre”, como fez questão de ressaltar, mas de sua “formação histórica” ou de suas “origens”, daquilo que deveria ser repetido como “marco zero da evolução civilizatória” do inominado mundo das “profundezas” amazônicas: “os verdes horizontes de ninguém” onde seria erguido um “reino de borracha”.

Concluído no ano de 1960, um dos mais importantes livros de Tocantins, *Formação histórica do Acre*, concorre para a urdidura do empreendimento de “alargamento das fronteiras” do país, mesmo que a pátria fosse apenas uma contrasenha para justificar o extermínio de milhares de sujeitos sociais, de diferentes povos indígenas que foram tratados como coisas passíveis de serem dominadas, eliminadas, retiradas do caminho. A mesma justificativa se aplica aos “heróis anônimos” do “povoamento” do Acre, mortos aos milhares no erigir “de uma entidade nova na fisionomia geográfico-jurídica do Brasil”.⁹⁰ Sigo com a pena do autor:

os machados pioneiros abriram claros na floresta e neles se erguiam barracas e barracões à beira dos rios, ou no isolamento da mata, onde os homens se internavam para extrair o leite da seringa (...). O Acre, de fronteira vazia passou a ser uma frente pioneira. A natureza, apesar de generosa nas árvores-de-leite, era bárbara, hostil à vida humana, ajustando-se à sentença de Euclides da Cunha da intrusão e impertinência do homem na Amazônia. Vencendo os obstáculos do meio, o nordestino, principalmente o cearense, fez alterar o destino daquelas solidões. As realidades sociais que ele criou marcaram na geografia do sudoeste amazônico a nova fronteira do país (...). Os nomes dos precursores dessa jornada migratória pereceram muitos nos tumultos por eles mesmos provocados, desmemorizaram-se pelo tempo, restando alguns que, por sua estrela propiciatória, construíram um patrimônio digno de lembrança. O Coronel Alexandre Oliveira Lima, cognominado popularmente o Barão da Boca do Acre, o Coronel Caetano Monteiro da Silva, fundador dos seringais Silêncio e Desterro, no Alto Purus, em 1880, o Coronel Hermínio Rodrigues Pessoa. Desbravador do Iaco, Neutel Maia, que se fixou em Empresa, hoje

86 Craveiro Costa, *A conquista do deserto ocidental*, 1973, p. 24.

87 Abguar Bastos, *Introdução*, 2005 [1940], p. 27.

88 Abguar Bastos, *Introdução*, 2005 [1940], p. 35.

89 Ver Craveiro Costa, *A conquista do deserto ocidental*, 1973; Abguar Bastos, *Introdução*, 2005; Leandro Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001.

90 Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, p. 33.

cidade de Rio Branco, Raimundo Vieira Lima, o popular Raimundo Sargento, chegando ao Acre em 1886, seis anos depois fazia prosperar o seringal Iracema, um dos mais ricos em leite, do rio.⁹¹

Leandro Tocantins tece significativas palavras de exaltação ao “desbravamento” e aos “desbravadores do Acre”. Ele próprio filho de um proprietário de seringais na região do Juruá acreano e de casa aviadora na cidade de Belém do Pará, a Barbosa & Tocantins que, com seus navios (gaiolas), alguns deles encomendados diretamente a estaleiros da cidade inglesa de Glasgow,⁹² eram responsáveis pelo transporte das mercadorias e produção do látex no vai-e-vem do rígido e hierarquizado “reino da borracha”, no Purus do auge da produção gumífera. Sua escrita e seus pontos de vista ou juízos de valor, ao longo dos mais de setenta capítulos de *Formação histórica do Acre*, expressam seu lugar de fala e colocam em evidência o quanto ele estava distante daquilo que, insistentemente, afirma estar comprometido em mostrar: a “verdade dos fatos”, uma narrativa estruturada em suposta neutralidade, ou seja, uma narrativa baseada naquilo que em Edward Said aparece como uma impossibilidade: o “privilegio epistemológico de julgar, avaliar e interpretar livre dos interesses, das emoções e dos compromissos das relações em andamento”.⁹³

Partindo de outro prisma, na Introdução à sua obra, Leandro Tocantins parece não desconhecer o caráter impossível da neutralidade e faz questão de justificar que a escrita da história “depende do ângulo em que o historiógrafo aprecia os fatos”.⁹⁴ Mais que isso, ao transcrever as palavras de Arnold Toynbee e sua “regra aristotélica”, sinaliza que a produção de uma narrativa histórica implica em “trabalho de inteligência”, cabendo ao escriba, primeiramente, “investigar os fenômenos e registrá-los. A segunda parte compreende a elucidação por meio do estudo comparativo dos fatos, e a terceira é a recriação dos fatos em forma de ficção”.⁹⁵

Os leitores de Tocantins, notadamente, os historiadores que o difundiram de muitas maneiras não deram muita atenção a essas palavras introdutórias do autor de uma das obras seminais da historiografia acerca da “conquista” da Amazônia acreana, “a cidade da tristeza, o abismo da eterna dor” para os bolivianos, “acostumados a respirar *el éter finísimo de las cordilleras*”.⁹⁶ Não obstante, ao final de sua introdução, antes de agradecer à plêiade de governantes, servidores de carreira e seringalistas do Acre e às instituições que lhe franquearam invejável acesso à vasta documentação no Brasil e Estados Unidos da América do Norte, aparentemente emocionado com as lembranças de sua infância em “bucólico seringal” na foz do rio Muru, esse mesmo autor adverte que não acrescentou “coisa alguma nesta vasta obra fora daquilo que os documentos expressivamente revelam à posteridade. A História dispensa o auxílio do panegírico, do supérfluo, de simpatias ou aversões. Ela pede, somente, o concurso da palavra justa e serena”.⁹⁷

Evidentemente, ele se refere à palavra escrita, documentada, o que justifica seu grotesco silêncio sobre as populações indígenas da Amazônia acreana em uma narrativa enaltecida da patriarcal e virilizada saga “povoadora” dos rios Purus e Juruá e seus caudatários, signo inicial da “triumfal conquista” dessa “região vazia e desértica” para a “pátria brasileira”. Sua influência se estendeu de modo entediante, fazendo reaparecer em inúmeras narrativas históricas e ficcionais uma série de intocáveis “acontecimentos” e nomes de “pioneiros” que não sucumbiram à “desmemorização”, constituindo o panteão da fabular “fundação” de cidades como Rio Branco, objeto criado pela narrativa que a inventou como parte de um empreendimento cuja origem foi grafada para as últimas décadas do século XIX, em um lugar nomeado, um lugar marcado pelo ato de fala e pelo registro escrito que lhe deu existência, que lhe inseriu

91 Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, pp. 184-185.

92 Ver Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, p. 200.

93 Said, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, 2003, p. 127.

94 Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, p. 43.

95 Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, p. 34.

96 Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, p. 47.

97 Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, p. 53.

na história. Nomes e atos inaugurais repetidos, proclamados, rememorados e homenageados, cristalizando a narrativa da originária fundação atribuída a um rude “amansador de desertos, feras e selvagens”, um certo Neutel Maia, em deslocamento pelos rios em busca do “eldorado amazônico” e suas “árvores da fortuna”.

A produção historiográfica destinada ao universo escolar e a estudiosos de um modo em geral replicou de maneira sistemática essa cristalização histórica. O próprio Leandro Tocantins, no ano de 1976,⁹⁸ retoma a questão da origem de Rio Branco, como resultado da “evolução” linear do Seringal Empresa, “fundado pelo cearense Neutel Maia, em 1882”, transformando-o numa cidade assentada em duas margens do rio Acre:

na margem direita, de topografia plana, localiza-se o antes denominado Bairro Beirute, em alusão ao grande número de comerciantes (ou descendentes) sírio-libaneses. Há uma grande concentração de casas comerciais, nessa margem, que é hoje o 2º Distrito da cidade. Na margem esquerda ergue-se o originariamente Bairro Penápolis, em memória do Presidente Afonso Pena, depois adquirindo a designação de 1º Distrito. Paisagem física de colinas suaves, é a parte oficial da cidade, a sede dos Três Poderes, concentrando a maioria das repartições governamentais, das instituições culturais. O quartel da Polícia Estadual, o Quartel das Forças do Exército Nacional...⁹⁹

Na narrativa de Tocantins, a caracterização da cidade de “duas faces” reaparece sem as adjetivações do “alto” e do “baixo”, consagradas por memorialistas e literatos, mas contida ou enquadrada na perspectiva sedentária que estrutura a lógica evolucionista da história oficial.

Cleusa Rancy segue a trilha de Tocantins e, em 1986, publica *Raízes do Acre (1870-1912)*,¹⁰⁰ narrando uma Rio Branco que resulta de um Decreto que transformou o “primitivo” local onde, na “margem esquerda do rio Acre, em 1882, Neutel Maia, após o desmatamento, organizou a sede de seu seringal, denominado ‘Empresa’”. Um insustentável evolucionismo, baseado na abstrata equação: seringal Empresa → vila Rio Branco → cidade de Empresa/Penápolis → cidade de Rio Branco → município de Rio Branco → capital do Acre, está no centro da armação norteadora da história narrada e difundida no passado e no presente. Tal lógica é baseada em um “método aditivo”, para lançar mão das reflexões de Benjamin em sua contundente crítica ao historicismo que, sem qualquer sustentação teórica, “oferece a massa dos fatos acumulados para preencher o tempo vazio e homogêneo”¹⁰¹ de sua história.

Um “pouco mais do mesmo” surge em Manoel Ferreira Lima, leitor de Euclides da Cunha, mas também de Arthur Cezar Ferreira Reis, Leandro Tocantins e Cleusa Rancy, com os quais compartilha uma visão de história cientificista. Na primeira metade da década de 1980, esse historiador publica *O Acre: seus aspectos físicos e geográficos, sócio-econômicos, históricos e seus problemas*, dedicando pouca atenção para o tema cidade. Sobre Rio Branco ele destaca que “o coronel Rafael da Cunha Matos, em cumprimento da alta missão recebida, aportou às barrancas do seringal Empresa, a 18 de agosto de 1904. Elevou a pequena povoação à categoria de vila a 22 de agosto e instalou aí a capital do seu Departamento, administrando até o ano seguinte”.¹⁰² Assim como Rancy, Lima faz questão de ressaltar que a cidade de Rio Branco não é fruto da natureza ou de possível “evolução natural”, mas de decisões jurídico-administrativas. A diferença está em que, para Rancy, a origem é o ano de 1904, momento em que, por ordem de Cunha Matos, o sítio

98 Provavelmente, a primeira tentativa de produção de material didático nas áreas de história e geografia, destinada aos “estudantes do 1º e 2º graus nos colégios acreanos”, publicada com o título *Estado do Acre*, integrando a Coleção Nosso Brasil, sob a direção de Arnaldo Niskier e edição de Antonio Carlos Cunha. Essa obra foi ampliada e reeditada em 1984, sob os auspícios da Assessoria de Comunicação Social e do Banco do Estado do Acre, em parceria com Philobliblion Livros de Artes LTDA, com o título *Estado do Acre: geografia, história e sociedade*.

99 Tocantins, *Estado do Acre*, 1984, p. 65.

100 Publicação que teve sua origem na dissertação de Mestrado da autora, defendida no ano de 1981, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

101 Benjamin, *Sobre o conceito da história*, 2013, p. 19.

102 Lima, *O Acre*, s/d [1980], p. 93.

de Volta da Empresa foi transformado em vila Rio Branco, enquanto para Lima é 1909, a partir de outro decreto, desta feita, assinado pelo prefeito e também coronel do exército, Gabino Besouro.¹⁰³

Interessante controvérsia sobre a “origem” de Rio Branco aparece nas páginas de duas edições de uma revista produzida pela Prefeitura Municipal de Rio Branco, no início da década de 1980. A primeira, datada de 28 de dezembro de 1982, teve como editor o jornalista Emanuel Cândido do Amaral e foi denominada de “edição comemorativa dos 100 anos de fundação do núcleo habitacional que deu origem à cidade de Rio Branco”; a segunda, datada de 28 de dezembro de 1986, com um significativo ajuste em relação à sua antecedente, teve o professor Jacó Cesar Piccoli à frente da organização editorial e foi denominada de “edição comemorativa da fundação do núcleo habitacional da cidade de Rio Branco”. Essas duas publicações evidenciam o aparecimento de diferentes maneiras de narrar, produzir ou inventar os “fatos históricos”, a partir de diferentes gestões de homens e partidos à frente da coisa pública.

Aparentemente, a controvérsia teve início com a publicação de monografia intitulada *Conheça o Acre e sua História*, cuja primeira edição remonta ao ano de 1962, de autoria de Mustafa Ribeiro de Almeida, publicada sob os auspícios do IBGE. No ano de 1982, a “Revista Rio Branco Centenária”, publica a parte dessa monografia que trata das “origens” da cidade, além de um artigo de seu autor, intitulado “Considerações sobre a data de fundação de Rio Branco”. Nesse artigo, Almeida enfatiza que sua “síntese da história do Acre” resulta em trabalho empreendido no sentido de “compilar os dados da História do Acre, com base na bibliografia disponível – Craveiro Costa, Napoleão Ribeiro, Genesco de Castro, Araújo Lima, Castelo Branco, Leandro Tocantins e outros – e mediante informações de pessoas ainda sobreviventes dos episódios que marcaram a epopéia acreana”.¹⁰⁴ Nos aspectos que me interessam neste momento, a questão central assumida pelo compilador foi explicitar como “registrou-se o dia 28 de dezembro” para marcar a origem da cidade. As palavras são de Mustafa Almeida, descendente do próprio errante “desbravador”, desiludido com a falta de documentos que lhe ajudassem a assinalar o natalício:

não tendo encontrado em nenhuma fonte consultada, a data exata, isto é, o dia da chegada de Neutel Maia, recorreremos como já o fizéramos outras vezes, ao Dr. Mário de Oliveira, o qual nos informou que sabia ao certo que Neutel Maia teria passado o dia de Natal no Bagaço e que na noite de 31 de dezembro passara aqui em terras da atual cidade de Rio Branco. Informou-nos o Dr. Mário de Oliveira, que três dias após o Natal, Neutel Maia, com sua caravana partira do Bagaço rio acima tendo parado num local que achou aprazível e segundo informações já disponíveis, era abundante de seringueiras. Neutel Maia teria mandado encorar a lancha “Apihy”. Desembarcou, examinou o local-ponto de melhor visão de um meandro do rio Acre – dele se agradou e exclamou: “é aqui que vou fundar a minha empresa”. Desde então esse lugar ficou conhecido como Empresa. Mas, em que dia ocorreu a chegada do Neutel Maia? Na realidade não conhecemos nada de concreto sobre essa data. No entanto, conforme já dissemos acima, queríamos uma data completa. Fizemos então a seguinte dedução: se Neutel partira do Bagaço três dias após o dia de Natal e como uma embarcação, na referida época do ano (mês de dezembro) gasta mais ou menos seis horas do Bagaço a Rio Branco, sua chegada teria ocorrido no dia 28. No original de nossa síntese, dizíamos que essa data – 28 de dezembro – estava sujeita a ratificações e pedíamos a colaboração de quem a soubesse exatamente.¹⁰⁵

No ano de 1986, Ferreira Lima brande sua pena e ironias contra o que classificou como “uma gracinha, produzida pelo crâneo do astuto economista e professor Mustafa Ribeiro de Almeida”, que, a partir de “cálculos matemáticos” feitos no ano de 1979, estabeleceu a data de 28 de dezembro de 1882 como o

103 Lima, O Acre, s/d [1980].

104 Almeida, Considerações sobre a data da fundação de Rio Branco, 1982, p. 10.

105 Almeida, Considerações sobre a data da fundação de Rio Branco, 1982, p. 11.

dia em que um dos patriarcas de sua família – Neutel Maia – fundou a cidade.¹⁰⁶ Historiador movido por verdadeira paixão pelo documento, Lima argumenta:

não se pode negar, que num dia “X” (não tenho uma documentação) do mês de dezembro de 1882, ou até janeiro do ano seguinte, o aventureiro nordestino Neutel Maia chegou com sua família em certo local da margem direita do Rio Acre, possivelmente desembarcou à sombra de uma GAMELEIRA que tornou-se histórica, e logo iniciou a construção de uma palhoça. Deu o nome do local de “Volta da Empresa”, por estar localizado no início de uma grande curvatura do Rio Acre. Aquele aventureiro rústico, analfabeto e sem compromissos políticos, não tivera a pretensão de fundar ali as bases de uma cidade, com o nome que não tinha ainda ligação nenhuma com ele nem a área que começa a explorar. Ali iniciou a exploração do primeiro seringal, pois era seu único objetivo. Mais tarde passou para as terras da margem oposta do rio, abrindo outra colocação com o nome de “Empresa”.¹⁰⁷

Em sua longa contestação Ferreira Lima enfatiza ser um erro atribuir a data da fundação de Rio Branco ao ano de 1882, a partir da “evolução” dos dois seringais de Neutel Maia, que, embora tendo tido uma “progressão satisfatória”, não era o centro de decisões na região e nem “grande núcleo populacional”, a exemplo de Puerto Alonzo (depois Porto Acre), que “foi a capital da República Independente de Galvez e do Estado Independente do Acre proclamado por José Plácido de Castro”. Argumenta ainda que, após a “Revolução Acreana”, Empresa ganhou certa notoriedade e importância porque “foi ocupado por um pelotão do Exército Brasileiro, enviado sob o comando do General Olímpio da Silveira, que achou o médio Acre estrategicamente importante para garantir e defender o litigioso” território disputado com a Bolívia. Ressalta ainda que, após a assinatura do Tratado de Petrópolis e a divisão da região em três departamentos (Alto Purus, Alto Juruá e Alto Acre), Volta da Empresa foi escolhida pelo coronel Rafael da Cunha Matos como o “melhor local para coordenar a administração do seu Departamento” e “instalou ali a sua Prefeitura, a 19 de agosto de 1904, passando a chamar o local, Vila, e não cidade de Rio Branco”, cuja “fundação” data do ano de 1909, por ato de Gabino Besouro, como “muitos acreanos aprenderam”.¹⁰⁸

É interessante observar que o foco de Ferreira Lima era não apenas a monografia de Mustafa Almeida, mas um decreto datado do ano de 1979, assinado por Fernando Inácio, então prefeito de Rio Branco, instituindo a data de 28 de dezembro como feriado municipal de aniversário da cidade, em substituição a uma resolução do ano de 1928, assinada por Alberto José Leão Martin, intendente municipal, que estabelecia o feriado de 13 de junho “em comemoração à data da fundação da cidade de Rio Branco”.¹⁰⁹

Me parece que aqui reside o ponto nodal da questão, ou seja, a controvérsia acerca da data de “fundação da cidade” não foi travada entre arautos de diferentes concepções epistemológicas, mas por sujeitos com pensamentos, palavras e ações no interior da mesma lógica histórica de causa e efeito, agarrando-se em documentos como se fossem veículos condutores de verdades ou reproduzindo narrativas supostamente capazes de expressar a “verdade dos fatos”. Uma disputa entre sujeitos para quem o passado se apresenta como algo inalterável, expressando profunda empatia com a lógica do “triunfo” e da “conquista” da terra (com suas seringueiras), ou seja, a lógica dos vencedores. Uma disputa pela memória e pelo poder que levou Ferreira Lima a exigir que o assunto fosse tratado por “historiadores profissionais” e não por “brincalhões” e “falsos historiadores”, em meio ao jogo de palavras e tensões da disputa, em que Mustafa Ribeiro parece ter levado a melhor a partir do momento em que a administração

106 Lima, Cidade de Rio Branco, 1986, p. 4.

107 Lima, Cidade de Rio Branco, 1986, p. 5.

108 Lima, Cidade de Rio Branco, 1986, pp. 4-5.

109 Lima, Cidade de Rio Branco, 1986, p. 6.

pública instituiu sua “dedução”, decretando “nova data de fundação da cidade” e inserindo-a na ordem do discurso.

Não tenho conhecimento se algum “historiador profissional” acorreu aos apelos de Manoel Ferreira Lima, mas, seu colega no Departamento de História da Universidade Federal do Acre, Carlos Alberto Alves de Souza, ao tratar do tema da “fundação da cidade de Rio Branco”, em livro didático cuja primeira edição data do ano de 2002, afirma que “por determinação da prefeitura, em 1979, a data de fundação da cidade de Rio Branco ficou em 28 de dezembro de 1882, por Neutel Maia”. Destaca ainda que “segundo o historiador Manoel Ferreira Lima, estudioso do assunto, não existe uma documentação comprovando que a fundação de Rio Branco tenha acontecido” em tal data.¹¹⁰

Para quem anuncia “nova abordagem”, impressiona que a narrativa histórica de Alves de Souza se assente em “tudo o que foi fundado, inaugurado”, em tudo o que evoluiu. “Sua história é a história do homem sedentário, o que funda cidades, sindicatos, congregações religiosas, colônias agrícolas, escolas, sindicatos”, é a história dos “pioneiros e desbravadores”, dos “primeiros bispos, prefeitos, governadores, entre outros. Sua obsessão pelos documentos – como elemento de comprovação do que diz – se evidencia em todos os capítulos” de *História do Acre: novos temas, nova abordagem*, um livro que, ao longo da primeira década deste século XXI, foi sendo “revisado, atualizado e ampliado”, com a pretensão de atender ao vasto público dos níveis de ensino Fundamental, Médio e Graduação em História. Presa à lógica linear da “tradição dos vencedores”, a escrita de Alves de Souza segue boiando nas espumas obscuras dos mesmos clichês e estereótipos que há séculos estruturam o discurso amazonalista, fazendo uso das “mesmas datas” e “acontecimentos”, com os mesmos protagonistas e figurantes, “mesclados com a inserção de ‘outros sujeitos’ que, anunciados como os ‘de baixo’ são projetados como desprovidos de vontades, sonhos, desejos ou opiniões, subjetivas como ‘vítimas’, ‘farrapos’, ‘flagelados’, ‘centelhas’, ‘heróis populares’, entre outros”.¹¹¹

Com relação à cidade de Rio Branco, apesar de anunciar concordância com a superficial crítica de Ferreira Lima, sua narrativa se alimenta da compilação não problematizada contida na monografia de Mustafa Almeida, embora sem os devidos créditos. De acordo com Alves de Souza, essa cidade

tem origens quando da chegada, na região do Acre, do seringalista Neutel Maia, em fins de 1882, juntamente com sua família e trabalhadores que trazia para a produção de borracha, onde fundou seu primeiro seringal à margem direita do rio Acre (onde hoje está localizada a árvore da gameleira), iniciando ali as construções de barracões e barracas, dando o nome de Seringal Volta da Empresa (onde hoje está localizado o chamado Segundo Distrito), por estar assentado onde o rio faz a curva. Em seguida, abriu outro seringal na margem esquerda do rio Acre, onde hoje está instalado o Palácio do Governo do Acre, com o nome de Seringal Empresa.¹¹²

Daí em diante, desafiando seu rosário servil à ideia de progresso e evolução na história, o texto de Alves de Souza é não apenas repetitivo, mas “insípido, incolor, inodor”, para lançar mão das palavras de Albuquerque Júnior em sua crítica ao estilo de parte significativa da historiografia brasileira. O que o autor de *História do Acre* apresenta aos milhares de estudantes que experimentam o dissabor de ler seu livro, adotado em muitas escolas acreanas, é o velho catálogo da história oficial ao longo de vinte capítulos em que surgem “citações e mais citações, recortes e mais recortes, em uma espécie de mosaico de trechos de livros, fotografias, artigos ou notícias de jornais, depoimentos de pessoas, documentos de instituições públicas e privadas, sindicatos, igrejas, parlamento”,¹¹³ entre outros, que parecem ter surgido do nada, posto que as fontes bibliográficas e documentais utilizadas, raramente são citadas e seu autor surge como

110 Souza, *História do Acre*, 2009, pp. 191-192.

111 Albuquerque, *História e historiografia do Acre*, 2015, pp. 14-15.

112 Souza, *História do Acre*, 2009, p. 190.

113 Albuquerque, *História e historiografia do Acre*, 2015, p. 16.

uma espécie de narrador que tudo viu, ouviu e viveu, descrevendo os “fatos” e “acontecimentos” que inventa e reinventa em mais de duzentas páginas, “ilustrando-os”, “exemplificando-os” ou “ancorando suas breves e muitas vezes simplórias afirmações ou indagações” fazendo uso das fontes de pesquisa como se elas fossem capazes de testemunhar e expressar verdades e acontecimentos em si, essa “ilusão objetivista” contra a qual nos advertiram Raymond Williams, Michel de Certeau, Walter Benjamin, Michel Foucault, Edward Said, E. P. Thompson, Durval Muniz de Albuquerque Júnior e tantos outros.

Nesse sentido, o que Alves de Souza coloca aos olhos e mentes de seus jovens leitores é um simulacro da história oficial para a qual o passado é intocável e chega ao presente em obras que, apesar de produzidas ao sabor, saber e compromissos políticos/econômicos/sociais de seus autores, são vendidas como “a verdade histórica”. Em síntese, a narrativa de Alves de Souza e seus “livros didáticos” em nada se diferenciam do historicismo que governa a narrativa das classes dominantes, os “coronéis de barranco” e seus herdeiros. Esse tipo de narrativa engana porque difunde a crença dogmatizante em sua ficcional temporalidade linear¹¹⁴ ou, nas palavras de Benjamin, sua crença na “imagem eterna do passado”. Crença essa que toma a categoria tempo como um “todo homogêneo”, um dado naturalizado e vazio ou preenchido com “fatos” que se acumulam sucessivamente.¹¹⁵

Outro autor fiel à historiografia oficial e amazonialista sobre a cidade de Rio Branco e a Amazônia acreana como um todo é Marcos Vinicius Neves, que, desde meados da década de 1990, foi içado à condição de uma espécie um tanto burlesca de “contador oficial da história do Acre”. No caso específico da capital acreana, a mais sistemática “produção” desse “historiador da florestania” pode ser encontrada no *Álbum a Rio Branco que vivemos: registro histórico dos 100 anos de prefeitura*, publicado no ano de 2013, com sua assinatura na condição de responsável pela organização e elaboração dos textos daquilo que classifica como “três livros”, pois, em sua apresentação à obra, Neves afirma que esta se constitui, simultaneamente, de “um álbum de fotografias, um livro sobre os cem anos da prefeitura municipal de Rio Branco e um livro sobre as pessoas e personagens que construíram essa cidade às margens do rio Acre”. Essa imodesta publicação, nas palavras de seu “criador” contém não apenas uma rica sequência de significativas imagens fotográficas, quase todas, desprezadas na condição de mera ilustração às narrativas escritas com foco central na “sequência dos prefeitos nomeados ou eleitos nestes cem anos e uma linha do tempo repleta de notícias e casos narrados ou inventados nos jornais, livros ou ruas da cidade em tempos diversos”.¹¹⁶

Compilador de “causos e invenções” que, na ilusão de “trazer o passado”, Marcos Neves reinventa, torce e retorce como se fosse a narrativa de todos, ao sabor de seus propósitos e a serviço de seus mecenas e suseranos. Envolto nesse empreendimento e imerso em histriônico ufanismo, esse historiador fala das “paisagens de nossa memória enquanto povo”, que, mimeticamente, conceitua como um “ser coletivo que é cada um e, ao mesmo tempo, todos nós”. Essa é uma questão que me chamou a atenção, logo de início, pois, se em seu texto introdutório, o autor usa e abusa de palavrório de efeito sobre a história de toda uma coletividade indistinta, essa suposta indistinção deixa em evidência os sentidos nada inocentes de seu “povo” e seu “nós”, feliz herdeiro de um passado petrificado em uma longa lista de governantes que integram sua hermeticamente fechada linha do tempo.

Tal linha do tempo vai de Neutel Maia, o “desbravador”, a Marcos Alexandre, o então prefeito da “colorida” e “revitalizada” Rio Branco e “chefe” da instituição pública que financia os “três livros” que, nas palavras de Neves, servem para “nos olharmos no espelho da cidade e contar a história do único lugar do mundo em que podemos ser verdadeiramente felizes”.¹¹⁷ Embora pareça deboche com a grande maioria da população que experimenta na própria pele uma ampla série de agruras no dia-a-dia dessa

114 Certeau, *A escrita da história*, 1982.

115 Benjamin, *Sobre o conceito da história*, 2013.

116 Neves, *Álbum a Rio Branco que vivemos*, 2013, p. 14.

117 Neves, *Álbum a Rio Branco que vivemos*, 2013, p. 15.

cidade, o autor leva suas palavras a sério não apenas porque implicam na manutenção de seu “ganha pão” e privilégios, mas porque é necessário continuar fazendo uso de estratégias discursivas para produzir seu objeto – o próprio título do álbum da “Rio Branco que vivemos” é indicador disso –, inserindo-o como algo “natural”, “normal” na ordem do discurso. Evidentemente, não posso deixar de indagar: “nós” quem? Qual povo? Que entidade abstrata é essa? Talvez aquele tipo de “povo” que os governantes e seus vassallos tanto gostam e que, na arguta percepção de Stuart Hall, pode ser classificado como “o que precisa ser mais disciplinado, melhor governado, mais efetivamente policiado, cuja forma de vida precisa ser protegida das ‘culturas estrangeiras’, e daí por diante”.¹¹⁸

A narração da “fundação da Volta da Empresa” no âmbito do contexto que Neves situa como sendo do “Primeiro Ciclo da Borracha, a partir de 1870” ou de “ocupação dos rios amazônicos”, substancialmente, é a mesma das narrativas de Tocantins, Rancy, Mustafa Almeida, Ferreira Lima e Alves de Souza, que tomam o passado como uma essência ou, lançando mão de reflexões caras a Margareth Rago, “como dados naturais, bem articulados entre si, obedientes às leis históricas e esperando para serem revelados pelo historiador bem munido”.¹¹⁹

Positivista, aparentemente em crise existencial, Neves adota ciclos, etapas e outras consagradas compartimentações de períodos históricos que, mesmo tomando o passado como imexível, vão sendo adequadas para parecerem novas em procedimentos focados na estética do “épico” ao passo que a ética vai sendo empurrada para as sombras, apostando na ignorância de seus leitores. Não por acaso, adota as “fases de evolução da cidade” propostas por Teixeira Guerra nos anos 1950, ajustando algumas datas e justapondo outras na construção de uma narrativa que leva em consideração o tempo presente das primeiras décadas do século XXI, bem diferente daquele tempo presente da primeira metade do século XX, que surge nas formulações histórico-geográficas de Guerra.

Na lógica histórica cíclica e evolutiva de Neves, organizador do *Álbum a Rio Branco que vivemos*, a compartimentação temporal segue um percurso que vai do nada ao “único lugar do mundo” que considera possível “ser verdadeiramente” feliz: “De seringal a cidade – 1882/1912; A formação do município – 1913/1945; A expansão da cidade – 1946/1970; Tempos difíceis – 1971/1998; Novos tempos – 1999/2013”.¹²⁰ Assim como a própria composição visual do álbum, essa espacialização e definição dos tempos da cidade foi pensada para simular o real, sendo que aquilo que o autor define como “novos tempos” coincide com o momento em que o projeto de governo político ao qual se vincula estava em curso no Acre. Para ele, esse foi o momento em que a cidade “recebeu uma série de ações de reestruturação em sua malha urbana e de revitalização de seu patrimônio histórico e paisagístico” e “experimentou transformações profundas que a tornaram uma das mais belas” do país.¹²¹ O partido com suas cores e símbolos amplamente difundidos por eficiente equipe de propagandistas, falava mais alto e a história do “Acre de antigamente” ia sendo ressignificada como a história do “Acre do presente”, seguindo a “saga da conquista” e do “épico” da tradição dos opressores e do “orgulho de ser acreano”.

Sigo com a narrativa do “feliz” entusiasta da história oficial de uma cidade que, nas palavras do ex-prefeito – ex-governador e ex-senador – Jorge Viana, nasceu “seringal Volta da Empresa, depois Villa Rio Branco, Penápolis e, juntando o 1º com o 2º Distrito, definitivamente, Rio Branco”.¹²² Sem dar nenhuma referência às fontes que consultou, Marcos Vinicius Neves aparece como um narrador ubíquo, algo de empalidecer o autor de *História do Acre: novos temas, nova abordagem*, saindo do pastiche das narrativas de profissionais e curiosos diversos para aventurar-se como cronista da fantasmagoria e do simulacro:

118 Hall, Notas sobre a desconstrução do “popular”, 2003, p. 263.

119 Rago, O efeito-Foucault na historiografia brasileira, 1995, p. 73.

120 Neves, *Álbum a Rio Branco que vivemos*, 2013 [sumário].

121 Neves, *Álbum a Rio Branco que vivemos*, 2013, p. 139.

122 Viana, *Uma cidade da Amazônia*, 2013, p. 11.

Conta-se que o cearense Neutel Maia veio para o Acre embarcado no vapor Apihy com mais duas famílias, os Leite e os Girão. No final de dezembro de 1882, o vapor ancorou no local do seringal Bagaço, onde desembarcou a família de Barbosa Leite. Depois do natal, prosseguindo viagem rio acima, Neutel Maia escolheu uma curva do rio, ao final de um longo estirão que era ótimo porto para embarcações, onde havia uma frondosa gameleira, para abrir seu seringal que denominou Volta da Empreza. Segundo algumas informações isso aconteceu no dia 28 de dezembro de 1882. O vapor Apihy seguiu viagem para deixar Damasceno Girão na confluência do rio Xapuri com o rio Acre. Começava assim, com a abertura destes três seringais, o povoamento do médio e do alto rio Acre. Logo, Neutel Maia percebeu que podia lucrar mais com o comércio do que com o funcionamento do seringal Volta da Empreza, que tinha muitas terras alagadiças. Por isso, já em 1884, abriu a Casa N. Maia & Cia e – além de aviar pequenos seringais e negociar com gado que era trazido da Bolívia – começou a vender terrenos para o estabelecimento de outros comerciantes. Assim, aos poucos, o que era pra ser um seringal transformou-se em povoado. O alinhamento de casas comerciais de diferentes proprietários deu origem a um logradouro público e se constituiu na primeira rua do povoado Volta da Empreza. Uma rua formada na margem direita do rio – a partir da histórica Gameleira seguindo o traçado do estirão – que se tornou um dos portos economicamente mais movimentados e importantes de todo vale do rio Acre.¹²³

Movimentando-se no interior de pretensiosa crença em sua capacidade de narrar inalteráveis eventos do passado, Vinicius das Neves segue tecendo seu objeto, lançando sua imaginação para “descrever” espaços, produzir a geografia que deve sustentar a história do lugar que reinventa, repetindo bordões, torcendo palavras, (re)nomeando coisas desde o presente de uma Rio Branco em que, “verdadeiramente”, se sente feliz. Sua linha do tempo é a mesma de tantos e tantos outros: em agosto de 1904, o coronel Cunha Mattos escolhe o povoado de Volta da Empreza para instalar a sede provisória do Departamento do Alto Acre; em 7 de setembro do mesmo ano, esse mesmo militar “promove a ascensão” do povoado à Villa Rio Branco; em 13 de junho de 1909, o coronel Gabino Besouro funda a cidade de Penápolis; em 3 de outubro de 1912, o prefeito Deocleciano Coelho de Souza decreta a junção dos dois lados da cidade e, definitivamente, estabelece Rio Branco como capital do Acre. Nesse mesmo ano, por decreto federal, são criados os primeiros municípios e, em 1913, o coronel João de Oliveira Rola é empossado como o “primeiro Intendente Municipal”, dando início à vida da prefeitura de Rio Branco.¹²⁴

A sucessão que segue, ao longo das páginas do *Álbum a Rio Branco que vivemos*, narra – em preto e branco e a cores – a “evolução” do “seringal à cidade dos novos tempos”. “Evolução” marcada por uma linearidade sem rasuras, sem disputas e, à exceção de uma ou outra passagem do período classificado pelo autor como “tempos difíceis”, sem violências, sem sofrimentos, sem dores, sem exploração, sem sangue, sem levantes populares, sem fome, sem doenças, sem mortes. O que conta para Neves é a sequência de intendentes e prefeitos e seus “feitos em mandatos pela cidade”, seus esforços “modernizadores”, suas energias e presenças viris, cristãs, ocidentalizantes. Uma “linha do tempo” marcada pela lógica do “progresso”, “desenvolvimento” e “modernidade”, tão ao gosto desse historiador oficial, até culminar no tempo presente, o “novo tempo”, sintetizado nas palavras de Sebastião Viana, que encerra a narrativa do álbum, no momento em que a prefeitura de Rio Branco celebrava seus cem anos:

Nas curvas e barrancos de nosso rio é possível visualizar o heroísmo dos desbravadores que, no fim do século XIX, avançaram pelas florestas e regiões inóspitas em busca de conquistar um local especial para todos os brasileiros. Foram muitas as lutas e conquistas até aqui. Diversas foram as pessoas que dedicaram suas vidas para que a nossa capital

123 Neves, *Álbum a Rio Branco que vivemos*, 2013, pp. 20-21.

124 Ver Neves, *Álbum a Rio Branco que vivemos*, 2013; Souza, *História do Acre*, 2009; Lima, *Cidade de Rio Branco*, 1984; Lima, *O Acre*, s/d.; Almeida, *Considerações sobre a data da fundação de Rio Branco*, 1982.

alcançasse o patamar de uma das cidades mais bonitas e promissoras da Amazônia. O prefeito Marcus Alexandre está a altura de grandes gestores, assim como foram Jorge Viana e Raimundo Angelim, que tiveram gestões marcadas por ousadia e compromisso, assim como nosso herói Plácido de Castro, que foi autor do primeiro Plano Diretor do município. Vivemos um momento novo...¹²⁵

Esta “mensagem do governador” é emblemática do culto ao passado que faz parte do álbum – com os “três livros” – organizado por Neves. Nesse tipo de narrativa, mesmo quando recusados anacronismos saltam aos olhos, o passado necessita continuar sendo repetido, sacralizado para conferir sentido aos governantes do presente. Reside aí aquilo que Albuquerque Júnior definiu como “a tradição de pensar a formação da nação como formação territorial, se apoiando no modelo de narrativa épica de conquista do território como sendo o processo mesmo de formação da nação”.¹²⁶ Nessa direção e inspirado em Didi-Huberman que indica a probabilidade de não haver “história interessante senão na montagem, no jogo rítmico, na *contradança* das cronologias e dos anacronismos”,¹²⁷ é preciso pontuar que o problema das narrativas de Tião Viana, Raimundo Angelim, Marcus Alexandre e Jorge Viana, que se manifestam e estão presentes como espécies de “mandantes” no álbum do “feliz” Marcos Neves, não é o anacronismo, mas sua recusa ou seu não reconhecimento, pois, de modo esquizofrênico, lançam mão de um passado que sabem ter as cores, os sons, os sabores e dissabores, as preferências, casuísmos e todas as marcas do presente.

Na desenxabida narrativa do *Álbum a Rio Branco que vivemos*, esse presente, caracterizado por Neves com a fundação de um “novo tempo”, não por obra da natureza, é um presente em que, como ele próprio afirma, após “as profundas modificações urbanas realizadas pelos governadores Hugo Carneiro (1927-29) e Guiomard Santos (1946-50), coube ao governador Jorge Viana (1999-2006), promover uma verdadeira revolução urbanística na cidade”.¹²⁸ Essa estranha alquimia de tempos/espacos, sujeitos e práticas de intervenção “modernizadora” é a marca registrada do tipo de narrativa histórica levada a efeito por Neves, a serviço do projeto político daqueles que lhe franquearam generosos espacos e verbas públicas para a promoção dessa narrativa e, inapelavelmente, do seu porta-voz. Em suma, em seus serviços na condição de escriba ou historiador de certo projeto de governo, Marcos Neves se empenha não apenas em (re)ordenar e (re)significar os símbolos da história oficial e colocá-los a serviço de tal projeto, mas em erguer um panteão de “revolucionários” ou “defensores da causa do Acre” com a paradoxal presença de sujeitos de diferentes espacos/tempos e concepções de mundo: Luis Galvez (Estado independente do Acre), Plácido de Castro (revolução contra a Bolívia), Guiomard Santos (revolução modernizadora do Acre estado), Chico Mendes (revolução dos povos da floresta) e Jorge Viana (revolução dos novos tempos). No foco dessa ficção de Neves estava a promoção do governante “real” em governante “ideal”.

Em *Histórias acreanas no miolo de pote*, obra publicada em 2018, a partir de textos datados dos anos 2006-2012, com acréscimos, cortes e ajustes, Marcos Vinicius Neves, retoma sua cronologia da “história de Rio Branco”, reordenando os marcos centrais das divisões dos períodos de condensação dos “acontecimentos” e inserindo fases para preencher alguns dos “anos vazios”¹²⁹ nas “origens” da Rio Branco que brota da “conversa fiada”, como o próprio autor define sua “coletânea de causos, acontecimentos, personagens, paisagens, movimentos e sínteses que caracterizam, cada um à sua maneira, aspectos da história desse lugar tão original e extraordinário que é o Acre”.¹³⁰

125 Viana, Mensagem do governador, 2013, p. 166.

126 Albuquerque Júnior, Por uma história acre, 2014, p. 127.

127 Didi-Huberman, Diante do tempo, 2015, p. 42.

128 Neves, Álbum a Rio Branco que vivemos, 2013, p. 140.

129 Veyne, Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história, 1998.

130 Neves, Histórias acreanas no miolo de pote, 2018, pp. 7-8.

Parece-me não ser necessário muito esforço para perceber o quanto a periodização que Marcos Neves promove ao apresentar a sua história de Rio Branco, se movimenta não apenas ao sabor do público ao qual se destina, mas ao tipo de suporte e patrocínio que recebe para publicar suas “visões” de um passado que considera importante enaltecer. Notoriamente, os períodos que aparecem em *Histórias acreanas no miolo de pote* – datado de 2018 –, estrutural e substancialmente não se diferenciam daqueles que foram apresentados no *Album a Rio Branco que vivemos* – datado de 2013 –, porém, entre essas duas obras os marcos cronológicos e a nomeação dos períodos atendem a ritmos diferenciados na carga de propaganda ou interesses de difusão e ufanismo que lhes são peculiares, indicando as contradições de um autor que, sem apresentar nenhum tipo de explicação, altera suas gavetas temporais e as idealizadas tipificações que as caracterizam. Isto quer dizer que, mesmo quando sinaliza alguns “recuos” em suas pontificações factuais, agarrando-se às noções abstratas de tempo e espaço, ele deixa de reconhecer que a história é somente narrativa, e narrativa ajustável ao presente, aos interesses dos homens de distintos tempos presentes. A rigor, movido por uma “paixão acre”, Neves parece vivenciar dilemas insolúveis, pois adota os mesmos conceitos para definir diferentes coisas ou classificar “eventos do passado” que, em determinado trecho, aparecem como aquilo sobre o qual é possível “tagarelar de forma simples, despreziosa e tranquila sobre as coisas da vida, apenas pelo prazer de contar”¹³¹; e, em outro trecho, já aparecem na condição de “coletânea de causos, acontecimentos, personagens, paisagens, movimentos e sínteses que caracterizam, cada um à sua maneira, aspectos da história desse lugar tão original e extraordinário que é o Acre”.¹³²

O problema de Neves – e não exclusivamente seu – é que ele toma Rio Branco como um único e mesmo objeto – naturalizado – com distintas “fases” ou “períodos” de “evolução” (um seringal aberto em uma clareira às margens de um rio, um povoado, uma vila, uma cidade com duas faces ou bairros ou distritos separados por um rio, uma cidade que começa na beira do rio Acre e termina na “Avenida Ceará”, uma cidade que “explode” em centenas de novos bairros da noite para o dia, etc.) até desembocar nos “novos tempos” que, em seguida é alterado para tempo do “princípio do reordenamento urbano”.

Em sua lógica e perspectiva, o objeto “cidade de Rio Branco” é um dado natural que evolui sucessivamente e não o resultado de certas práticas discursivas que o tecem em distintos momentos e de distintas maneiras. Um objeto que se deseja “moderno”, outro signifiante que não tem nenhum referente no mundo real ou que não corresponde a nenhuma “coisa”, mas tão somente uma palavra que vai sendo repetida e acoplada a outras, a exemplo de cidade. Não por acaso Rio Branco é modernizada por Gabino Besouro no final da primeira década do século XX; a mesma modernidade reaparece no final dos anos 20 desse mesmo século, com Hugo Carneiro e na segunda metade dos anos 40, com Guiomard Santos. Nos anos 70, novamente a cidade é modernizada com Adauto Frota e, em fins da década de 90, com Jorge Viana. Modernidade cíclica, entremeadas de apagões ou retrocessos e estagnações que estranhamente não comprometem a retórica da evolução, do progresso e do desenvolvimento que caracterizam a narrativa da história oficial e mesmo as narrativas de certa historiografia crítica, embora não façam o menor sentido.

Para os objetivos aqui propostos, observo mais uma vez meu interesse em enfatizar que apesar de partirem de específicas trajetórias e diferentes lugares de fala, as abordagens de Mustafa Almeida, Ferreira Lima, Alves de Souza e, agora, Neves, mantêm-se feis à lógica evolutiva que norteia as obras de Craveiro Costa, Teixeira Guerra e Leandro Tocantins, que reverenciam em todos os sentidos. Ao contrário do que acreditaram ou acreditam esses autores, a questão central não é o que foi feito no passado, mas como ele chegou ao presente e de que maneira esse presente se tornou responsável por ele. A questão central é que a maioria das narrativas literárias e historiográficas não renunciou ao “elemento épico da história”,¹³³

131 Neves, *Histórias acreanas no miolo de pote*, 2018, p. 7.

132 Neves, *Histórias acreanas no miolo de pote*, 2018, p. 8.

133 Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2013, p. 128.

mas, ao contrário, tratou de edificá-lo em narrativas sensacionais e difundi-lo de múltiplas maneiras nos mais variados suportes.

Não posso deixar de assinalar, porém, que se parte significativa da produção literária se empenhou em preencher aquilo que foi narrado por Euclides da Cunha como “ausência do épico”, sem o compromisso de produzir qualquer tipo de problematização, o mesmo não se pode dizer da produção acadêmica e não-acadêmica de pesquisadores (geógrafos, antropólogos, sociólogos, filósofos, educadores, psicólogos, cientistas políticos), que mantiveram uma “atitude contemplativa” frente aos seus objetos de estudo, notadamente no que diz respeito à “formação histórica” ou às supostas “raízes” da Amazônia acreana. Desse modo, “enfeitiçados” pelo mito do progresso e da evolução na história, deixaram de promover o escrutínio da problematização em torno dos objetos, documentos/monumentos que lhes chegaram do passado, herdando-os na condição de intocável “herança coletiva”, produzida em uma espécie de “tempo vazio”, na assertiva de Walter Benjamin.

A lógica da evolução linear e do progresso na história da cidade também pode ser encontrada em três outros estudos, a saber: *A invenção da cidade: Rio Branco segundo o pensamento e a ação de Guiomard Santos (1946-50)*, de Maria José Bezerra; *Fábulas da modernidade no Acre: a utopia de Hugo Carneiro (1927-1930)*, de Sérgio Roberto Gomes de Souza; e *Aos trancos e barrancos: identidade, cultura e resistência seringueira na periferia de Rio Branco – AC (1970-1980)*, de Domingos José de Almeida Neto.¹³⁴ Esses estudos foram originalmente apresentados no formato de dissertação de mestrado em história junto à Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Universidade Federal do Acre (UFAC), entre os anos 2001 e 2002, com posterior publicação no formato de livros, possibilitando maior acesso às suas narrativas, que carregam distintos modos de olhar, ler ou analisar a cidade, bem como de nomeá-la a partir dos documentos ou outras fontes de pesquisa tomadas como capazes de expressar o real, de capturar do passado um acontecido. Duas outras obras que também tematizam a capital do Acre são *A conquista de Rio Branco: movimentos comunitários e direitos humanos na capital acreana de 1970 a 2000*, de Daniel da Silva Klein; e *A expansão da fronteira acreana*, de Saad Farias Franca, que, embora pautados pela mesma lógica da evolução histórica da cidade e pela ideia de que os documentos e relatos sejam capazes de “revelar o acontecimento”, trazem contribuições significativas para o debate sobre outras possibilidades de tecer narrativas de Rio Branco ou sobre Rio Branco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em minha abordagem, assinalo que as narrativas dos diferentes autores e autoras que inseri neste verbete, ao tomarem palavras como Amazônia acreana, cidade de Rio Branco, colonização, distância, isolamento, modernidade, evolução, desenvolvimento, entre outras, como a expressão de coisas naturais apenas atuaram no interior de um campo de forças que historiciza o passado e narrativiza sociedades e lugares negativados, que devem ser eternamente colonizados, desenvolvidos, evoluídos, conquistados, conectados a um mundo positivado.

Essa historicização do passado e narrativização de sociedades, como destacou Edward Said, estão presentes na história e na literatura – na geografia, na antropologia, na religião, na sociologia, na linguística, na política, na economia – operando formas de subjetivação e exercendo verdadeiro fascínio nos modos de geo-grafar a terra, de sonhar territórios e lugares, de produzir metáforas úteis aos processos de “acumulação e diferenciação do espaço social, espaço a ser usado para finalidades sociais” e, subjacente a isso, modos de “pensar em lugares distantes, colonizá-los, povoá-los”. E isso, insisto com Said, somente pode acontecer “na terra, em torno da terra ou por causa da terra”¹³⁵ e sua posse geográfica, sob as

134 Desses, o estudo de Sérgio Roberto Souza é o único que se distancia das noções de um passado romantizado ou idealizado aos moldes daquilo que é encontrado nas narrativas de Almeida, Lima, Alves de Souza, Neves, Bezerra e outros. É interessante destacar que, embora não consiga evitar a reprodução do mito da origem da cidade como “simples evolução” do seringal Empresa, sua abordagem de parte substancial das questões que se propôs analisar possibilita apreender o descontínuo na história de Rio Branco.

135 Said, *Cultura e imperialismo*, 1995, p. 118.

bênçãos de um Deus distante e a tutela político-econômica-administrativa de homens carnalizados na mundanidade da terra.

Não por acaso, a quase totalidade das narrativas que versam sobre a cidade de Rio Branco flutua num rio de ausências a denunciar suas incômodas presenças: o silêncio sobre as populações indígenas que habitavam as terras e florestas banhadas pelo Uwa'kürü e seus inúmeros afluentes. Silêncio de silenciamento que, quando muito, é quebrado por uma breve nota acerca da existência de um ou outro povo em um passado remoto. Espécie de autocondescendência, para, em seguida, seguir produzindo o enredo da ocupação e colonização de lugares e localidades que surgem como produtos de pura reificação, com nomes que parecem ter brotado da terra ou que estivessem ali desde o começo dos tempos.

As obras de literatura e de história que aqui foram apresentadas concorrem para a urdidura de um lugar e uma região sob o signo da fundação, colonização, ocupação, desenvolvimento, evolução, integração e modernidade ininterruptas. A repetição objetivista dos mesmos bordões e clichês parece empenhada em uma cruzada para exorcizar os fantasmas do vazio, desértico, primitivo e selvagem que foram atravessados pelo sacrifício e pelas armas e violências dos “amansadores de desertos”, simbólica e sintomaticamente, substituídos pelas “ideias, formas, imagens e representações”¹³⁶ dos escribas que, mesmo em crise de dupla consciência, mantêm empatia com os signos dessa conquista e com a “tradição dos vencedores”.

A cidade de Rio Branco, síntese de uma ficção que data sua origem no ano de 1882 e continua em evolução até um incerto presente, somente encontra sentido no mundo que lhe tem como sentido único e como ponto de chegada, um mundo de marcação identitária e de “vontade de duração”. Um “mundo-outro” de palavras que tecem o “mundo verdadeiro”, o mundo do conhecimento que substitui de maneira eficaz o mundo da experiência. Mundo caracterizado pelo postulado da verdade que, nas palavras de Foucault, se assenta em uma “articulação inevitavelmente perdida onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece, e a perde”.¹³⁷

Creio que nisso reside a obsessão pela repetição de certo sacrifício dos antepassados, os “desbravadores” que avançaram pelos “sertões vazios”. Um sacrifício que precisa ser lembrado como espécie de penitência para justificar os “desvios” e erros dos pioneiros, pois foram eles que, apesar de devassarem e destruírem vidas e culturas, adentraram a “terra que se fechava, inóspita e agressiva em suas distâncias e dimensões intemporais”, nas palavras de Florentina Esteves. Essa terra que a historiografia da tradição dos vencedores não cansa de enfatizar ter tragado milhares de vidas humanas, com suas “doenças, animais ferozes, hordas de mosquitos, o terrível calor tropical, índios, intempéries” e tudo o mais que se “aliava e conjurava contra o homem, apequenado diante da grandeza da floresta, porém engrandecido por sua coragem e esforço de sobrevivência, em simbiótica acromegalia com a natureza”.¹³⁸

Para concluir, devo deixar de lado as narrativas de Esteves que se reconhecia como produtora de enredos ficcionais, assim como os romancistas ou homens de letras literárias que aparecem neste texto, e focar minha atenção nos historiadores e outros “homens de ciência” que, acompanhando, ajustando ou alterando períodos utilizados por autores que os antecederam, enquadraram, sistematizaram, catalogaram, racionalizaram, organizaram o “passado” de Rio Branco ou da Amazônia acreana, desde seu mito de origem, com a pretensão de produzir um conhecimento verdadeiro. Procedimento esse do qual procuro manter distância, tendo por referência a análise foucaultiana que questiona tal tipo de história baseada em uma tradição eminentemente “teleológica ou racionalista”. Tradição essa que “tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural” e, para evitar mal entendidos circunstanciais, o que compreendo por acontecimento não tem nada a ver

136 Termos que tomo de empréstimo a Edward Said. Ver *Cultura e imperialismo*, 1995, p. 38.

137 Foucault, Nietzsche, a genealogia e a história, 1999, pp. 18-19.

138 Esteves, *Enredos da memória*, 1990, pp. 18-19.

com “uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada”.¹³⁹

Em uma visão panorâmica, a cidade tecida por Craveiro Costa, Teixeira Guerra, Leandro Tocantins, Mustafa Almeida, Manoel Lima, Carlos Alberto Souza, Maria José Bezerra, Marcos Vinicius Neves, Domingos Almeida Neto, Daniel Klein, Saad Franca e mesmo Sérgio Roberto Souza, se confunde com a trajetória de diversos governantes e suas relações com uns poucos que, de tempos em tempos, são chamados para legitimar certos projetos e ajudar a moldar a personalidade desse ou daquele prefeito ou governador. Trata-se de uma história da cidade que é história de certos governantes e seus governos. Uma história em que os governados e todo o resto cumprem o papel de cenários e figurantes.

O mais incrível é que mesmo de posse dos relatórios oficiais dos governantes esses pesquisadores continuaram agarrados à ideia de evolução e progresso na história da cidade. Isso se torna paradoxal porque, em tais relatos, os “homens de poder” sinalizaram constantes começos, o ponto zero de suas gestões territoriais: Cunha Matos disse que em Rio Branco e no Alto Acre não tinha nada a não ser moléstias; poucos anos depois, Plácido de Castro detonou todos os seus antecessores como ineficazes, violentos e corruptos; em seguida, Gabino Besouro afirmou que tudo estava por fazer. Passados mais vinte anos foi a vez de Hugo Carneiro afirmar que tudo estava por fazer e que era preciso começar do zero, esquecendo o passado e o atraso em uma localidade onde a própria sede do governo era “uma ruína apenas mal sustida, sob a ameaça de próximo desabamento”; mais duas décadas e Guiomard Santos retomaria o bordão para enfatizar que todos os problemas acreanos estavam por resolver.

Três décadas mais tarde foi a vez de Adauto Frota entrar em cena com sua vocação para colocar abaixo tudo o que tinha “cara de coisa velha” e construir a cidade sem a necessidade de gastar dinheiro público com urbanista ou outros especialistas. Em seguida, passadas mais três décadas, foi a vez de Jorge Viana fabular o resgate de um “Acre como antigamente”, valorizando ao mesmo tempo aquilo que classificou de “resgate das culturas dos povos da floresta” e do “patrimônio cultural da identidade acreana” ao lado da “modernização” de tudo. Esses “eternos começos” e o compulsivo uso dos mesmos jargões e palavras de efeito apontando o caminho do moderno e do novo moderno para preencher o “vazio” e tirar o lugar e a região de seu “atraso natural”, construindo, reformando, reinaugurando, rebatizando ou pavimentando ruas, estradas, pontes, prédios públicos, conjuntos habitacionais, calçadas, parques, escolas, mercados, casas de memória, palácios, fachadas de lojas comerciais, entre outros.

Não se pode esquecer que, em relatórios oficiais – ou em qualquer escrita – habita um reino de palavras, um reino de signos e, portanto, de discursos instituídos e instituidores, discursos políticos, discursos religiosos, discursos educacionais, discursos culturais, discursos ideológicos. Nesse reino a realidade não toma forma e permanece fora do alcance da linguagem. Nesse reino não se entrecruza “indefinidamente o visto e o lido, o visível e o enunciável”, as palavras e as coisas caminham separadas e o olho é “destinado a ver e somente a ver; o ouvido somente a ouvir”: a tarefa do discurso passa a ser “dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz”.¹⁴⁰

É curioso perceber que a leitura dos relatórios de governos, com suas narrativas de começos – de “novos tempos” – não foram suficientes para fazer com que a quase totalidade dos historiadores e outros autores elencados neste verbete saíssem de suas “zonas de conforto” ou, para apropriar-me de reflexões caras a Saïd, de seus modos costumeiros de dizer as coisas, geralmente, narcotizados pelos enquadramentos de seus campos disciplinares.¹⁴¹ Em minha perspectiva, a questão central é que esses historiadores, geógrafos, urbanistas e outros “cientistas sociais” não se deram conta que “origem”, “evolução”,

139 Foucault, Nietzsche, a genealogia e a história, 1999, p. 28.

140 Foucault, As palavras e as coisas, 2007, p. 59.

141 Saïd, Reflexões sobre o exílio, 2003.

“modernidade”, “desenvolvimento”, “cidade”, “região”, “revolução acreana”, etc, são fábulas originárias do mundo da linguagem, isto é, são palavras usadas para inventar objetos ou que foram adotadas como se expressassem objetos naturais, e, desse modo, foram por eles subjetivadas.¹⁴² Essas palavras precisavam ser despedaçadas para se libertarem de seus apelos óbvios, seus sentidos únicos, ao invés de serem incorporadas com naturalidade, como se fossem capazes de referenciar a natureza das coisas. Nessa direção, devo assinalar, com Veiga-Neto, que uma das marcantes contribuições da virada linguística para um modo possível de lidar com as palavras, é um convite para lembrar que “os sentidos não repousam nem nas coisas designadas, nem nas palavras que usamos para designá-las, mas flutuam em intrincadas, instáveis e amplas redes discursivas de significações” e “essas redes não apenas cercam as coisas e a elas atribuem sentidos, mas, também, são produzidas pelas comunidades falantes, ao mesmo tempo em que contribuem para instituir tais comunidades”. Aquilo que gira ou flutua em torno e no âmago de “tais redes se dá segundo um jogo no qual as regras de produção são contingentes – mas não caóticas – e envolvem relações de poder e de saber”.¹⁴³

Ao me exercitar em uma experiência de leitura e tradução que (com)partilha das reflexões e Veiga-Neto, e também de Veyne, Mosé, Larrosa, Albuquerque Júnior, que aceitaram as provocações de Nietzsche e de Foucault, penso que é necessário rasgar a capa de verdade que envolve narrativas de coisas modernas, evoluídas, desenvolvidas. É necessário produzir ironias sobre as palavras e as coisas, zombar das solenidades de fundação ou das celebrações aos marcos fundatórios, das coisas sérias que emanam de narrativas ou do que dizem relatórios oficiais e verdades históricas; rir das origens dos falsos objetos naturais e dos conhecimentos sobre eles; não levar a sério os conhecimentos puros e verdadeiros, os saberes metafísicos que governam corpos e subjetividades. É necessário desalienar os objetos históricos – do tipo cidade de Rio Branco, Acre, Amazônia, etc. – de suas pretensas continuidades ou destituí-los de seus altares sacralizados, pois “o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar”.¹⁴⁴

REFERÊNCIAS

- ABGUAR BASTOS, Damasceno. Certos caminhos do mundo (romance do Acre). Rio de Janeiro (DF): Hersen Editor, s/d [1936].
- ABGUAR BASTOS, Damasceno. Introdução, In: CRAVEIRO COSTA, João. A conquista do deserto ocidental: subsídios para a história do Território do Acre. [Coleção Documentos para a história do Acre], Brasília (DF): Senado Federal, 2005 [1940].
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A invenção do nordeste e outras artes. 4. ed., São Paulo: Cortez, 2009.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Por uma história acre: saberes e sabores da escrita historiográfica, In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; ANTONACCI, Maria Antonieta. Desde as Amazônias – volume 2. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2014, pp. 113-137.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. “História e historiografia do Acre: notas sobre os silêncios e a lógica do progresso”, In: REVISTA TROPOS – Comunicação, Sociedade e Cultura, v. 1, n. 4. Rio Branco (AC): Edufac, 2015, pp. 1-19.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Acre, In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues; SARRAF-PACHECO, Agenor (Orgs.). Uwa’kuru – dicionário analítico. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016, pp. 14-30.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Leituras de Stuart Hall em cenários amazônicos, In: Projeto História 56. São Paulo (SP): Educ, 2016, pp. 115-136.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Poéticas, éticas e estéticas de uma cidade entre o rio e a floresta, na Amazônia acreana. In: CAVALHEIRO, Juciane; ALBUQUERQUE, Gerson (Orgs.). Dialéticas amazônicas da literatura. Manaus (AM): Editora UEA, 2019, pp. 93-120.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; ISHII, Raquel Alves. A Amazônia acreana de Abguar Bastos, In: Muiraquitã – Revista de Letras e Humanidades, v.2, n.1, Rio Branco (AC): Edufac, 2013, pp. 116-136.

142 Veyne, Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história, 1998.

143 Veiga-Neto, Anotações sobre as relações entre teoria e prática, 2015, p. 119.

144 Foucault, Nietzsche, a genealogia e a história, 1999, p. 28.

- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues. Nas margens do Aquiry: leituras e traduções sobre a cidade de Rio Branco – Acre, In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues; NENEVÉ, Miguel; SAMPAIO, Sônia Maria Gomes (Orgs.). Literaturas e Amazônias: colonização e descolonização. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2015, pp. 255-284.
- ANDRADE, Edmara Alves de. As dobras do silêncio: uma leitura de um romance de Miguel Jeronymo Ferrante. Rio Branco (AC): PPGLI-UFAC, 2012 [Dissertação de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade].
- BASTOS, Abgvar. Certos caminhos do mundo (romance do Acre). Rio de Janeiro (DF): Hersen Editor, s/d [1936].
- BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, colecionador e historiador, In: BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Tradução de João Barreto, 2. ed., Belo Horizonte (MG): Autêntica Editora, 2013, pp. 123-164.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História, In: BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Tradução de João Barreto, 2. ed., Belo Horizonte (MG): Autêntica Editora, 2013, pp. 7-20.
- BEZERRA, Maria José. A invenção da cidade: Rio Branco segundo o pensamento e a ação de Guiomard Santos (1946-50). Rio Branco (AC): EAC Editor, 2018.
- CARNEIRO BRASIL, Garibaldi. Mozaicos da cidade nascente – Crônicas. 2. ed. (fac-símile), Rio Branco (AC): Gráfica e Editora Poronga, 1993 [1950].
- CASTELO BRANCO, José Moreira Brandão. Povoamento da acreania, In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: IHGB, v. 250, jan-mar de 1961, pp. 118-256.
- CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, 1982.
- CUNHA, Euclides da. Terra sem história, In: EUCLIDES DA CUNHA [Organização, introdução e notas de Leandro Tocantins]. Um paraíso perdido (ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia). Rio de Janeiro: José Olympio Editora/Fundação de Desenvolvimento de Recursos Humanos, da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Acre, 1986, pp. 25-38.
- DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio (Orgs.). **Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex, Belo Horizonte (MG): Editora da UFMG, 2015.
- ESTEVES, Florentina. Enredos da memória. Rio de Janeiro (RJ): Oficina do Livro, 1990.
- FERRANTE, Miguel Jeronymo. O silêncio. São Paulo (SP): Editora Ática, 1979.
- FERREIRA REIS, Arthur Cezar. Prefácio, In: CRAVEIRO COSTA, João. A conquista do deserto ocidental: subsídios para a história do Território do Acre. 2.ed. [Coleção Brasiliana, v.191], São Paulo (SP): Editora Nacional; Brasília (DF): INL, 1973, pp. IX-X.
- FIGUEIRÉDO, Lima. A capital do Acre, In: Revista da Semana: publicação de arte, litteratura e modas. Rio de Janeiro (DF), v. 21, 1936, p. 34.
- FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 6. ed., Rio de Janeiro: Forense, 2000.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail, 9.ed., São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história, In: FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Tradução de Roberto Machado, 14. ed., Rio de Janeiro (RJ): Edições Graal, 1999, pp. 15-37.
- FRANCA, Saad Farias. A expansão da fronteira acreana. Brasília (DF): Dupligráfica Editora, 2009.
- HALL, Stuart, Hall, Notas sobre a desconstrução do “popular”, In: HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine La Guardia Resende [et al], Belo Horizonte (MG)/Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003, pp. 248-263.
- KLEIN, Daniel da Silva A conquista de Rio Branco: movimentos comunitários e direitos humanos na capital acreana de 1970 a 2000. Belém (PA): Paka-Tatu, 2009.
- LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Orgs.). Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga, Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2001.
- LARROSA, Jorge. Linguagem e educação depois de Babel. Tradução de Cynthia Farina, Belo Horizonte (MG): Autêntica Editora, 2004.
- LIMA, Manoel Ferreira. Cidade de Rio Branco, In: Rio Branco 104 anos – Edição comemorativa da fundação do núcleo habitacional da cidade de Rio Branco. Rio Branco (AC): PMRB, 1986, pp. 3-7.
- LIMA, Manoel Ferreira. O Acre: seus aspectos físicos e geográficos, sócio-econômicos, históricos e seus problemas. 3. ed., Rio Branco (AC): s/d [1980].
- MEDEIROS, Océlio de. A represa (romance da Amazônia). Rio de Janeiro (RJ): Irmãos Pongetti Editores, 1942.

- MOSÉ, Viviane. A linguagem, nosso primeiro *outro-mundo*, In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César (Orgs.). As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira, 2011, pp. 227-241.
- NEVES, Marcos Vinicius (Org.). Álbum a Rio Branco que vivemos: registro histórico dos 100 anos de prefeitura. Rio Branco (AC): Prefeitura de Rio Branco/Governo do Estado do Acre/Senado Federal, 2013.
- NEVES, Marcos Vinicius. Histórias acreanas: no miolo de pote. Rio Branco (AC): Fundação Elias Mansour, 2018.
- PROENÇA, Ivan Cavalcanti. Memória dos enredos, In: ESTEVES, Florentina. Enredos da memória. Rio de Janeiro (RJ): Oficina do Livro, 1990, pp. 9-10.
- RAGO, Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira, In: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v.7, n.1-2, São Paulo (SP): FFLCH-USP, 1995, pp. 67-82.
- RANCY, Cleusa Maria Damo. Raízes do Acre (1870-1912). 2. ed., Rio Branco (AC): M. M. Paim, 1992.
- SAID, Edward W. Cultura e imperialismo. Tradução de Denise Bottman, São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1995.
- SAID, Edward W. Reflexões sobre o exílio e outros ensaios. Tradução de Pedro Maia Soares, São Paulo (SP): Companhia das Letras, 2003.
- SENA, Adalberto. Apresentação, In: MAIA, Mário. Rios e barrancos do Acre (romance). 2. ed., Brasília (DF): Centro Gráfico do Senado Federal, 1980.
- SILVA, Francisco Bento da. Acre, a Sibéria tropical: desterrados para regiões do Acre em 1904 e 1910. Manaus (AM): UEA Edições, 2013.
- SOUZA, Carlos Alberto Alves de. História do Acre. Rio Branco (AC): MM Paim, 1992.
- SOUZA, Carlos Alberto Alves de. História do Acre: novos temas, nova abordagem. 7ª edição. Rio Branco (AC): Editor Carlos Alberto Alves de Souza, 2009.
- SOUZA, João José Veras de. Seringalidade: o estado da colonialidade na Amazônia e os condenados da floresta. Manaus (AM): Valer Editora, 2017.
- SOUZA, Sérgio Roberto Gomes de. Fábulas da modernidade no Acre: a utopia de Hugo Carneiro (1927 a 1930). Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2018.
- TEIXEIRA GUERRA, Antônio. Estudo Geográfico do Território do Acre. Brasília (DF): Gráfica do Senado Federal, 2004 [1955].
- TOCANTINS, Leandro. Estado do Acre: geografia, história e sociedade. Rio de Janeiro (RJ): Philobiblion; Rio Branco (AC): Assessoria de Comunicação Social do Estado do Acre/Banco do Estado do Acre, 1984.
- TOCANTINS, Leandro. Formação histórica do Acre. 4. ed., Brasília: Senado Federal, 2001 [Coleção Brasil 500 anos].
- VEIGA-NETO, Alfredo. Anotações sobre as relações entre teoria e prática, In: Educação em Foco, v. 20, n. 1, Juiz de Fora (MG): EDUFJF, 2015, pp. 113-140.
- VEYNE, Paul. Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp, 4. ed., Brasília (DF): Editora da UNB, 1998.
- VIANA, Jorge. Uma cidade da Amazônia, In: NEVES, Marcos Vinicius (Org.). Álbum a Rio Branco que vivemos: registro histórico dos 100 anos de prefeitura. Rio Branco (AC): Prefeitura de Rio Branco/Governo do Estado do Acre/Senado Federal, 2013, pp. 10-11.
- VIANA, Tião. Mensagem do governador, In: NEVES, Marcos Vinicius (Org.). Álbum a Rio Branco que vivemos: registro histórico dos 100 anos de prefeitura. Rio Branco (AC): Prefeitura de Rio Branco/Governo do Estado do Acre/Senado Federal, 2013, pp. 166-167.
- VILELA, Eugénia. Corpos inabitáveis. Errância, Filosofia e memória, In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Orgs.). Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga, Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2001, pp. 233-253.
- ZANNINI, Iris Célia Cabanellas. Fragmentos da cultura acreana. São Luís: Corsup/Edufma, 1989.

GERSON RODRIGUES DE ALBUQUERQUE
Doutor em História Social (PUC-SP, 2001)
Professor da Universidade Federal do Acre
Centro de Educação, Letras e Artes.

TERRA DOS NÁUAS

A perífrase “Terra dos Náuas” é uma entre as várias que são utilizadas para se referir à cidade de Cruzeiro do Sul, no estado do Acre. Além dela, outras propostas de linguagem figurada são evocadas, tais como “a princesinha do Juruá”, “lugar onde o vento faz a curva”, “a capital do Vale do Juruá” e até “Veneza acreana”, como vem na capa da Revista do Cinquentenário de Cruzeiro do Sul, produzida por João Mariano da Silva. E por aí vai...¹

Contudo “Terra dos Náuas”, em especial, me chama a atenção por ser um enunciado bastante proferido em solenidades e datas comemorativas, ufanando um passado que enfatiza os donos de um lugar, mas que a história oficial renega ou relega a uma pouca ou nenhuma significância. Além do mais, “Náuas” estampa marca de produto, nome de eventos, de time de futebol, de teatro, como forma de “homenagear” um antepassado e criar a imagem de que tudo que está nessa “terra” é dos Náuas ou provém deles.

Analisando a expressão do ponto de vista gramatical, é possível dizer que ela é composta morfológicamente por um substantivo (terra) e uma locução adjetiva (dos Náuas). Quanto à palavra “terra”, encontramos, na língua portuguesa do Brasil, alguns conceitos dicionarizados. O Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis, no formato *on-line*, por exemplo, oferece dezenove possibilidades semânticas para esse vocábulo:

terra

ter·ra

sf

1 ASTR [com inicial maiúscula] Planeta do sistema solar, o terceiro em relação à proximidade do Sol e o quinto em diâmetro, habitado pelo ser humano.

2 Parte sólida da superfície terrestre: “Como se já tivessem resolvido no escaler o que deviam fazer logo que saltassem, o velho, mal se viu em terra, chamou por um carroceiro, deu a este a sua bagagem com o competente endereço [...]” (AA2).

3 Parte branda do solo própria para o cultivo: Ele tem um pedaço de terra onde planta milho e mandioca.

4 Extensão considerável de terreno; planície.

5 Parte seca do solo, reduzida a pó: Sua rua não tinha calçamento, por isso, nos dias muito secos, chegava em casa cheia de terra.

6 Vasta extensão de terreno sem qualquer edificação: Esta cidade ainda tem muita terra.

7 FIG Conjunto de habitantes de certa região: Nossa terra preza muito os festejos tradicionais.

8 País em que se nasceu e/ou em que se vive: Nasci muito longe daqui, mas esta é a minha terra.

¹ A análise do verbete “Terra dos Náuas” está assentada nas reflexões que fiz em minha dissertação de Mestrado, intitulada “Gêneros textuais e cotidiano: desvelando a Cruzeiro do Sul-Acre das páginas de “O Juruá” (de 1953 a 1962), sob a orientação da Professora Doutora Vera Lúcia de Magalhães Bambirra, especialmente, no capítulo “Contextualizando a pesquisa”, na seção “Cruzeiro do Sul: a terra dos Náuas?”. Trago como aporte de informações sobre a historicidade do lugar, além de Castelo Branco (1950) e Craveiro Costa (1998), a Revista do Cinquentenário de Cruzeiro do Sul, produzida por João Mariano da Silva (1954) e o Álbum “A Cidade de Cruzeiro do Sul – Revisitando o Juruá (1994), mas não com o propósito de trazer a “história” da cidade, na perspectiva de uma verdade absoluta, e sim de mostrar como o discurso oficial articulou a história sobre o lugar e a sua “origem”.

9 POR EXT Localidade de nascimento: “O deputado gaúcho Luiz Carlos Heinze, integrante da comissão e ex-prefeito de São Borja, terra de Jango, foi atrás, ouviu os envolvidos e já fala em exumação do cadáver [...]” (CA).

10 Porção de território nacional ou estrangeiro com limites definidos: A Bahia termina ao sul nas terras de Minas Gerais e do Espírito Santo.

11 Extensão de terreno que pertence a uma pessoa: “Antigamente ele e sua mãe tinham um pedaço de terra. Ela era comadre de Lampião, os coronéis respeitavam sua terra. Mas quando Lampião se internou pelo sertão de Pernambuco os coronéis ficaram com a terra da mãe de Volta Seca” (JA).

12 FIG Conjunto de todos os habitantes do globo terrestre: A terra inteira deveria se unir em defesa da natureza.

13 FIG Cova onde se sepultam os mortos: Hoje a cidade deu um dos seus filhos ilustres à terra.

14 FIG Conjunto das coisas efêmeras: As alegrias da terra não perduram.

15 Um dos quatro elementos que compõem o Universo físico (água, ar, fogo e terra), segundo os alquimistas.

16 CONSTR Mistura de solos que podem conter rochas fragmentadas.

17 ESCULT Barro utilizado em esculturas e modelagens.

18 ELETR Meio condutor com potencial elétrico zero.

19 ELETR Ponto de conexão de um circuito com o solo.²

Os itens 4, 10 e 11 parecem mais próximos daquilo que a perífrase pretende significar: “Extensão considerável de terreno”, ou seja, uma parte de “um todo”, significado que vem ser corroborado pelos itens 10 e 11: “Porção de território nacional ou estrangeiro com limites definidos” e “Extensão de terreno que pertence a uma pessoa”. Todo esse arcabouço de sentidos exerce a função morfológica da palavra (substantivo), que é a de nomear, designar o objeto.

Já o termo “dos Náuas” se enquadra no que os gramáticos definem como locução adjetiva, que, geralmente, é a expressão formada por uma preposição e um substantivo, com função adjetiva, isto é, de caracterizar um substantivo. Em “dos Náuas”, temos a contração entre a preposição “de” e o artigo “os” (dos) e o substantivo próprio “Náuas”. Dentre as várias possibilidades de sentido que a preposição “de”³ pode exercer, está a de posse, de pertencimento, a qual mais se adequa à significação da expressão ora em análise.

O fato é que a perífrase foi inventada e propagada discursivamente pelo colonizador dessa “terra”, quando os “seus donos” não mais estavam nela, de modo que “Terra dos Náuas”, embora, gramaticalmente, faça uma alusão à posse da terra por um dos povos indígenas que ocuparam a região, especificamente, às margens do Rio Juruá, configurando-os como “donos” do lugar, não deixa de evidenciar uma expressão bastante paradoxal.

O paradoxo se constitui no fato de que os Náuas são utilizados para identificar um lugar, um povo, ufanando e afirmando a origem indígena de Cruzeiro do Sul; entretanto há todo um processo de negação e silenciamento dessa origem, quando os Náuas foram apagados na região do Juruá, durante as tentativas de colonização realizadas por diversas expedições.

Os grupos Nauas foram dizimados pelas várias frentes extrativistas que entraram na região. Muitos deles nem foram identificados pela sua etnia, mas apenas referidos pelo termo genérico índio e outros foram considerados extintos, principalmente devido aos surtos de doenças.⁴

2 Michaelis on-line, disponível em <http://bit.ly/2Tzfz5>. Acesso em 25/09/19.

3 Cf. Michaelis on-line, disponível em <http://bit.ly/2GtdIHq>.

4 Montagner, Construção da etnia Náua, 2007, p. 44.

Delvair Montagner, doutora em Antropologia, ao fazer um estudo na região do Juruá, especificamente no Igarapé Novo Recreio, no ano de 2002, faz relatos bastante enfáticos sobre a relação tensa e violenta entre indígenas e colonizadores:

Contam que os Náwa habitavam em Cruzeiro do Sul, quando a colonização (exploração) através dos Coronéis de Barranco chegou, massacrando os índios. Estes fogem para o Estirão dos Náua/Juruá, nunca mais se ouvindo falar neles. Os patrões seringalistas contratavam “amansadores, pegadores de índios” para atacarem as aldeias e exterminarem os índios, porque queriam se apossar de suas terras. Havia muitos destes profissionais. Quando os nativos se rebelavam contra as ordens dos comerciantes portugueses e jagunços, os patrões enviavam os amansadores para atacarem as aldeias. Os índios sobreviventes fugiram para as matas, espalharam-se pelos igarapés, não se reunindo mais e mudando constantemente de localidades, com medo de novos ataques, apesar de serem muito guerreiros. Os exterminadores queriam as terras da boca do rio Môa com o rio Juruá. Os índios se rebelaram e foram repelidos a bala. As 3 ou 4 famílias que escaparam do massacre principiaram outra geração na Serra do Móa e no igarapé Novo Recreio e foi a partir da família de Maria Borges que os Náwa aumentaram. “Foi uma semente que escapou por milagre”, pois ocorrera uma mortandade, comentou um índio.⁵

Desse modo, proclamar Cruzeiro do Sul como a “Terra dos Náuas”⁶ soa como uma referência, no mínimo, irônica. Ou seria uma forma de “compensar” esse passado sangrento? Impossível apagar as marcas dessa violência com uma mera perífrase! Todavia, a ordem discursiva detém esse poder: de, pela palavra, resgatar os Náuas, mesmo que de forma simbólica, mas que “escritos” e “pronunciados”, passem a habitar dentro de cada indivíduo, constituindo-se em um legado cultural que também identifique cada um como dono dessa terra.

Além disso, “Náuas” talvez seja a referência escolhida, criteriosamente, para representar os moradores desse lugar, que, de igual modo, tomam para si a denominação de um povo aguerrido, como, muitas vezes, os Náuas foram descritos de forma poética e romântica pelo discurso oficial, como se refere um trecho do Álbum “A cidade de Cruzeiro do Sul – Revisitando o Juruá”, que prefere as metáforas a denunciar o passado horrendo dos indígenas, no contato com os brancos:

Eram os Náuas livres como os pássaros que cruzavam o horizonte e pousavam na copa imensa da Samaúma altaneira; bravios e valentes como a onça senhora e absoluta da selva e indomáveis como o vento que ora encrespava suavemente, ora fustigava as águas do rio, farfalhava a copa das esbeltas palmeiras e devastavam a floresta. Ao canto mavioso dos pássaros e aos rumores dos animais selvagens, juntava-se a cadência de seus tambores e cantos de guerra ou de festa.⁷

Corroborando com as palavras do referido álbum, relatos constantes na literatura da história acreana tecem os Náuas como um povo guerreiro, bravio, resistente ao processo de colonização. Castelo Branco, no texto “O gentio acreano”, mencionou como foram os primeiros contatos dos colonizadores com os indígenas da região do Juruá. Especificamente sobre os Náuas, ele relatou:

W. Chandless, em 1867; Antônio Marques de Meneses, vulgo “Pernambuco”, em 1883; os italianos Henrique Cani, Antônio Brozzo, Domingos Stulzer e os brasileiros Ismael

5 Montagner, *Construção da etnia Náwa*, 2007, p. 71-72.

6 Além dos Náuas, os registros também dão conta de tribos pertencentes aos troncos Pano e Aruaque (ou Aruak e Arawak) nessa região, como esclarecem os escritos do geógrafo francês Elisée Reclus, no final do XIX (1893): “No Javary, rio que separa o Perú do Brasil, as hordas pertencem pela maior parte aos grupos dos Panos, que tiveram outr’ora, ao que parece, uma civilização muito adiantada, mas que por efeito das guerras e epidemias retrocederam á barbaria, reduzindo-se notavelmente o seu numero. No Juruá, as diversas tribus vêm do tronco arawak, da mesma fórma que as do Púrús, divididas numa infinidade de grupos e sub-grupos, cada qual com sua denominação particular”. Cf. Reclus, *Estados Unidos do Brasil. Geographia, Ethnographia, Estatística*, 1900, p. 97.

7 *A cidade de Cruzeiro do Sul – Revisitando o Juruá*, 1994, p. 39.

Galdino da Paixão e Domingos Pereira de Souza, em 1884, só falam nos “Nauas” encontrados pelo explorador britânico, no seringal Ouro Prêto, acima da boca do Tarauacá 346 milhas, que o atacaram nesse ponto, obrigando-o a voltar a Manaus. Pernambuco não passou do “estirão dos Nauas”, onde esses índios lhe deram uma surra, forçando-o a tornar ao seu seringal Curupaiti, entre os rios Gregório e Liberdade.⁸

E os embates entre exploradores/seringalistas e os indígenas continuaram, até a eliminação de quase todos esses povos, tanto em terras que viriam a pertencer ao Brasil quanto em terras peruanas, conforme esclarece Castelo Branco: “Mais tarde, quando os peruanos dispuseram-se à extração do caucho, fizeram verdadeira devastação (...)”.⁹ Ainda, segundo o autor, “Seringueiros e indígenas, passados os primeiros choques, entenderam-se, chegando estes a trabalhar na seringa ou na faina de caça e pesca, em que eram exímios, exceto os menos cordatos que preferiram o recôndito das matas (...)”.¹⁰

Porém, o verbo “entender” utilizado nesse relato silencia outro tipo de relação, que, provavelmente, não foi marcada pelo “entendimento”. Ao contrário, foi o processo de “amansamento” dos indígenas que permitiu a convivência “amistosa” entre colonizadores e índios. Mesmo com essa relação aparentemente “amigável”, o que havia em terras apossadas pelos seringalistas era um cenário marcado pela crueldade.

O Coronel Mâncio Lima, que contatara os Poyanáwa na Colocação Paxiúba, era um seringalista “carrasco”, que não remunerava os trabalhadores de seringa e os canavieiros, ou, quando o fazia, era por um preço irrisório. O Coronel também os espancava e os mateiros os vigiavam no corte de seringa. Se quisessem viver, tinham que apanhar calados para não serem mortos a bala. Se o índio não obedecesse às ordens do Coronel Mâncio, era morto, “porque ele dizia que índio era bicho do mato e bicho do mato era para ser morto mesmo.”¹¹

Nesse contexto, que configurou um verdadeiro holocausto nas terras do Juruá, poucos foram os remanescentes da etnia Náua. Desse modo, após tantos confrontos, a área estava “limpa” para semear e cultivar a civilização proposta pelo Estado brasileiro.

Reduzido, assim, o elemento indígena da região, por essas lutas **inevitáveis** (grifo meu), no momento, devido a ausência de uma organização que pudesse melhor encarar a situação e ainda por algumas moléstias introduzidas pelos civilizados, chegou ao regime governamental instituído pela administração do país, em 1903, em cumprimento do Tratado de Petrópolis.¹²

No ano anterior à fundação, depois de vários enfrentamentos entre brasileiros e bolivianos, houve a assinatura do Tratado de Petrópolis, que buscava resolver as pendências quanto aos limites entre Brasil e Bolívia. Craveiro Costa, em seu livro “A conquista do deserto ocidental”, versa sobre o assunto e, segundo ele, o acordo beneficiou consideravelmente o território brasileiro, pois:

O tratado de Petrópolis, se, pelo lado das nossas relações internacionais, representa uma conquista da nossa política exterior, pelo lado econômico e financeiro, foi uma operação felicíssima, porque as ricas terras adquiridas ao norte do paralelo 10°20', em plena e vantajosa produção e que formam hoje o Território Federal do Acre, já libertaram soberbamente o Brasil do grande ônus que a sua aquisição acarretou ao Tesouro Nacional.¹³

Depois da assinatura do Tratado de Petrópolis, a organização do Território do Acre foi definida por meio da legislação republicana:

8 Castelo Branco, O gentio acreano, 1950, p. 7.

9 Castelo Branco, O gentio acreano, 1950, p. 14.

10 Castelo Branco, O gentio acreano, 1950, p. 14.

11 Montagner, A construção da etnia Náwa, 2007, p. 75.

12 Castelo Branco, O gentio acreano, 1950, p. 15.

13 Costa, A conquista do deserto ocidental, 1998, p. 111.

A Lei nº. 181, de 25 de fevereiro de 1904, autorizou o poder executivo a organizar convenientemente o Território do Acre. Consequência dessa autorização legislativa foi o Decreto nº. 5.181, de 7 de abril do mesmo ano, que dividiu o território em três departamentos, ou prefeituras, governados por delegados da confiança do presidente da República.¹⁴

Criados, então, os departamentos do Alto Acre, o Alto Purus e o Alto Juruá, a cidade de Cruzeiro do Sul é instituída sede do Departamento do Alto Juruá.

Assim, Cruzeiro do Sul só começa a ter “história”, a partir do momento da intervenção do Estado, que, por meio de um de seus representantes, o então Coronel Gregório Thaumaturgo de Azevedo, funda a cidade, em 28 de setembro de 1904.

Com a chegada do primeiro prefeito nomeado pelo Presidente da República, verificou-se a instalação do município no dia 7 de setembro de 1904. A instalação, de fato, ocorreu em 28 de setembro do mesmo ano, embora o Decreto n.º. 1 assinado pelo Prefeito, Coronel do Exército Nacional, Gregório Thaumaturgo de Azevedo, date de 7 de setembro de 1904. A cidade de Cruzeiro do Sul, sede definitiva do município, foi fundada em 28 de setembro de 1904.¹⁵

Embora a vida nesse lugar já pulsasse há tempos, somente, a partir dessa data, “originou-se” a cidade de Cruzeiro do Sul. Coincidentemente, enquanto escrevia sobre minhas reflexões na composição deste verbete, a cidade estava em polvorosa nas comemorações dos “seus 115 anos”. 115 anos? E antes? O discurso da história oficial trata de suprimir e, por meio de uma ordem discursiva, inventa uma cidade e cria seus heróis, para atender a uma lógica eurocêntrica e colonizadora. É o poder do discurso a serviço do discurso do poder, pois, “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”.¹⁶

Portanto, de acordo com essa perspectiva, para que um acontecimento faça parte da história, ele deve ter o respaldo oficial, institucional e documental. “O ‘fazer história’ se apóia num poder político que criou um lugar limpo (cidade, nação, etc.) onde um querer pode e deve escrever (construir) um sistema (uma razão que articula práticas)”.¹⁷

Nesse sentido, o discurso sobre fazer/ter história, a partir do olhar oficial, foi incorporado e aceito, como demonstra o fragmento de um artigo da Resenha Comemorativa ao Cinquentenário¹⁸: “A fundação de uma cidade, como festejamos, é, fora de dúvida, um marco inapagável da civilização e progresso, trazendo incomensuráveis benefícios a coletividade (*sic*) em geral”.¹⁹

Essa perspectiva histórica, após o ato fundador e com a edificação de vários heróis, é a que figura na historiografia do Acre e de Cruzeiro do Sul. Nesse jogo de ocultar e revelar o que convém, essa história é escrita, lida e cristalizada, pois o discurso, seja ele pertencente a qualquer esfera (histórica, médica, geográfica, etc.), é uma questão de escolha. Sobre isso, no âmbito da História, Michel de Certeau explica:

Inicialmente a historiografia separa seu presente de um passado. Porém, repete sempre o gesto de dividir. Assim sendo, sua cronologia se compõe de “períodos” (por exemplo

14 Costa, A conquista do deserto ocidental, 1998, p. 141.

15 Reis, Arrolamento das fontes históricas do município de Cruzeiro do Sul-Acre, 1974, p.1835.

16 Foucault, A ordem do discurso, 1999, p. 8-9.

17 Certeau, A escrita da história, 1982, p. 18.

18 Mesmo não havendo referências explícitas ao seu autor, acredito que esse artigo seja da lavra do Sr. Francisco Januário de Assis, pelo contexto em que se apresenta. Na revista, p. 17, encontram-se as fotografias de Francisco Januário de Assis (à esquerda) e Francisco Correia Barahuna, com a seguinte nota: “Únicos sobreviventes, nesta cidade, que ao lado de Da. Gertrudes da Silva Ramos, assistiram a sua fundação. Sendo que o da esquerda, Sr. Assis, apesar dos crescidos janciros, ainda se encontra em plena capacidade intelectual conforme atesta este artigo.”. Em seguida, vem o artigo de onde foi retirada a citação.

19 Resenha Comemorativa do Cinquentenário, de João Mariano da Silva, 1954, p. 18.

Idade Média, História Moderna, História Contemporânea) entre os quais se indica sempre a decisão de ser outro ou de não ser mais o que havia sido até então (o Renascimento, a Revolução). Por sua vez, cada tempo “novo” deu lugar a um discurso que considera “morto” “aquilo que o precedeu, recebendo um “passado “ já marcado pelas rupturas anteriores. Logo, o corte é o postulado da interpretação (que se constrói a partir de um presente) e seu objeto (as divisões organizam as representações a serem reinterpretadas). O trabalho determinado por este corte é voluntarista. No passado, do qual se distingue, ele faz uma triagem entre o que pode ser “compreendido” e o que deve ser esquecido para obter a representação de uma inteligibilidade presente. Porém, aquilo que esta nova compreensão do passado considera como não pertinente – dejetado criado pela seleção dos materiais, permanece negligenciado por uma explicação – apesar de tudo retorna nas franjas do discurso ou nas suas falhas: “resistências”; “sobrevivências” ou atrasos perturbam, discretamente, a perfeita ordenação de um “progresso” ou de um sistema de interpretação.²⁰

Desse modo, o ato de fundação da cidade de Cruzeiro do Sul se constitui em um marco que separa o passado, que não contava com a presença do Estado, e institui um novo momento, que representa a “origem”, o “começo” da vida nesse lugar. Com isso, a ata fundacional, documento oficial que teve como finalidade registrar os acontecimentos desse episódio histórico, traz o seguinte trecho:

todos reunidos na praça principal, do lugar denominado “Centro Brasileiro”, situado na margem esquerda do rio Juruá, para assistir a colocação da pedra comemorativa da fundação da sede permanente da Prefeitura do Alto Juruá, foram lidos os decretos da Prefeitura, desta data, nº. 8, relativo a transferência da sede provisória da Prefeitura, do Lugar “Invencível”, para o “Centro Brasileiro”, que passou a chamar-se “Cruzeiro do Sul”.²¹

Logo, com esse ato, a cidade está oficialmente fundada. A respeito do lugar da fundação, Reis informa que, no ano anterior (1903), “o local Centro Brasileiro constituía-se (*sic*) de um povoado com algumas dezenas de casas e considerável (*sic*) movimento comercial.”²² Ainda, de acordo com a Resenha Comemorativa, o referido local “foi cedido por venda ao governo federal, não constando que o mesmo tenha efetuado o pagamento.”²³ E mais: “É notório que Antônio Marques de Menezes, faleceu, nesta cidade em extrema pobreza, deixando os seus herdeiros espalhados pelo município, desprovidos de um pedaço de chão para a edificação de um casebre”.²⁴

Com a cidade “devidamente fundada”, a organização estatal começou a se delinear com a presença de instituições governamentais, dando início ao “progresso” e “desenvolvimento” de Cruzeiro do Sul. Nessa tarefa, a presença da Igreja Católica foi bastante significativa, atuando na educação e na evangelização dos habitantes. Para instaurar o discurso e o poder, a igreja tratou de construir vários prédios para demarcar seu espaço, com imponentes edificações e uma arquitetura diferente do que havia na região. O tijolo e o cimento mostravam, literalmente, a força da igreja.

A Catedral de Nossa Senhora da Glória é uma construção bastante representativa desse papel da igreja, tornando-se tornou um dos cartões postais e símbolo da cidade de Cruzeiro do Sul. Apesar de obedecer aos moldes da engenharia alemã, o desenho da matriz remete a uma oca, demonstrando a herança indígena da população que habita essa cidade. Mais uma vez, um paradoxo da história sombria do processo de ocupação das terras cruzeirenses vem à tona, agora “concretizado”, em um dos símbolos da Terra dos Náuas. Talvez mais uma tentativa de encobrir um passado de extermínio e subjugação. Nega-

20 Certeau, A escrita da história, 1982, p. 15-16.

21 Trecho da Ata da Fundação da cidade de Cruzeiro do Sul, disponível na Resenha Comemorativa ao Cinquentenário, 1954, p. 15.

22 Reis, Arrolamento das fontes históricas do município de Cruzeiro do Sul-Acre, 1974, p. 1835.

23 Resenha Comemorativa do Cinquentenário, 1954, p. 4.

24 Resenha Comemorativa do Cinquentenário, 1954, p. 4.

ção e confirmação de uma herança traçadas pelas tintas do discurso, que silenciam os confrontos e dão voz a uma harmonia utópica.

Desse modo, parece apropriado, para a ratificação desse discurso, o legado indígena aparecer, simplesmente, em um monumento ou em uma perífrase. Ou ainda, talvez já seja o bastante o discurso aparecer idealizado e metaforizado nas linhas de uma poesia, em uma tela, que tenha como tema o indígena, ou até em algumas miçangas nos corpos de brancos locais e estrangeiros, que vêm conhecer a “Terra dos Náuas”, que precisou da lavratura de uma ata e de um pedaço de terra para poder existir. O discurso tira com uma mão e dá com a outra. É o jogo de/com palavras que cria e apaga, que ecoa e silencia aquilo que deve estar na “ordem do discurso”.²⁵

REFERÊNCIAS

- CAMELI, Beatriz Barroso et al. Álbum: “A Cidade de Cruzeiro do Sul – Revisitando o Juruá”. Cruzeiro do Sul, 1994.
- CARNEIRO, Eduardo de Araújo. “A fundação do Acre”: um estudo sobre as comemorações cívicas e abuso da história de Rio Branco. São Paulo: USP/UFAC, 2014 [Tese de Doutorado].
- CASTELO BRANCO, José Moreira. O gentio acreano. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, v. 207, abril-junho.1950, p. 3-78.
- CERTEAU, Michel de. A escrita da história. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, 1982.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed., São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MICHAELIS ON-LINE. Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Melhoramentos.
- MONTAGNER, Delvaír. Construção da etnia Náwa. In: Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI. Brasília, v. 4, n.1, 2007, p. 33-108.
- RECLUS, Élisée. Estados Unidos do Brasil. Geographia, Ethnographia, Estatística. Tradução e breves notas de B. F. Ramiz Galvão e Anotações sobre o Território contestado pelo Barão de RIO BRANCO. Rio de Janeiro: H. Garnie, Livreiro Editor, 1900, p. 83-100.
- REIS. Josué Callander dos. Arrolamento das fontes históricas do município de Cruzeiro do Sul-Acre. In: PAULA. Eurípedes Simões de. (Organizador). Anais do VII Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História. São Paulo, v. 207, LVII – Coleção da Revista de História, 1974, p. 1797-1872.
- SILVA, João Mariano da. Resenha Comemorativa do Cinquentenário. Cruzeiro do Sul, 1954.

ANA CLÁUDIA DE SOUZA GARCIA
Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016)
Professora do Instituto Federal do Acre (IFAC) – Cruzeiro do Sul/AC

25 Referência ao título de uma das obras de Michel Foucault.

INFORMAÇÕES SOBRE O(A)S AUTORE(A)S

Agenor Sarraf Pacheco: Doutor em História Social (PUC-SP, 2009), Professor da Universidade Federal do Pará – Instituto de Ciências Humanas.

Ana Cláudia de Souza Garcia: Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016), Professora do Instituto Federal do Acre (IFAC) – Cruzeiro do Sul/AC, doutoranda pelo PPGLI – UFAC.

Armstrong da Silva Santos: Mestre em Letras, Linguagem e Identidade (UFAC, 2014), Professor da Universidade Federal do Acre – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, doutorando pelo PPGLI – UFAC.

Carlos Barroso de Oliveira Júnior: Mestre em Letras (UNIR, 2018), Servidor público da Universidade Federal de Rondônia – Departamento Acadêmico de Ciências Sociais e Ambientais, doutorando pelo PPGLI – UFAC.

Débora Almeida: Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2019), Atriz, diretora, bailarina, pesquisadora no campo das artes cênicas e professora da educação básica no estado do Rio de Janeiro.

Emilly Ganum Areal: Mestre em Educação (UFAC, 2016), Técnica em Assuntos Educacionais dessa mesma instituição, Professora da Educação Básica no estado do Acre, doutoranda pelo PPGLI – UFAC.

Evandro Luzia Teixeira, Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016), Professor da rede pública de ensino do município de Rio Branco, estado do Acre, doutorando pelo PPGLI – UFAC.

Gerson Rodrigues de Albuquerque: Doutor em História Social (PUC-SP, 2001), Professor da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes.

Jairo de Araújo Souza: Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016), Professor da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes, doutorando pelo PPGLI – UFAC.

Jamila Nascimento Pontes: Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016), Professora do Instituto Federal do Acre, Doutoranda em Artes performativas e da imagem em movimento pela Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa.

Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá: Doutor em Linguística (UnB, 2014), Bolsista PNPd – Capes, Professor colaborador do PPGLI-UFAC.

Jorge Fernandes da Silva: Mestre em Educação (UFAC, 2016), Professor da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes, doutorando pelo PPGLI – UFAC.

Julia Lobato Pinto De Moura: Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016), Professora da Universidade Federal do Acre – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, doutoranda pelo PPGLI – UFAC.

Kelen Gleyse Maia Andrade: Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2009), Servidora pública – Instituto Federal de Educação do Acre – Rio Branco, doutoranda pelo PPGLI – UFAC.

Lúcia de Fátima Melo: Doutora em Educação (UFMG, 2010), Professora da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes.

Márcia Barroso Loureto: Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2015), Professora, Secretária em Educação Básica no estado do Acre, doutoranda pelo PPGLI – UFAC.

Maria de Jesus Morais: Doutora em Geografia (UFF, 2008), Professora da Universidade Federal do Acre – Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

Raildo Brito Barbosa: Mestre em Letras, Linguagem e Identidade (UFAC-AC, 2016), Professor da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes, doutorando pelo PPGLI – UFAC.

Raquel Alves Ishii: Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2011), Professora da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes, doutoranda pelo PPGLI – UFAC.

Rogério de Mendonça Correia: Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2011), Professor da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes, doutorando pelo PPGLI – UFAC.

Sandra Mara Souza de Oliveira Silva: Mestra em Letras Linguagem e Identidade (UFAC, 2017), Bolsista Capes – Demanda Social (2019-2022), doutoranda pelo PPGLI – UFAC.

Shelton Lima de Souza: Doutor em Linguística (UFRJ, 2017), Professor da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes.

Valda Inês Fontenele Pessoa: Doutora em Educação (PUC-SP, 2011), Professora da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes.

Vivian Gonçalves Louro Vargas: Mestre em Letras (UFAC, 2017), Professora da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes, doutoranda pelo PPGLI – UFAC.

Yvonélio Nery Ferreira: Doutor em Literatura (UFSC, 2015), Professor da Universidade Federal do Acre, *Campus Floresta* – Centro de Educação e Letras.



Programa de Pós-Graduação em
Letras: Linguagem e Identidade



CAPES



NEPAN



GPHCLIM

Grupo de Pesquisa História e Cultura, Linguagem, Identidade e Memória

